ИЗДАНІЯ
ФАКУЛЬТЕТА ВОСТОЧНЫХЪ ЯЗЫКОВЪ
ИМПЕРАТОРСКАГО С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО УНИВЕРСИТЕТА.

№ 14.

ТЕОРІЯ ПОЗНАНІЯ и ЛОГИКА

по

УЧЕНІЮ ПОЗДНѢЙШИХЪ БУДДИСТОВЪ.

Изслѣдованіе

Ѳ. И. ЩЕРБАТСКАГО.

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

ЧАСТЬ I.

Учебникъ логики Дармакирти съ толкованіемъ на него Дармоттары.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-Литографія „Герольдъ" (Вознесенскій проспектъ, № 3).
1903.

ПРОВ. 19

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

Деканъ *В. Жуковскій.*
Секретарь *П. Меліоранскій.*

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Предисловіе V

Введеніе VII

I. Взаимное отношеніе религіи и философіи въ Индіи . VIII

II. Критическая точка зрѣнія въ первоначальномъ буддизмѣ XII

III. Значеніе махаяны въ развитіи буддійской философіи XIX

IV. Жизнь Дармакирти XXIII

V. Его сочиненія XXX

VI. Дармоттара XXXII

VII. Отношеніе буддійскаго ученія о познаніи къ ученію прочихъ индійскихъ системъ XXXVII

VIII. О переводѣ LIII

Краткій учебникъ логики Дармакирти съ подробнымъ на него толкованіемъ Дармоттары.

I. Отдѣлъ первый: О чувственномъ воспріятіи.

стр.

§ 1. Содержаніе и цѣль сочиненія 1

§ 2. Опредѣленіе правильнаго познанія 4

§ 3. Виды правильнаго познанія 9

§ 4. Опредѣленіе воспріятія 11

§ 5. Виды воспріятія 18

§ 6. Объектъ воспріятія 23

§ 7. Результатъ воспріятія 27

II. Отдѣлъ второй: Умозаключеніе „для себя“.

§ 1. Опредѣленіе и результатъ умозаключенія „для себя“. 32

§ 2. Три свойства правильнаго логическаго признака . . 34

§ 3. Три вида логическаго признака 44

§ 4. На чемъ основана возможность сужденія утвердительнаго 50

§ 5. На чемъ основана возможность сужденія отрицательнаго 56

§ 6. Различныя формулы отрицанія 63

§ 7. Значеніе формулъ отрицанія 74

III. Отдѣлъ третій: Умозаключеніе „для другихъ“.

§ 1. Опредѣленіе и виды силлогизма 83
§ 2. Силлогизмъ сходства 87
§ 3. Силлогизмъ различія 101
§ 4. Взаимное отношеніе силлогизмовъ сходства и различія 103
§ 5. Представляетъ ли собою выводъ особый членъ силлогизма? 109
§ 6. Что такое выводъ? 111
§ 7. Неправильныя логическія основанія 126
§ 8. Основаніе ложное 127
§ 9. Основаніе неопредѣленное 134
§ 10. Экскурсъ о законѣ противорѣчія 140
§ 11. Основаніе обратное 149
§ 12. Основаніе уничтожающее подразумѣваемый выводъ. 151
§ 13. Какое основаніе получается при невѣрности одного и сомнительности другого условія логической связи? 155
§ 14. Какое основаніе получается при сомнительности двухъ условій логической связи? 156
§ 15. Основаніе само себѣ противорѣчащее 164
§ 16. Неправильные примѣры 172
§ 17. Опроверженіе 190
Заключеніе 192

Примѣчанія къ переводу 193
Примѣчанія къ отдѣлу I-му 195
„ „ „ II-му 219
„ „ „ III-му 240

Приложенія: Списокъ важнѣйшихъ поправокъ къ тексту *Nyāyabinduṭikā*, изд. проф. Питерсономъ 295
Алфавитный указатель именъ собственныхъ 301

ПРИНЯТЫЯ СОКРАЩЕНІЯ.

Athalye — безъ другого обозначенія разумѣются примѣчанія къ изд. *Tarkasaṃgraha*, Bombay 1897.

Jacobi — безъ другого обозначенія разумѣется статья „Die indische Logik“ въ Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1901, стр. 460 и слѣд.

N. b. ṭ.—Nyāyabinduṭīkā.

N. D.—Nyāyadarçanam, цитуется по изд. въ Vizianagram Sanscrit series, vol. IX.

Nyāyavārt.—Nyāyavārtikam, цитуется по изданію въ Bibl. Indica.

N. Kandalī.—Nyāyakandalī, Vizianagram Sanscrit series, vol. IV.

Praçast.—Praçastapadabhāṣyam, ibid. vol. IV.

Tātp.—Nyāyavārtikatātparyaṭīkā, ibid. vol. XIII.

S S.—Sāṃkhyasūtras, ed. with the comm. of *Aniruddha* R. Garbe (Bibl. Indica)

S. t. k.—Sāmkhyatattva-Kaumudī.

De la Vallée Poussin—безъ другого обозначенія разумѣется статья: „Le Bouddhisme d'après les sources brahmaniques“, помѣщенная первоначально въ Le Muséon за 1901—2 г. и затѣмъ вышедшая отдѣльно.

V. D.—Vaiçeṣikadarçanam.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Настоящая работа имѣетъ цѣлью разъясненіе теоретическихъ основъ буддійской религіи въ томъ ихъ видѣ, какъ онѣ понимались и разрабатывались въ школѣ іогачаровъ. Для этого во введеніи указано на значеніе философской стороны буддизма и на отношеніе буддійскаго ученія о познаніи къ ученію прочихъ индійскихъ философскихъ системъ; вслѣдъ за тѣмъ въ первой части помѣщенъ переводъ памятника, въ которомъ, хотя и сжато, но съ большею опредѣленностію изложенъ буддійскій взглядъ на познаніе по ученію помянутой школы. Самый текстъ этого сочиненія, въ санскритскомъ оригиналѣ и тибетскомъ переводѣ, печатается нами въ издаваемой Императорской Академіей Наукъ серіи Bibliotheca buddhica. Честь открытія санскритскаго текста принадлежитъ покойному профессору Питерсону, которому принадлежитъ также и первое его изданіе, къ сожалѣнію не избѣгнувшее многочисленныхъ неисправностей; главнѣйшія изъ нихъ указаны въ приложеніи. Систематическое изложеніе буддійской теоріи познанія составитъ содержаніе второй части настоящаго труда. Но уже и эта первая его часть представляетъ собою до извѣстной степени законченное цѣлое, такъ какъ автору пришлось въ примѣчаніяхъ къ переводу кратко коснуться почти всѣхъ основныхъ положеній буддійской теоріи познанія. Въ такомъ видѣ трудъ нашъ предлагается прежде всего благосклонному вниманію изслѣдователей древней буддійской литературы. Имъ предстоитъ высказаться относительно того, насколько допущенные нами пріемы перевода соотвѣтствуютъ

требованіямъ научной критики въ отношеніи вполнѣ точной передачи мыслей индійскихъ философовъ. Но съ другой стороны, при переводѣ обращено вниманіе и на то, чтобы сдѣлать его доступнымъ лицамъ незнакомымъ, ни съ санскритскимъ, ни съ тибетскимъ языками. Съ этою цѣлью языкъ буддійскихъ философовъ переданъ по возможности языкомъ современной европейской философіи. Поэтому авторъ льститъ себя надеждою, что и лица, интересующіяся общей исторіей философіи, пожелаютъ высказаться по вопросу объ историческомъ значеніи и о сравнительной цѣнности буддійскаго научно-разработаннаго міровоззрѣнія. По нашему глубокому убѣжденію только совмѣстными трудами филологовъ и философовъ возможно будетъ рано или поздно настолько разработать необозримое пока богатство философской мысли, скрытое въ древней буддійской литературѣ, чтобы ввести его въ обиходъ современнаго образованія и сдѣлать имена Дигнаги и Дармакирти настолько же намъ близкими и дорогими, насколько близки и дороги намъ имена Платона и Аристотеля или Канта и Шопенгауера.

При работѣ надъ настоящимъ сочиненіемъ мы постоянно пользовались совѣтами и указаніями глубокоуважаемаго учителя нашего проф. Боннскаго университета и члена нашей Академіи Наукъ Г. Якоби, которому и выражаемъ здѣсь нашу глубокую признательность.

ВВЕДЕНІЕ.

Буддизмъ выработалъ для теоретической защиты своихъ осново-положеній особую теорію познанія въ связи съ логикой. Главнѣйшія черты этой теоріи даютъ ей право называться критической[1]): она объявляетъ всякое метафизическое познаніе невозможнымъ, ограничиваетъ область познаваемаго исключительно сферою возможнаго опыта и задачу философіи полагаетъ не въ изслѣдованіи сущности и начала всѣхъ вещей, а въ изслѣдованіи достовѣрности нашего познанія. Эта критическая точка зрѣнія получила научную разработку въ школѣ такъ называемыхъ іогачаровъ, главнѣйшіе учителя которой жили въ VI и VII вѣкахъ по Р. Х. Ихъ, слѣдовательно, отдѣляютъ отъ основателя буддизма слишкомъ 1000 лѣтъ. Тѣмъ не менѣе, они не считали себя послѣдователями какого-либо новаго религіознаго или философскаго ученія, а лишь истолкователями дѣйствительныхъ, сокровенныхъ мыслей Учителя, которыя онъ, приноравливаясь къ уровню пониманія своихъ слушателей, облекалъ въ популярную форму поученій и притчъ. Мы знаемъ, что количество сектъ, или школъ въ индійскомъ буддизмѣ было очень велико. Каждая изъ нихъ имѣла свои писанія, и каждая утверждала, что только она точно и вѣрно понимаетъ слова Учителя. Разнообразіе буддійскихъ ученій было такъ велико, что противники буддистовъ, писатели брахманскіе, приходятъ въ затрудненіе всякій разъ, когда имъ приходится резюмировать ихъ. Но при этомъ они не упускаютъ указывать и на то, что нѣкоторыя

[1]) Относительно значенія этого термина въ русской философской литературѣ въ послѣднее время возникло разногласіе, см. М. Каринскій, Объ истинныхъ самоочевидныхъ, вып. I, § 3 и А. Введенскій, О Кантѣ дѣйствительномъ, Вопросы Фил. и Псих. № 25, стр. 625. Мы примѣняемъ его въ томъ смыслѣ, который тутъ указанъ.

положенія составляютъ общее достояніе всѣхъ школъ, другія же частное достояніе одной какой-либо изъ нихъ [1]). Школа іогачаровъ имѣетъ передъ другими то преимущество, что она разработала буддійское ученіе о познаніи въ связи съ логикою; другія школы принуждены были считаться съ ея выводами, такъ или иначе, и приспособлять ихъ для доказательства своихъ спеціальныхъ положеній [2]).

Прежде чѣмъ перейти къ изложенію теоріи познанія въ такомъ видѣ, какъ она выработана въ школѣ іогачаровъ, не лишнее будетъ обратить вниманіе на слѣдующіе вопросы: 1) какъ могла, среди буддистовъ, стремившихся прежде всего къ защитѣ своей религіи отъ противниковъ, выработаться критическая теорія познанія, когда, казалось-бы, самое понятіе о религіи, какъ извѣстной совокупности вѣрованій, противорѣчитъ такой теоріи; 2) въ какомъ отношеніи находится ученіе, выработанное въ школѣ іогачаровъ, къ ученію самого основателя буддизма; 3) какія историческія обстоятельства сопровождали это развитіе. Затѣмъ, такъ какъ самому изложенію буддійской теоріи познанія предшествуетъ переводъ и объясненіе одного изъ основныхъ трактатовъ по этому предмету, то не лишнее будетъ сказать нѣсколько словъ объ его авторахъ и о томъ, въ какомъ отношеніи находится ихъ ученіе къ предшествовавшимъ индійскимъ философскимъ системамъ.

Взаимное отношеніе религіи и философіи въ Индіи.

Всякая міровая религія, возникшая и развившаяся среди культурнаго народа, должна имѣть сторону практическую и теоретическую. Подъ первой разумѣется нравственный идеалъ, рисующійся вѣрующему воображенію, подъ второй, тѣ разсудочныя соображенія, которыми вѣрующій связываетъ этотъ идеалъ съ явленіями окружающей его природы. Теоретическая часть религіи всегда бываетъ связана съ философіей, въ томъ смыслѣ, что подъ

---

[1]) Ср. *Sarvadarç.* стр. 10 и *Çāṁkarabhāṣya* ad. II, 2,18.

[2]) Такъ мадьямики, школа болѣе древняя, чѣмъ іогачары, измѣнили свою теорію познанія подъ вліяніемъ іогачаровъ. Ср. Васильевъ, Буддизмъ, I, 321.

послѣдней разумѣется научно разработанное міровоззрѣніе. Такимъ образомъ, во всякой развитой формѣ религіи необходимо содержится и философская часть, такъ какъ она сама представляетъ собою извѣстное міровоззрѣніе и противопоставляетъ его міровоззрѣнію другихъ религій, или міровоззрѣнію, разработанному современной ей наукой. Въ религіяхъ, возникшихъ на почвѣ семитическаго монотеизма, практическая сторона рѣшительно преобладаетъ надъ стороной теоретической, или философской. Философія даже называлась у христіанскихъ схоластиковъ въ средніе вѣка «служанкою религіи». Всякое стремленіе высвободиться изъ этого служебнаго положенія, считалось враждебнымъ религіи, противорѣчащимъ ея интересамъ. Подъ вліяніемъ этого взгляда сложилось убѣжденіе, что научная философія, въ особенности основанная на научной теоріи познанія, несовмѣстима съ религіозными вѣрованіями. Это убѣжденіе не было поколеблено и Кантовой философіей, несмотря на то, что послѣдняя признавала первенство разума практическаго передъ теоретическимъ и стремилась дать вѣрованіямъ прочный теоретическій фундаментъ. Большинство вѣрующихъ философовъ считаетъ ее непримиримою съ интересами религіи [1]).

Когда европейскіе ученые приступили съ такими взглядами къ изученію буддизма, то многимъ показалось, что онъ скорѣе похожъ на систему философіи, чѣмъ на религію [2]). Такое недоумѣніе по вопросу о томъ, куда причислить буддизмъ, къ философіямъ-ли, или къ религіямъ, весьма характерно. Оно объясняется нѣкоторыми особенностями индійской цивилизаціи въ этомъ отношеніи. Въ индійскихъ религіяхъ, даже въ тѣхъ, которыя предшествовали буддизму, взглядъ на отношеніе религіозныхъ вѣрованій къ философскимъ умозрѣніямъ былъ не тотъ, что въ Европѣ.

Въ брахманизмѣ, хотя и замѣчается борьба направленія чисто религіознаго съ направленіемъ философскимъ, но эта борьба имѣла другой характеръ. Брахманизмъ былъ весьма сложной системой жертвъ и богослуженій, посредствомъ которыхъ люди вступали въ

---

[1]) Ср. напр. Siebeck, Religionsphilosophie, стр. 237 и слѣд.

[2]) Ср. напр. Monier Williams, Indian Wisdom. 3-е изд., стр. 57.

общеніе съ божествомъ. Совершеніе всѣхъ жертвъ однако не почиталось обязательнымъ для всѣхъ брахмановъ. Тѣ, которые на склонѣ дней удалялись въ лѣса и вели тамъ жизнь отшельниковъ, не могли, понятно, совершать всѣхъ жертвъ, такъ какъ для многихъ изъ нихъ требовалась сложная обстановка и участіе нѣсколькихъ лицъ. Имъ предписывалось мысленно пробѣгать всѣ жертвенныя дѣйствія, придавая имъ аллегорическій смыслъ. Жертвенныя дѣйствія, слѣдовательно, признавались имѣющими значеніе, не сами по себѣ, а какъ символы, олицетворявшіе божественныя силы. Независимо отъ этихъ отшельниковъ, жившихъ въ лѣсахъ, часто со своими приближенными, существовалъ другой классъ отшельниковъ, порвавшихъ всякія связи съ человѣческимъ обществомъ, ушедшихъ совершенно въ себя. Эти люди, «все бросившіе», нищенствующіе, странствующіе монахи, были родоначальниками того типа монашества, который широко распространился и внѣ предѣловъ Индіи. Для такихъ монаховъ религіозные обряды и религіозныя вѣрованія считались въ Индіи совершенно необязательными. Они считались выступившими на «путь познанія», оставившими «путь (религіозныхъ) дѣйствій», и занимались исключительно философскими умозрѣніями.

Плоды размышленій брахманскихъ философовъ-монаховъ дошли до насъ въ цѣломъ рядѣ особыхъ трактатовъ такъ называемыхъ «упанишадахъ». Тенденція этихъ трактатовъ философская, а не религіозная. Отношеніе ихъ къ практической сторонѣ религіи болѣе, чѣмъ равнодушное. Напротивъ, философскому познанію истинно-сущаго придается исключительное значеніе. Вопросъ объ этомъ истинно-сущемъ, о его бытіи и познаваемости, до извѣстной степени предрѣшается, такъ какъ всѣ размышленія направлены на то, въ чемъ оно заключается, каковы его свойства, какова душа человѣка, какова душа міровая. Философія не имѣетъ другой задачи, какъ только познаніе этой души. Познаніе ея считается истиннымъ знаніемъ, въ противуположность познанію обыденному, которое считается незнаніемъ. Философія упанишадъ не представляетъ собою никакой системы и не выработала ничего похожаго на теорію познанія. Она отправляется отъ того предположенія, что за измѣнчивымъ покровомъ міра явле-

ній—лежитъ міръ истинно-сущій, міровая душа. Конечный выводъ этой философіи тотъ, что душа человѣка, или душа міровая, суть одно и то же. Онѣ представляютъ собою единую духовную недѣлимую субстанцію.

Такимъ образомъ, индійскія религіи допускали свободу мысли и свободу вѣрованія въ гораздо большей степени, чѣмъ мы привыкли то видѣть въ другихъ религіяхъ. Для философа, выступившаго на путь познанія, религіозныя вѣрованія и обряды болѣе не существовали. Но никакая изъ индійскихъ религій не допускала свободы философскаго изслѣдованія въ такой степени, какъ буддизмъ. Первоначальный буддизмъ представлялъ собой общину нищенствующихъ монаховъ, людей выступившихъ на путь познанія, занимавшихся свободнымъ философскимъ мышленіемъ [1]). Идеалъ святости, воплотившійся въ образѣ нищенствующаго монаха, повидимому, такъ плѣнялъ воображеніе древняго индійца, что всѣ религіозные реформаторы, которыми такъ богата исторія Индіи, объявляли его единственнымъ достойнымъ подражанія. По ученію брахманскихъ религій, напротивъ, нормальнымъ типомъ человѣческой жизни считалась жизнь женатаго человѣка, производящаго потомство и совершающаго жертвы.

Въ области философской самымъ кореннымъ отличіемъ буддизма отъ брахманизма было то, что брахманизмъ занимался отыскиваніемъ истинно-сущаго, тогда какъ буддизмъ объявилъ истинно-сущее непознаваемымъ. Такой именно смыслъ имѣютъ пресловутые буддійскіе атеизмъ, нигилизмъ и пессимизмъ. Будда отрицалъ существованіе Бога, существованіе души, существованіе истиннаго счастья. Но его отрицаніе есть лишь отрицаніе соотвѣтственныхъ утвержденій брахмановъ, которые доказывали существованіе единаго Бога, вѣчной души и истиннаго счастья, состоящаго въ единеніи души индивидуальной съ душой міровою.

Въ задачу настоящаго сочиненія не входитъ характеристика первоначальнаго буддизма, но, въ виду того, что многіе изслѣдователи считаютъ философскія ученія позднѣйшаго буддизма

---

[1]) О происхожденіи буддизма изъ ордена нищенствующихъ монаховъ см. Oldenberg, Buddha, 2-е изд., стр. 63 и слѣд.

совершенно несоотвѣтствующими духу ученія самого Будды, мы укажемъ на то, что если понимать первыя въ смыслѣ строго-критической теоріи познанія[1]), то противорѣчіе это исчезнетъ.

Критическая точка зрѣнія на познаніе въ первоначальномъ буддизмѣ.

Одинъ изъ лучшихъ знатоковъ первоначальнаго буддизма, проф. Рисъ-Дэвидсъ весьма рѣшительно заявляетъ о несовмѣстности ученій позднѣйшаго буддизма съ ученіемъ его основателя. Однако онъ характеризуетъ послѣднее также въ смыслѣ своего рода критическаго отношенія къ вопросу о существованіи «души», при чемъ подъ душею разумѣются, какъ душа индивидуальная, такъ и душа міровая, или вообще истинно-сущее. Основное воззрѣніе буддійскаго ученія, точку отправленія его основателя Рисъ-Дэвидсъ опредѣляетъ въ слѣдующихъ словахъ: «Исходной точкою буддійскаго взгляда на всѣ предыдущія міровоззрѣнія было то, что Готама не только оставлялъ въ сторонѣ

---

[1]) Вопросъ, который мы пока предрѣшаемъ. Здѣсь замѣтимъ лишь, что такому пониманію буддійскаго ученія не противорѣчитъ тотъ фактъ, что эта религія предлагала своимъ послѣдователямъ развитой и разнообразный внѣшній культъ Будды, разныхъ Буддъ, Бодисатвъ, святыхъ, боговъ, полубоговъ и т. п. Буддисты ясно выражаютъ ту мысль, что для того, кто способенъ выступить на путь познанія, религіозный культъ значенія не имѣетъ. Тѣмъ-же, которые неспособны мыслить отвлеченно, нужно дать внѣшнюю форму, чувствами воспринимаемые образы, въ которыхъ отвлеченныя истины могутъ воплощаться, и быть понимаемы каждымъ сообразно съ его умственными способностями. Въ Ланкаавататрѣ проводится мысль, что обрядовая религія нужна лишь для людей неразвитыхъ и молодыхъ, для людей же развитыхъ ее замѣняетъ философія. Сообразно этому въ буддійскихъ монастыряхъ часто на видныхъ мѣстахъ выставлялись картины или образа, долженствовавшіе наглядно изобразить философскія ученія, напр., буддійскій взглядъ на законъ причинности, и особый монахъ объяснялъ посѣтителямъ значеніе такой картины. Само собою разумѣется, что указанная здѣсь черта свойственна разнымъ буддійскимъ школамъ, далеко не въ одинаковой степени. Напр., школа Локоттораваданивъ учила, что Будда былъ существомъ сверхъестественнымъ, что Бодисатвы обладали духовнымъ тѣломъ, почему ихъ матери и жены оставались дѣвственными и т. п. (*Mahāvastu*, I, 218); такія и подобныя утвержденія конечно могли лишь быть предметомъ вѣры. Они достаточно объясняютъ и враждебное отношеніе упомянутой школы къ іогачарамъ (ibid. I, 120).

всю теорію о «душѣ», но считалъ всякое обсужденіе вопросовъ о «душѣ», которымъ, главнымъ образомъ, заняты веданта и другія философскія школы, дѣтскимъ, безполезнымъ, и даже противнымъ единственному идеалу, къ которому стоило стремиться, идеалу совершенной жизни на этомъ свѣтѣ—къ архатству. Помѣщая этотъ важнѣйшій вопросъ во главѣ всего моего изложенія, я только слѣдую самымъ древнимъ и лучшимъ авторитетамъ буддизма. Самая первая проповѣдь Готамы, обращенная къ его первымъ послѣдователямъ, называется «разсужденіемъ объ отсутствіи всякаго видимаго признака души въ какомъ бы то ни было составномъ элементѣ индивидуальной жизни». Въ первомъ діалогѣ изъ собранія діалоговъ Готамы, составляющемъ главную книгу о Даммѣ въ буддійскихъ писаніяхъ, Будда безусловно и послѣдовательно отвергаетъ всѣ существующія теоріи о «душахъ». Позднѣйшія весьма важныя книги поступаютъ такъ же: Катта-Ватту, книга, составленная въ III в. до Р. Х. и направленная противъ отступниковъ въ самой общинѣ, — самая поздняя изъ книгъ этого порядка, заключающихся въ буддійскихъ писаніяхъ. Но и она ставитъ вопросъ о «душѣ» во главѣ всѣхъ своихъ разсужденій, посвящая ему столько мѣста, что онъ невольно затѣняетъ собою все другое. То же самое мы видимъ и въ древнѣйшей не канонической буддійской книгѣ, въ интересномъ и поучительномъ рядѣ бесѣдъ греческаго царя Менандра (Милинды) Бактрійскаго съ Нагасеной, буддійскимъ учителемъ. Первое разсужденіе, въ которомъ Нагасена убѣждаетъ царя въ отсутствіи души въ общепринятомъ смыслѣ, неизвѣстный авторъ какъ разъ посвятилъ этому главному вопросу о душѣ. Далѣе, онъ постоянно къ нему возвращается» [1]).

По мнѣнію проф. Рисъ-Дэвидса, слѣдовательно, ученіе объ отсутствіи или непознаваемости души, какъ особой субстанціи, является основнымъ положеніемъ первоначальнаго буддизма.

Нѣсколько иного взгляда на этотъ вопросъ держится другой выдающійся знатокъ полійскаго канона, проф. Ольденбергъ. По его мнѣнію точкой отправленія древняго буддизма

---

[1]) Рисъ-Дэвидсъ, Буддизмъ (пер. подъ ред. проф. Ольденбурга), стр. 21—22.

былъ пессимистическій взглядъ на жизнь, выразившійся въ ученіи о четырехъ святыхъ истинахъ [1]). Но и онъ указываетъ, что отрицаніе души было существенною частью проповѣди Будды, причемъ отрицанія этого не слѣдуетъ понимать въ матеріалистическомъ смыслѣ, ибо съ такимъ же правомъ можно было бы сказать, что Будда отрицалъ также и бытіе тѣла [2]). Если подъ душею разумѣть, въ брахманскомъ смыслѣ, истинное бытіе и вѣчную жизнь, то она не можетъ имѣть ничего общаго съ преходящимъ міромъ явленій [3]). Въ чемъ заключается истинное, непроходящее, вѣчное бытіе — этотъ вопросъ Будда оставилъ открытымъ. Буддійское міровоззрѣніе разсматриваетъ, по мнѣнію этого ученаго, лишь міръ явленій, подчиненныхъ естественной необходимости; оно, слѣдовательно, сводится къ тому, что познаніе наше ограничено областью возможнаго опыта, гдѣ все подчинено закону причинности [4]).

Проф. Ольденбергъ указываетъ также и на то, что было бы большой ошибкою считать Будду за одну изъ тѣхъ непосредственныхъ натуръ, которыя больше чувствуютъ, чѣмъ мыслятъ, и могутъ проповѣдывать свое ученіе лишь въ конкретныхъ образахъ. «Мышленіе его было воспитано на развитыхъ метафизическихъ умозрѣніяхъ, онъ раздѣлялъ стремленіе къ отвлеченному мышленію, къ обобщеніямъ, классификаціямъ и схемамъ научнаго мышленія — стремленіе, которое лежитъ въ крови индійскаго народа. Какъ основателя религіознаго ученія, его, въ этомъ смыслѣ, гораздо менѣе можно сравнивать съ Основателемъ христіанства, чѣмъ, напримѣръ, съ Оригеномъ» [5]). Неясность многихъ сторонъ проповѣди Будды, Ольденбергъ объясняетъ его нежеланіемъ заниматься разсмотрѣніемъ сущности бытія и конечныхъ его принциповъ. Это молчаніе въ отвѣтъ на вопросы метафизическіе, разрѣшеніемъ которыхъ занимались философскія системы предшественниковъ буддизма, можетъ многимъ показаться слабою стороною его ученія. Проф. Ольден-

---

[1]) Cp. Buddha, 2-ое изд., стр. 241.
[2]) Ibid. стр. 274.
[3]) Ibid. стр. 232.
[4]) Ibid. стр. 269 и слѣд., 285 и слѣд., 299 и др.
[5]) Ibid., стр. 194 и слѣд.

бергъ полагаетъ, что равнодушіе къ метафизическимъ вопросамъ проистекало въ буддизмѣ оттого, что онъ интересовался исключительно вопросомъ о скорбности бытія, о спасеніи, и не придавалъ значенія тому, что къ этому вопросу прямого отношенія не имѣетъ [1]). Но если бы таково было дѣйствительное намѣреніе Будды, то становится совершенно непонятнымъ, зачѣмъ съ такой рѣшительностью отрицалъ онъ существованіе (т. е., собственно, познаваемость существованія) Бога и души, и отсутствіе истиннаго, не кажущагося, не являющагося только бытія какъ въ человѣкѣ, такъ и въ вещахъ. Какъ уже было упомянуто, первоначальный буддизмъ отрицалъ существованіе Бога и истиннаго бытія, не потому что эти вопросы его не интересовали, а потому, что стоя на критической точкѣ зрѣнія, считалъ ихъ недоступными для познанія. При этомъ отрицаніе существованія Бога и души Буддою слѣдуетъ понимать, какъ направленное противъ тѣхъ, которые утверждали, что Богъ и душа могутъ быть объектами истиннаго знанія. Будда былъ такъ же далекъ отъ индійскихъ матеріалистовъ (чарваковъ), какъ и отъ индійскихъ монотеистовъ *(içvaravādin)* и пантеистовъ (ве-

[1]) Ibid., 3-е изд., стр. 236. Представленіе о „пустотѣ“ всего сущаго, какъ основномъ положеніи Будды, проф. Ольденбергъ считаетъ измышленіемъ позднѣйшихъ временъ (Speculationen später Jahrhundrte, 2-ое изд., стр. 229,— разумѣются, вѣроятно, школы мадъямиковъ и іогачаровъ). Онъ утверждаетъ, что Будда отрицалъ истинное бытіе въ мірѣ явленій только потому, что не видѣлъ въ жизни ничего, кромѣ страданія. Между тѣмъ, изъ его же изложенія выходитъ, что буддійскій пессимизмъ тѣсно связанъ съ представленіемъ о несубстанціальности всякаго, познаваемаго нами, бытія. Истинная радость можетъ быть только въ истинномъ, вѣчномъ бытіи. Если этого бытія нѣтъ, или оно познанію не доступно, то не можетъ быть и истинной радости, безцѣльны и разсужденія о жизни вѣчной. Разъ буддійское ученіе о скорбности бытія имѣетъ такое содержаніе, то безполезно спорить о томъ, которое изъ двухъ представленій является исходной точкой для буддизма, такъ какъ одно заключается въ другомъ; позднѣйшіе теоретики буддизма, мадъямики и іогачары, имѣли полное право видѣть сущность буддизма въ ученіи о „пустотѣ“, т. е. о томъ, что какъ наша внутренняя жизнь, такъ и внѣшніе объекты не представляютъ собою истиннаго бытія (ученіе о т. наз. „не-я“) и изъ него уже выводить и т. наз. пессимизмъ. Что подъ этимъ терминомъ въ буддизмѣ слѣдуетъ понимать нѣчто отличающееся отъ современнаго его значенія признаетъ и Ольденбергъ (ср. стр. 238—9). По вопросу о древности ученія о пустотѣ ср. Kern, Manual стр. 50 и 122—3, ср. также Schrader, Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Buddhas und Mahaviras, стр. 4, гдѣ обращено должное вниманіе на то, что скорбь (*dukkham*) и невѣчность (*aniccam*) являются для буддистовъ синонимами.

дантистовъ), и въ этомъ смыслѣ его направленіе можно назвать критическимъ.

Таковъ, въ сущности, взглядъ Барта[1]) на теоретическую основу первоначальнаго буддизма. «Его (Будды) проповѣдь,— говоритъ онъ, — имѣетъ совершенно свѣтскій характеръ, и такъ какъ онъ вовсе не признаетъ существованіе Бога, отъ котораго зависѣлъ бы человѣкъ, то ученіе его есть совершенный атеизмъ. Что-же касается до его метафизики, то онаимѣетъ преимущественно отрицательный характеръ. Онъ не занимается вопросомъ о началѣ вещей, онъ смотритъ на нихъ такъ, какъ онѣ являются, и какъ кажутся существующими. Задача, къ которой онъ постоянно возвращается въ своихъ проповѣдяхъ не есть вопросъ о существованіи вещей въ себѣ, но объ ихъ явленіяхъ».

Проф. Васильевъ обращаетъ вниманіе на знаменательное заявленіе, сдѣланное на второмъ буддійскомъ соборѣ въ Вайшали, собравшемся послѣ смерти Учителя для того, чтобы произвести судъ по поводу несогласій, возникшихъ среди общины. Тамъ было высказано мнѣніе, что только то есть истинное ученіе Будды, что не противорѣчитъ здравому смыслу. «Этимъ, — говоритъ проф. Васильевъ, — буддизмъ далъ себѣ право перемѣнять идеи, по мѣрѣ развитія логическаго и критическаго мышленія».

Можно было-бы увеличить количество ссылокъ на сочиненія европейскихъ изслѣдователей буддизма, въ доказательство того, что различныя формулировки буддійскаго міровоззрѣнія согласуются съ критической точкой зрѣнія на міръ и познаніе, если только понимать неизбѣжные атеизмъ, нигилизмъ и пессимизмъ въ томъ смыслѣ, какъ указано нами выше. Но мы ограничимся указаніемъ на весьма характерное мѣсто въ одной изъ проповѣдей Будды, изъ котораго ясно, что онъ разумѣлъ подъ отрицаніемъ души и отрицаніемъ Бога. Онъ не считаетъ возможнымъ замѣнить эти понятія чѣмъ-либо болѣе опредѣленнымъ, а относится къ нимъ отрицательно лишь потому, что это понятія метафизическія, догматическія построенія отвлеченнаго мышленія (*diṭṭhigatāni*), опре-

[1]) Les religions de l'Inde, стр. 67.

дѣленіе вещей неопредѣлимыхъ (*avyākatāni*). Въ одной изъ проповѣдей [1]) Будда перечисляетъ современныя ему метафизическія догматическія ученія, и раздѣляетъ ихъ на два главныхъ класса, въ каждомъ изъ которыхъ онъ насчитываетъ пять подраздѣленій. Въ первый классъ помѣщены тѣ, которые дѣлаютъ теоретическія построенія относительно начала всѣхъ вещей; во-второй тѣ, которые дѣлаютъ такіе же построенія относительно конца всѣхъ вещей. Первые подраздѣляются: 1) на тѣхъ, которые учили о вѣчности какъ души, такъ и міра; 2) на тѣхъ, которые признавали вѣчными или единаго Бога, или многихъ боговъ, или, вообще, все духовное; 3) тѣхъ, которые занимались вопросомъ о конечности или безконечности пространства; 4) тѣхъ, которые принципіально избѣгали разрѣшать философскіе вопросы, и, наконецъ, 5) на тѣхъ, которые утверждали, что міръ произошелъ случайно.

Второй классъ подраздѣлялся также на пять отдѣловъ. Къ первому принадлежали тѣ, которые утверждали, что душа, послѣ смерти тѣла, продолжаетъ жить сознательною жизнью; ко второму тѣ, которые утверждали, что душа, послѣ смерти тѣла, живетъ безсознательною жизнью. Къ третьему тѣ, которые утверждаютъ, что душа, послѣ смерти тѣла, живетъ, но ее нельзя назвать ни сознательною, ни безсознательною. Къ четвертому тѣ, которые утверждали, что со смертью всякаго существа совершенно прекращается какое-бы то ни было дальнѣйшее бытіе. Наконецъ, къ пятому тѣ, которые утверждали, что спасеніе (вѣчная жизнь, нирвана,) можетъ быть достигнуто и въ этой жизни, путемъ-ли удовлетворенія всѣхъ чувствительныхъ желаній или путемъ экстатическаго мышленія.

Несмотря на нѣкоторую искусственность этой классификаціи, не можетъ быть никакого сомнѣнія относительно общей ея тенденціи: всякія теоретическія построенія относительно начала всѣхъ вещей, равно какъ и относительно ихъ конца, несовмѣстимы съ ученіемъ Будды. Ученіе о существованіи единаго Бога, о вѣчности міра, о существованіи вѣчной души, равно какъ и ученіе о прекращеніи всякой жизни со смертью тѣла,—политеизмъ, такъ же какъ и монотеизмъ, равно и матеріализмъ — всѣ эти теоріи,

[1]) Ср. *Brahmajālasutta*, стр. 29. Ср. Schrader, op. cit. стр. 8.

имѣвшія своихъ представителей въ его время, Будда объявляетъ враждебными своему ученію,—тѣми, противъ которыхъ оно направлено. Но этого вовсе не слѣдуетъ понимать, вмѣстѣ съ Ольденбергомъ, въ томъ смыслѣ, что Будда совершенно старался избѣгать разсужденій объ отвлеченныхъ матеріяхъ и интересовался лишь исключительно проповѣдью добра и пути къ спасенію. Напротивъ, тѣхъ, которые избѣгали давать отвѣты на эти вопросы, которые по разнымъ причинамъ уклонялись отъ философскихъ диспутовъ, онъ, наравнѣ съ метафизиками и догматиками, считаетъ противниками своего ученія. Такимъ образомъ, догматизмъ, также какъ и скептицизмъ, были чужды первоначальному буддизму, отъ нихъ Будда предостерегалъ своихъ послѣдователей. Въ этомъ смыслѣ его точка зрѣнія можетъ быть названа критическою. Въ первоначальномъ буддизмѣ мы, во всякомъ случаѣ, не имѣемъ ничего похожаго на научно разработанную философскую систему. Такъ же какъ упанишады заключаютъ въ себѣ несистематическую, интуитивную попытку объяснить мірозданіе въ смыслѣ пантеизма, такъ же и первоначальный буддизмъ представляетъ собой несистематическую попытку критическаго взгляда на міръ и познаніе. Научную разработку оба противоположные взгляда получили въ позднѣйшемъ буддизмѣ (въ махаянѣ), изъ рукъ Дигнаги и Дармакирти, и въ обновленномъ брахманизмѣ, изъ рукъ Шанкары. Въ этомъ мѣстѣ мы только хотѣли указать на то, что если Дигнага и Дармакирти выработали, исходя изъ ученія самого Будды, критическую теорію познанія, то и въ нашихъ свѣдѣніяхъ о первоначальномъ буддизмѣ, имѣется для того много опорныхъ точекъ [1]).

---

[1]) Взглядъ на первоначальный буддизмъ какъ на критическое отношеніе къ нашему познанію, находитъ себѣ подтвержденіе и въ новѣйшихъ работахъ, см. L. de la Vallée Poussin, Journal Asiatique, Sept. et Oct. 1902, стр. 239—245, и, главнымъ образомъ, въ уже цитированной работѣ F. O. Schrader „Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahaviras und Buddhas“. Ср. въ особенности стр. 4—6, 39—40, 51. На стр. 40 Schrader прямо говоритъ, что основной точкой зрѣнія Будды былъ трансцендентализмъ, т. е. критическій идеализмъ.

Значеніе Махаяны въ развитіи буддійской философіи.

Если такимъ образомъ тенденція первоначальнаго буддизма была явно враждебна всякому догматизму, то научную обработку получилъ этотъ основной взглядъ въ позднѣйшую эпоху, въ эпоху расцвѣта такъ называемой махаяны.

Вопросъ объ отношеніи махаяны къ первоначальному буддизму и до сихъ поръ представляетъ извѣстнаго рода камень преткновенія для изслѣдователей буддизма. Максъ Мюллеръ прямо говоритъ, что для него это величайшая загадка [1]). Наилучшимъ, въ настоящее время, рѣшеніемъ вопроса является теорія индійскаго ученаго, проф. Р. Г. Бандаркара, высказанная имъ въ небольшой, но весьма содержательной статьѣ, въ которой онъ дѣлаетъ попытку перестроить всю хронологію древнѣйшей исторіи Индіи [2]). Бандаркаръ ставитъ въ связь переходъ отъ хинаяны къ махаянѣ съ событіями политической исторіи Индіи. Расцвѣтъ махаяны совпадаетъ съ расцвѣтомъ индійской образованности вообще [3]). Величайшій поэтъ Индіи, Калидаса, и величайшій философъ буддизма—Дигнага—были современниками. Этому періоду расцвѣта, который продолжается приблизительно съ V до X в. по Р. Х., предшествовалъ періодъ упадка, во время котораго сѣверо-западная часть Индостанскаго полуострова была наводнена иноземными завоевателями. Періодъ процвѣтанія индійскаго средневѣковаго образованія является, такимъ образомъ, своего рода возрожденіемъ.

Теорія перерыва въ развитіи индійской культуры и послѣдовавшаго затѣмъ возрожденія была впервые высказана М. Мюллеромъ, въ его извѣстномъ сочиненіи: «Чему учитъ насъ Индія». Знаменитый ученый высказалъ ее въ довольно крайней формѣ. Онъ относилъ начало почти всѣхъ родовъ искусственной поэзіи и наукъ, процвѣтавшихъ въ Индіи, къ эпохѣ возрожденія, при чемъ эпоха предшествующая не имѣла, по его мнѣнію, даже на-

---

[1]) См. Sacred Books, т. XLIX, ч. II, стр. IX.

[2]) A peep into the early history of India, Bombay, 1900.

[3]) Мы здѣсь не имѣемъ въ виду всѣхъ сторонъ ученія махаяны, а исключительно лишь то обстоятельство, что среди махаянистовъ появились ученые, создавшіе буддійскую теорію познанія. Появленіе этихъ ученыхъ совпало съ общимъ расцвѣтомъ индійской образованности, съ классической эпохой индійской поэзіи и науки.

чатковъ этихъ литературныхъ родовъ. Проф. Бюлеръ [1]) совершенно разбилъ теорію М. Мюллера, путемъ детальнаго разбора нѣсколькихъ поэтическихъ произведеній, сохранившихся на датированныхъ надписяхъ. Послѣ этого не могло уже оставаться не малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что уже въ первые вѣка нашей эры, задолго до предполагаемаго возрожденія, индійская искусственная поэзія находилась на высокой степени развитія. Получалась картина послѣдовательнаго развитія, и не было перерыва. Подъ вліяніемъ неопровержимыхъ фактовъ, приведенныхъ Бюлеромъ, теорія возрожденія была на нѣкоторое время заброшена, но, въ настоящее время, Бандаркаръ, на основаніи остроумныхъ сопоставленій новѣйшихъ эпиграфическихъ и нумизматическихъ данныхъ, возвращается къ ней, и представляетъ ее въ нѣсколько измѣненномъ видѣ.

По его мнѣнію, въ развитіи индійской, или, какъ онъ выражается, брахманской культуры не было абсолютнаго перерыва. Были лишь неблагопріятныя обстоятельства, нашествія иноплеменныхъ завоевателей, которыя мѣшали ея развитію. Въ исторіи Востока, такъ же какъ и во всякой исторіи, чужеземное вліяніе дѣйствовало угнетающимъ, задерживающимъ образомъ на развитіе національной культуры. Когда иноплеменная власть была сброшена, воцарилась могущественная національная династія Гупта, которая покровительствовала роднымъ наукѣ и поэзіи, и, такимъ образомъ, вызвала расцвѣтъ индійской образованности. Съ этимъ расцвѣтомъ совпала и эпоха великихъ учителей махаяны, отъ Арьясанги до Дармакирти включительно. Имъ и обязанъ буддизмъ научной разработкой своей философіи.

Къ теоріи проф. Бандаркара необходимо внести поправку. По его изложенію выходитъ, что періодъ упадка брахманской культуры совпалъ съ процвѣтаніемъ буддійской, и, наоборотъ, возрожденіе брахманизма имѣло своимъ послѣдствіемъ упадокъ и конечное исчезновеніе буддизма на почвѣ Индіи. Проф. Бандаркаръ приписываетъ возрожденіе брахманской культуры всецѣло тому обстоятельству, что до воцаренія династіи Гупта въ

[1]) Die indischen Inschriften u. das Alter der indischen Kunstpoesie. Wien 1890.

IV в. по Р. Х. не было въ Индіи могущественныхъ національныхъ правителей, которые бы покровительствовали спеціально брахманской образованности. «Упадокъ предшествующаго періода», говоритъ онъ [1]), «вызывался не столько враждебностью чужеземныхъ правителей къ брахманизму, сколько популярностью первоначальнаго буддизма и литературы на народныхъ говорахъ. Пагубное вліяніе чужеземцевъ сказалось лишь въ томъ, что они не покровительствовали брахманской образованности такъ, какъ этого можно было ожидать отъ брахманскихъ императоровъ, и своими постоянными набѣгами мѣшали появленію таковыхъ». Такимъ образомъ, по мнѣнію проф. Бандаркара, оказывается, что судьба брахманизма и буддизма въ Индіи обусловливалась, главнымъ образомъ, произволомъ свѣтскихъ правителей. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, допустимо-ли вообще такое объясненіе крупныхъ историческихъ движеній, слѣдуетъ замѣтить, что оно явно противорѣчитъ общеизвѣстнымъ фактамъ. Буддизмъ и брахманизмъ въ одинаковой степени участвовали въ упадкѣ и послѣдующемъ процвѣтаніи индійской образованности и въ одинаковой степени пользовались покровительствомъ свѣтскихъ правителей. Ашока Великій былъ буддистомъ, но относился ко всѣмъ религіямъ съ большой вѣротерпимостью и предписывалъ такое же отношеніе всѣмъ своимъ подданнымъ. Династія Андра на югѣ, извѣстна одинаковымъ покровительствомъ буддистамъ и брахманистамъ, въ одно и то же время. Династія Гупта исповѣдывала брахманизмъ, но это еще не значитъ, чтобы она исключительно ему покровительствовала, и еще менѣе значитъ, чтобы она пренебрегала буддизмомъ или преслѣдовала его. Вѣротерпимость въ то время, повидимому, была полная. Цари интересовались религіозными и научными спорами, ни чуть не предрѣшая заранѣе ихъ исхода, и щедро награждая побѣдителей. Въ числѣ «девяти жемчужинъ» индійской литературы, украшавшихъ тронъ царя Викрамадитьи были и буддисты. Могущественный царь Харшавардана, которому такъ много обязаны индійскія наука и искусство, былъ буддистомъ [2]). О его широкой вѣротерпимости и равномъ покро-

[1]) Op. cit. стр. 53.

[2]) Таковымъ считаютъ его китайскіе паломники, ср. Kern, Manual, стр. 131.

вительствѣ всѣмъ религіямъ свидѣтельствуетъ его придворный поэтъ Бана, во введеніи къ поэтическому его жизнеописанію. То, что Бандаркаръ называетъ возрожденіемъ брахманизма, было въ дѣйствительности возрожденіемъ индійской образованности, въ которомъ буддисты и брахманисты участвовали, во всякомъ случаѣ, равноправно [1]). Лучшій лексикографъ того времени, Амарасинха, былъ буддистомъ. Лучшіе грамматики, Бартрихари и Чандрагоминъ, были также буддистами. Величайшіе философы, Дигнага и Дармакирти, подъ вліяніемъ которыхъ, какъ мы надѣемся показать въ настоящемъ сочиненіи, создалась вся научная индійская философія, были буддистами. Буддисты также приняли видное участіе въ разработкѣ теоріи поэзіи. Чандрагоминъ и другіе извѣстны какъ составители учебниковъ по теоріи поэзіи.

Тараната считаетъ, что эпоха Арьясанги и Васубанду была временемъ наивысшаго расцвѣта буддизма въ Индіи. Эпоха эта—V и VI в. по Р. Х.—по времени совпала съ расцвѣтомъ брахманизма. Тотъ же авторъ говоритъ, что въ VII вѣкѣ, при Дармакирти, буддизмъ уже явно клонился къ упадку. Дѣйствительно, буддизмъ въ послѣдующую эпоху долженъ былъ постепенно уступить свое мѣсто брахманизму. Но нельзя сказать, чтобы и брахманская образованность послѣ VII в. продолжала развиваться. Отдѣльныя отрасли литературы имѣютъ видныхъ представителей, но они далеко не равняются тѣмъ, которыхъ создала предшествующая эпоха. Это особенно ясно видно на судьбахъ индійской философіи. Шанкара и Кумарила, величайшіе брахманскія философы, были почти современниками Дармакирти. Они преобразовали брахманскую философію подъ вліяніемъ импульса, даннаго великимъ буддистомъ, но послѣ нихъ брахманская философія уже не развивалась, а замкнулась въ пустую ученость и безжизненную схоластику. XI-ый вѣкъ даетъ намъ такого типическаго представителя этой эпохи, какъ Вачаспати-мишру. Онъ, съ одинаковою ученостью, берется защищать и оправдывать любую философскую систему. Ученость для него гораздо дороже истины. Въ классическую же эпоху индійской образованности, буддизмъ выставилъ не менѣе выдающихся уче-

[1]) Ср. Kern, Der Buddhismus, II, стр. 516.

ныхъ, чѣмъ брахманизмъ, въ нѣкоторыхъ отрасляхъ преобладали брахманисты, въ другихъ—буддисты. Къ послѣднимъ относится въ особенности философія.

Дармакирти.

Дармакирти принадлежитъ къ числу такъ наз. «шести украшеній» буддійскаго ученія въ эпоху махаяны, вмѣстѣ съ Нагарджуной, Арьядевой, Арьясангой, Васубанду и Дигнагой. Тараната говоритъ, что названіе шести украшеній было придано этимъ лицамъ въ Тибетѣ, а въ Индіи было неизвѣстно [1]). По времени Дармакирти является послѣднимъ изъ нихъ. Единогласныя свидѣтельства китайскихъ, тибетскихъ и индійскихъ источниковъ позволяютъ отнести время его жизни къ VII в. по Р. Х. [2]).

---

[1]) См. перев. Васильева, стр. 6.

[2]) Ср. И. П. Минаевъ, во введеніи къ изд. „Посланія къ Ученику", З. В. О. И. Р. А. О., т. 4, стр. 29 и слѣд., K. B. Pathak, *Dharmakirti and Çaṃkarācārya*, J. B. R. A. S., 18, стр. 88 и слѣд.; его же The position of *Kumārila* in Digambara-Jaina litterature, Trans. IX Congress of orientalists, Aryan Section, стр. 213. Послѣ этихъ работъ нѣкоторое сомнѣніе продолжалъ возбуждать тотъ фактъ, что Субанду косвенно намекаетъ на существованіе трактата Дармакирти по теоріи поэзіи. Теперь это сомнѣніе слѣдуетъ считать окончательно уничтоженнымъ, благодаря превосходной работѣ Sylvain Lévi, La date de Candragomine, Bulletin de l'école française de l' Extrême Orient, вып. VI, стр. 152. Мы позволимъ лишь себѣ не согласиться съ многоуважаемымъ профессоромъ относительно необходимости замѣны слова *saṃgati* словомъ *saṃgīti*, такъ какъ первое слово даетъ столь же хорошій, если не лучшій смыслъ: „буддійское ученіе украшалось (сочиненіями, носившими названіе) *alaṃkāra*, подобно тому какъ *Vāsavadattā* была убрана драгоцѣнными украшеніями". Работа Lévi подтверждаетъ извѣстіе Таранаты о томъ, что Чандрагоминъ и Дармакирти были современниками (ср. пер. Васильева, стр. 162 и 174). Принимая во вниманіе, что Чандрагоминъ былъ уже знаменитъ, когда карьера Дармакирти еще только начиналась, (ibid стр. 181, Минаевъ, стр. 30) слѣдуетъ заключить что послѣдній былъ младшимъ современникомъ перваго. Въ такомъ случаѣ его придется отнести ко второй половинѣ и къ концу VII в., а это, въ свою очередь, придаетъ вѣроятность извѣстіямъ Таранаты о томъ, что онъ былъ современникомъ Кумарилы и Шанкары. Ср. Kern, Manual, стр. 130. Слова И-дзина (Минаевъ, стр. 22) можно понимать въ томъ смыслѣ, что по крайней мѣрѣ, нѣкоторые изъ учителей третьей группы были современниками китайскаго путешественника. Ко времени царя Сронг-цангамбо (Тараната, 183), согласно этому, могли относиться только юные годы Дармакирти.

Опуская всѣ подробности сказочнаго характера, разсказъ Таранаты о Дармакирти сводится къ слѣдующему.

Дармакирти происходилъ, какъ и многіе другіе знаменитости позднѣйшаго буддизма, изъ брахманской семьи. Онъ былъ уроженцемъ Юга Индіи. Съ малолѣтства обнаруживая необыкновенныя способности, онъ рано усвоилъ себѣ разныя стороны брахманской духовной и свѣтской учености. Почувствовавъ влеченіе къ буддизму, онъ сначала сдѣлался свѣтскимъ приверженцемъ этой религіи, а затѣмъ принялъ постриженіе отъ учителя Дармапалы. Этотъ Дармапала былъ самъ ученикомъ Дигнаги и одно время настоятелемъ монастыря въ. Наландѣ [1]). Несмотря на то, что Дармакирти въ это время уже изучилъ немало сочиненій по логикѣ, онъ тѣмъ не менѣе, пожелалъ продолжать свое образованіе подъ руководствомъ другого ученика Дигнаги, Ишварасены. Интересно извѣстіе Таранаты о томъ, что Дармакирти скоро превзошелъ своихъ учителей въ пониманіи философскихъ сочиненій Дигнаги. Ишварасена при этомъ, будто бы, обрадовался проницательности своего ученика, и посовѣтывалъ ему написать толкованіе на сочиненія своего учителя. Извѣстіе это интересно въ томъ отношеніи, что нѣкоторыя стороны ученія Дигнаги, какъ, напримѣръ, ученіе о воспріятіи внѣшнихъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ, и о схематизмѣ нашего ума, представляютъ дѣйствительно весьма значительныя трудности для пониманія и доступны были вѣроятно далеко не всякому ученому, хотя бы и посвятившему себя спеціально изученію философскихъ вопросовъ. Отвлеченная мысль тутъ уходитъ такъ далеко отъ взглядовъ обыденнаго реализма, что для того, чтобы слѣдовать за ней, требовалось, кромѣ спеціальной эрудиціи, еще и особое дарованіе.

Не придавая извѣстію Таранаты бо̀льшаго значенія, чѣмъ оно заслуживаетъ, нельзя не замѣтить, что оно само по себѣ очень вѣроятно. Самъ Дармакирти, какъ увидимъ ниже, горько жаловался на невозможность сообщить своимъ послѣдователямъ точный смыслъ своего ученія и даже прямо отчаявался въ томъ, что оно его переживетъ [2]).

[1]) Васильевъ, Буддизмъ, III стр. 163.

[2]) См. ниже, стр. XXVIII—XXIX.

Дармакирти, повидимому, не пренебрегалъ ничѣмъ, чтобы пополнить свое образованіе уже и въ зрѣломъ возрастѣ. Для успѣшности публичныхъ диспутовъ ему важно было хорошо знать философскія системы, противоположныя буддійской, чтобы быть готовымъ на всякое возраженіе; для этого онъ, скрывая свою личность, поступилъ ученикомъ къ одному весьма знаменитому брахманскому учителю на югѣ Индіи. Этотъ пріемъ былъ обычнымъ въ древней Индіи и объяснялся невозможностью иначе познакомиться съ тѣми системами, противъ которыхъ приходилось бороться въ публичныхъ диспутахъ. Въ Индіи и до сего времени знанію, пріобрѣтаемому изъ устъ учителя, придается гораздо больше значенія, чѣмъ книжной учености. Ознакомленіе съ сочиненіями чужой секты представляло большія затрудненія, какъ потому, что количество рукописей было невелико, такъ и потому, что каждая религіозная община ревниво оберегала свое достояніе отъ посторонникъ. Мы поэтому встрѣчаемся довольно часто съ извѣстіями и легендами, разсказывающими, какъ буддистъ, скрывая свою личность, проникалъ въ брахманскую школу для изученія враждебной системы, и, наоборотъ, брахманы проникали къ буддистамъ. Тараната разсказываетъ, что Дармакирти, скрывая свою личность, былъ одно время ученикомъ у Кумарилы[1]).

Вся остальная жизнь Дармакирти, по окончаніи его образованія, прошла въ путешествіяхъ, философскихъ диспутахъ и проповѣдяхъ, въ цѣляхъ распространенія и поддержанія родной религіи. То была обыкновенная жизнь индійскаго ученаго, въ средніе вѣка индійской образованности, жизнь, главныя черты которой сохранились и до нашего времени. По окончаніи образо-

---

[1]) Васильевъ и Шифнеръ переводятъ это имя съ Тибетскаго Кумарила (веселящій юноша). По опредѣленію K. B. Pathak Кумарила жилъ нѣсколько позднѣе Дармакирти, въ началѣ VIII в., ср. J. B. R. A. S., XVIII, стр. 213. Тараната говоритъ, что Дармакирти впослѣдствіи состязался съ Батта-ачарьей вторымъ, см. пер. Васильева, стр. 180. Равнымъ образомъ, по словамъ того же историка, Дармакирти состязался съ нѣсколькими перерожденіями Шанкара-ачарьи. Понятно, что только во второмъ Батта-ачарьѣ и въ послѣднемъ Шанкара-ачарьѣ (ibid стр. 183) можно видѣть дѣйствительныхъ Кумарилу и Шанкару, съ которыми, быть можетъ, Дармакирти пришлось состязаться на склонѣ дней. Другія же лица названы перерожденіями знаменитыхъ брахмановъ, по общеупотребительному въ Индіи пріему.

ванія поэтъ, ученый, философъ покидаетъ родной домъ, и странствуетъ переходя отъ двора одного царя къ другому, изъ одного монастыря въ другой, появляясь при дворѣ царей извѣстныхъ своимъ покровительствомъ наукѣ, въ монастыряхъ славящихся ученостью своихъ монаховъ и святостью ихъ жизни. Вездѣ онъ старается принять участіе въ научныхъ состязаніяхъ, или состязается съ мѣстными поэтами и учеными, въ поэтическомъ искусствѣ, въ знаніи теоріи поэзіи, философіи и діалектикѣ. Для свѣтскаго ученаго и поэта удачный исходъ диспута открывалъ доступъ къ царскимъ милостямъ, къ наслѣдственной должности придворнаго ученаго или поэта-лауреата [1]). Монахъ же такимъ путемъ распространялъ свою религію, пріобрѣталъ приверженцевъ свѣтскихъ и духовныхъ, а царскія милости, въ видѣ дарованія земель и доходовъ съ нихъ, сыпались въ этомъ случаѣ на монастырскія общины.

Древняя Индія, до знакомства съ мусульманствомъ, была страной широкой вѣротерпимости и совершенной свободы совѣсти. Судьба религіи рѣшалась тамъ главнымъ образомъ успѣхомъ проповѣди, никѣмъ не стѣсняемой. Борьба религій между собой выражалась въ открытыхъ, часто торжественныхъ, философскихъ диспутахъ. Проф. Васильевъ въ слѣдующихъ словахъ передаетъ впечатлѣніе, полученное имъ отъ изученія тибетскихъ историковъ индійскаго буддизма: «въ Индіи мы не видимъ, чтобы народъ и правительство были постоянны въ своихъ религіозныхъ привязанностяхъ; для нихъ только та религія признается господствующей, жрецы которой умѣли доказать ея превосходство. Если явится кто-нибудь и станетъ проповѣдывать совершенно неизвѣстныя дотолѣ идеи, ихъ не будутъ чуждаться и преслѣдовать безъ всякаго суда; напротивъ, охотно будутъ признавать ихъ, если проповѣдникъ этихъ идей удовлетворитъ всѣмъ возраженіямъ и опровергнетъ старыя теоріи. Воздвигали арену состязанія, выбирали судей и при спорѣ присутствовали постоянно цари, вельможи и народъ; опредѣляли заранѣе, независимо отъ царской награды, какой долженъ былъ быть результатъ спора. Если спорили только два лица, то иногда

[1]) Ср. Bühler, *Vikramānkadevacaritam*, стр. 17.

побѣжденный долженъ былъ лишать себя жизни—бросаться въ рѣку, или со скалы, или сдѣлаться рабомъ побѣдителя, перейти въ его вѣру. Если то было лицо, пользовавшееся уваженіемъ, напримѣръ, достигшее званія въ родѣ государева учителя, и слѣдовательно, обладавшее огромнымъ состояніемъ, то имущество его отдавалось часто бѣдняку въ лохмотьяхъ, который съумѣлъ его оспорить. Понятно, что эти выгоды были большой приманкой для того, чтобы направить честолюбіе индійцевъ въ эту сторону. Но всего чаще мы видимъ (особливо впослѣдствіи), что споръ не ограничивался личностями; въ немъ принимали участіе цѣлые монастыри, которые вслѣдствіе неудачи могли исчезнуть вдругъ послѣ продолжительнаго существованія. Какъ видно, право краснорѣчія и логическихъ доказательствъ было до такой степени неоспоримо въ Индіи, что никто не смѣлъ уклониться отъ вызова на споръ» [1]).

Дармакирти началъ свою проповѣдническую и ученую дѣятельность, какъ разсказываетъ Таранатa, на Югѣ. Здѣсь, въ царствѣ Дравали, онъ вступилъ въ споръ съ представителями разныхъ брахманскихъ ученій и джайновъ, и побѣдилъ ихъ въ нѣсколькихъ диспутахъ. Результатомъ было то, что буддійскія школы, которыя въ этой мѣстности къ тому времени находились въ сильномъ упадкѣ [2]), были вновь возстановлены. Послѣ этого Дармакирти жилъ нѣкоторое время въ уединеніи, въ лѣсу, предаваясь сосредоточенному размышленію. Очевидно, къ этому времени слава о немъ уже распространилась, такъ какъ онъ былъ вызванъ учеными монастыря Наланда, для участія въ большомъ диспутѣ въ Бенаресѣ, въ присутствіи царя, съ однимъ знаменитымъ брахманскимъ проповѣдникомъ. Одержавъ надъ нимъ блестящую побѣду, Дармакирти обратилъ тутъ же въ буддизмъ большое количество народа.

Послѣ этого онъ оставался нѣкоторое время въ Магадѣ, гдѣ продолжалъ учительскую и проповѣдническую дѣятельность съ большимъ успѣхомъ. Тогда, говоритъ Таранатa, звучная слава о немъ разнеслась по всей землѣ. Изъ Магады Дармакирти

---

[1]) Васильевъ, Буддизмъ I, стр. 67—68.

[2]) Ср. съ этимъ извѣстіе объ упадкѣ буддизма въ эту эпоху на югѣ Индіи, у R. G. Bhandarkar. Early history of Dekkan, 2-е изд., стр. 59.

перенесъ свою дѣятельность опять на Югъ, въ глубь горъ Виндья, гдѣ ему удалось снискать расположеніе царя Утпуллапушпы; послѣдній построилъ подъ его вліяніемъ много буддійскихъ монастырей. Въ одномъ изъ нихъ поселился Дармакирти и занялся тамъ сочиненіемъ тѣхъ семи логическихъ трактатовъ, которые и до сихъ поръ составляютъ теоретическую основу буддійской философіи и теоріи познанія. Дармакирти дѣйствовалъ еще на Западѣ, въ Гузератѣ; и, наконецъ, умеръ на крайнемъ Востокѣ Индійскаго материка, въ царствѣ Калинга. На Сѣверѣ, въ Кашемирѣ и Непалѣ, онъ, повидимому, не былъ; по крайней мѣрѣ, Таранатa разсказываетъ, что его діалектическіе пріемы и философское ученіе были распространены въ Кашемирѣ двумя учениками, кашемирцами, пришедшими къ нему учиться въ Бенаресъ.

Хотя, какъ свидѣтельствуетъ Таранатa, проповѣдь Дармакирти имѣла выдающійся успѣхъ, тѣмъ не менѣе, въ его время буддійская религія въ Индіи явно клонилась къ упадку. Успѣхъ Дармакирти могъ лишь задержать, но не остановить этого процесса. Повидимому, онъ и самъ сознавалъ это; сознавалъ, что защищаемая имъ критическая точка зрѣнія на міръ и познаніе никогда не будетъ въ состояніи достигнуть популярности въ народныхъ массахъ. Массы явно переходили на сторону политеизма и связаннаго съ нимъ жертвеннаго культа, или на сторону пантеистическаго единобожія. Не мало способствовало этому повороту и то обстоятельство, что два послѣднихъ направленія имѣли, какъ разъ въ эту эпоху, такихъ крайне энергичныхъ и одаренныхъ представителей, какъ Кумарилу и Шанкару. Исторія постепеннаго исчезновенія буддизма на индійской почвѣ вообще недостаточно выяснена. Вмѣстѣ съ прочими сторонами индійской образованности, буддійская религія и наука достигли высшей степени процвѣтанія въ періодъ времени отъ V до VII в., и какъ разъ время наивысшаго расцвѣта буддійской учености совпало съ начинавшимся упадкомъ этой религіи въ народныхъ массахъ. Фактическія данныя, свидѣтельствующія объ этомъ процессѣ, крайне скудны; тѣмъ цѣннѣе для насъ тѣ случаи, когда литературныя данныя позволяютъ живо представлять себѣ мысли, чувства и настроенія лучшихъ людей помянутой эпохи. Дармакирти жалуется на плохое пониманіе его системы современниками,

выражаетъ опасеніе, что она его не переживетъ. Въ его словахъ чувствуется горечь и досада на людей, не способныхъ взвѣсить его аргументы въ полномъ ихъ объемѣ. Онъ взываетъ къ мужеству и замыкается въ гордомъ сознаніи своего превосходства и презрѣніи къ окружающимъ. На такое настроеніе Дармакирти указываютъ слѣдующія дошедшія до насъ стихи его:

«Ученіе мое подобно океану, ему не найти достойныхъ адептовъ, вѣдь нѣтъ въ мірѣ такого существа, которое могло бы вмѣстить океанъ; глубина его не можетъ быть опредѣлена даже людьми большой умственной силы, и то, что въ немъ есть истинно цѣннаго, остается скрытымъ даже для того, кто изо всѣхъ силъ стремится узнать это. Подобно этому и основа моего ученія не можетъ быть понята даже людьми большого ума, такъ какъ она неопредѣлима (трансцендентальна), а истинное бытіе (вещь въ себѣ) въ немъ непознаваема. Какъ воды океана никому не передадутся, такъ и ученіе мое исчезнетъ вмѣстѣ со мною!» [1]).

«О чемъ только думалъ Творецъ міра, когда трудился надъ созданіемъ тѣла этой несравненной красавицы! Онъ потерялъ массу труда и долженъ былъ потратить неисчислимое количество того матеріала, изъ котораго онъ дѣлаетъ красоту. Мало того, въ людяхъ, которые раньше жили беззаботно, онъ разжегъ пламя вожделѣній. А и она, эта несравненная красавица, убита горемъ, такъ какъ никогда ей не найти жениха, который былъ бы ея достоинъ!» [2])

Здѣсь, подъ красавицей Дармакирти разумѣетъ созданную имъ систему, а подъ отсутствіемъ жениха — отсутствіе достойныхъ послѣдователей.

«Поэтъ Вальмики описываетъ, какъ обезьяны строили мостъ черезъ океанъ, посредствомъ камней. Поэтъ Вьяса, описываетъ, какъ то же самое совершилось посредствомъ стрѣлъ Арджуны; въ этомъ не усматриваютъ гиперболы (находятся люди, которые этому вѣрятъ). И вотъ, тѣ самые люди, которые

---

[1]) Заключительныя слова этихъ стиховъ переведены у Таранаты, см. пер. Васильева, стр. 185. Букв. переводъ см. у Якоби въ переводѣ *Dhvanyāloka*, стр. 135 отд. отт. Слова *anadhyavasita* и *adṛṣṭaparamārthatattva* содержатъ намеки на основные пункты теоріи познанія Дармакирти. Переводъ сдѣланъ свободно по смыслу.

[2]) Букв. переводъ у Якоби, ibid стр. 134.

въ такихъ басняхъ не хотятъ даже видѣть гиперболы, громко кричатъ объ ошибкахъ въ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ смыслъ и его словесное выраженіе уравновѣшены, какъ на вѣсахъ. Вотъ что значитъ высокое положеніе этихъ поэтовъ! Какъ передъ нимъ не преклониться!“ [1]).

Сочиненія Дармакирти.

Изъ сочиненій Дармакирти на первомъ планѣ стоятъ его семь логическихъ трактатовъ, являющихся, какъ упомянуто выше, основнымъ трудомъ для всей послѣдующей буддійской литературы по этому предмету. Главнѣйшее изъ нихъ имѣетъ форму добавленій и исправленій къ сочиненію Дигнаги „Объ источникахъ познанія“ [2]). Оно написано въ стихотворной формѣ и состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ. Стихи представляютъ собою лишь versus memoriales, въ которыхъ сжато указана основная мысль автора. Подробную мотивировку Дармакирти хотѣлъ изложить въ обширномъ толкованіи на свои стихи, но онъ успѣлъ составить его только для перваго отдѣла. Для остальныхъ трехъ отдѣловъ эта работа была исполнена его ученикомъ Девендрабудди [3]). По словамъ Таранаты, послѣдній составилъ свой трудъ еще при жизни учителя. При этомъ ему пришлось два раза его передѣлывать; но и въ третьей своей переработкѣ онъ не былъ вполнѣ одобренъ Дармакирти. Правда, въ немъ не было ошибокъ, былъ выясненъ прямой смыслъ словъ, но полный объемъ мыслей учителя все-таки не былъ раскрытъ.

2) Сочиненіе „О достовѣрности познанія“ [4])—также довольно объемистое сочиненіе въ стихахъ, на которое имѣется комментарій Дармоттары [5]).

---

[1]) Переведено по смыслу, ср. *Saduktikarṇāmṛta* 5,373. *Subhāṣitāv.*, стр. 48. См. также Aufrecht, Ind. Studien, т. XVI, стр. 206.

[2]) *Pramāṇavārtika*, Данжуръ, МДо, 95. О значеніи термина *vārtika* см. Kielhorn, Katyayana and Patanjali, Bombay, 1867, стр. 48.

[3]) Ibid, т. 95 и 96.

[4]) *Pramāṇaviniçcaya*, Данжуръ, МДо, т. 95,

[5]) См. ниже, стр. XXXV.

Остальныя сочиненія имѣютъ меньшій объемъ и представляютъ собой краткіе учебники на отдѣльные вопросы логики.

3) Краткій учебникъ логики [1]), переводъ коего, вмѣстѣ съ подробнымъ толкованіемъ Дармоттары, и печатается ниже.

4) Краткій учебникъ о логическомъ основаніи [2]).

5) Изслѣдованіе о логической связи [3]); къ нему объясненіе написано самимъ Дармакирти [4]).

6) Наставленіе о научныхъ диспутахъ [5]).

7) Объясненіе различія въ синтезѣ представленій [6]).

Объяснительная литература, посвященная истолкованію сочиненій Дармакирти, громадна. Въ одномъ Данжурѣ имѣется до десяти сочиненій, посвященныхъ лишь разъясненію перваго изъ нихъ; кромѣ того, въ Тибетѣ написано много оригинальныхъ сочиненій по этому предмету, и они продолжаютъ появляться вплоть до нашихъ дней.

Кромѣ логическихъ сочиненій, до насъ дошли въ тибетскихъ переводахъ два собранія гимновъ Дармакирти, изъ которыхъ одно посвящено Нирванѣ Будды [7]), а другое восхваленію мистическаго божества Дака [8]). Таранатa упоминаетъ, что Дармакирти занимался и мистическими (тантрійскими) ученіями, при чемъ учитель его не былъ буддистомъ [9]). Самъ онъ написалъ нѣсколько сочиненій въ духѣ мистицизма, изъ которыхъ три дошли до насъ въ тибетскихъ переводахъ [10]). Изъ раз-

---

1) Собств. „Капля логики“. *Nyāyabinduprakaraṇa*, Данжуръ, ibid.

2) *Hetubinduprakaraṇa*, Данжуръ, ibid.

3) *Sambandhaparīkṣāprakaraṇa*, ibid.

4) *Sambandhaparīkṣāvṛtti*, ibid.

5) *Codanānāmaprakaraṇa*, ibid.

6) *Tantrāntarasiddhi*, ibid. Сочиненіе это, повидимому, посвящено вопросу о томъ, какимъ образомъ синтезъ аппрегенсіи создаетъ различныя представленія изъ единичныхъ ощущеній. Чит. слѣдуетъ, по всей вѣроятности, *Santānāntarasiddhi*.

7) *Buddhanirvāṇastotra*, Данжуръ, Жудъ, т. 1.

8) *Çrīvajraḍākasya stavaḍaṇḍaka*, ibid. т. 12.

9) Переводъ Васильева, стр. 177.

10) Ср. Данжуръ. Жудъ, т. 51 и 63.

сказа Таранаты можно заключить, что Дармакирти интересовался мистицизмомъ въ сравнительно молодые годы, и впослѣдствіи имъ уже не занимался, отдавъ всѣ свои силы изученію логики и критической философіи.

Въ Данжурѣ имѣются еще два обширныхъ сочиненія Дармакирти. изъ коихъ одно посвящено толкованію на Винаясутру[1]), а другое толкованію на сочиненіе «Гирлянда Джатакъ», буддійскаго поэта Шуры[2]).

Сочиненіе Дармакирти по теоріи поэзіи, въ существованіе котораго долгое время вѣрили съ легкой руки Ф. Е. Голла, по всей вѣроятности, никогда не существовало[3]). Подобно всѣмъ ученымъ своего времени, и нашъ философъ, конечно, не былъ чуждъ высокому поэтическому стилю, выработанному индійской теоріей поэзіи. Объ этомъ онъ говоритъ самъ, въ стихахъ, которые сохранились у Таранаты[4]). Объ этомъ свидѣтельствуютъ также нѣсколько прекрасныхъ стихотвореній, дошедшихъ до насъ въ антологіяхъ[5]) и, повидимому, пользовавшихся большою извѣстностью въ Индіи. Нѣкоторыя изъ нихъ переведены выше.

Дармоттара.

О времени Дармоттары мы имѣемъ опредѣленное указаніе Таранаты. Онъ говоритъ, что во время царей Масуракшиты и Ванапалы, царствовавшихъ въ Бенгалѣ и центральной Индіи, послѣ царя Дармапалы, въ общей сложности 18 лѣтъ, жилъ, между прочими, діалектикъ Дармоттара; при этомъ онъ даетъ ему высокочтимый титулъ ачарьи, т. е. учителя[6]). Не можетъ быть сомнѣнія, что въ этомъ лицѣ мы должны видѣть учителя Дармоттару, автора сочиненій по логикѣ, тибетскіе переводы коихъ сохранились въ Данжурѣ; въ числѣ

---

[1]) Данжуръ, МДо, т. 84 и 86.

[2]) ibid. т. 91. О поэтѣ Шура, см. F. W. Thomas, Mélanges Kern, стр. 405.

[3]) Ср. выше, стр. XXIII, прим. Ср. также Kern, Manual, стр. 130, прим. 11.

[4]) Пер. Васильева, стр. 125.

[5]) Ср. *Subhāṣitāvali*, стр. 46 и слѣд.

[6]) Тараната, пер. Шифнера, стр. 225, пер. Васильева, стр. 219.

нихъ находимъ и толкованіе на краткій учебникъ логики Дармакирти [1]). Хотя имена наслѣдниковъ царя Дармапалы и не сходятся съ тѣми, которые извѣстны намъ изъ эпиграфическихъ памятниковъ [2]), но самъ царь Дармапала хорошо извѣстенъ, какъ могущественный царь, правившій въ Бенгалѣ и центральной Индіи въ серединѣ IX в. по Р. Х. При немъ, при его предшественникѣ и потомкахъ изъ династіи Пала, въ этой части Индіи процвѣталъ буддизмъ, почему династія эта играетъ выдающуюся роль въ исторіи буддизма Таранаты. Дармоттара, слѣдовательно, долженъ былъ жить, если извѣстіе Таранаты достовѣрно, во второй половинѣ IX вѣка. Эта датировка находитъ себѣ подтвержденіе въ слѣдующихъ обстоятельствахъ.

1) Дармоттара не былъ первымъ по времени толкователемъ «Краткаго учебника логики». Анонимный комментаторъ его сочиненія называетъ имена двухъ его предшественниковъ: Шантибадру и Винитадеву. О первомъ изъ нихъ не сохранилось никакихъ извѣстій, но сочиненіе второго дошло до насъ въ тибетскомъ переводѣ и помѣщено въ Данжурѣ, непосредственно передъ толкованіемъ Дармоттары. Кромѣ того, тотъ же анонимный комментаторъ указываетъ, что очень часто слова Дармоттары имѣютъ лишь цѣлью исправленіе неправильнаго толкованія Винитадевы, при чемъ, по обыкновенію индійскихъ комментаторовъ, онъ послѣдняго не называетъ.

Этотъ писатель составилъ объясненія ко всѣмъ философскимъ трудамъ Дармакирти, такъ какъ подъ «семичленной логикой», на которую онъ, по словамъ Таранаты, написалъ толкованіе [3]), разумѣются, вѣроятно, семь знаменитыхъ сочиненій Дармакирти.

---

[1]) Имя Дармоттары встрѣчается еще одинъ разъ въ переводѣ Васильева, стр. 239, но, по всей вѣроятности, лишь благодаря неправильному переводу тибетскаго текста, ср. пер. Шифнера, стр. 248. Само собой разумѣется, что нашъ Дармоттара не имѣетъ ничего общаго съ хинаяническимъ учителемъ того же имени, основателемъ школы Дармоттарія, подраздѣленія школы Ставировъ, съ которымъ смѣшалъ его проф. Питерсонъ.

[2]) Ср. Kielhorn, Indian Antiquary, XXI, стр. 98.

[3]) Васильевъ, Буддизмъ, III, 195; Peterson, J. B. R. A. S. XVII, 47 и слѣд.

Винитадева жилъ нѣкоторое время спустя послѣ смерти Дармакирти, такъ какъ Таранатa [1]) называетъ двухъ царей, правившихъ въ этотъ промежутокъ времени, оному изъ которыхъ приписывается продолжительное царствованіе. Такимъ образомъ, мы врядъ-ли ошибемся отнеся, на основаніи этихъ данныхъ, Винитадеву къ началу или даже къ срединѣ VIII в. по Р. Х. Дармоттара, слѣдовательно, долженъ былъ жить позже этого времени.

2) Шридара, авторъ сочиненія *Nyāya-Kandalī* [2]) и Вачаспатимишра [3]) неоднократно полемизируютъ противъ Дармоттары, въ большинствѣ случаевъ не называя его по имени, но одинъ разъ [4]) Вачаспатимишра указываетъ прямо на него по имени. Шридара жилъ въ концѣ X в. [5]), а Вачаспатимишра въ XI. Слѣдовательно, Дармоттара долженъ былъ жить раньше конца X. в. по Р. Х.

3) Такимъ образомъ, на основаніи литературныхъ данныхъ, мы получаемъ двѣ даты, которыя составляютъ предѣлы, между которыми жилъ Дармоттара; онѣ косвенно подтверждаютъ свидѣтельство Таранаты. Но имѣется еще одно извѣстіе, благодаря которому представляется возможность опредѣлить время Дармоттары еще точнѣе. Анандавардана, кашемирскій писатель IX в., въ сочиненіи *Dhvanyāloka*, упоминаетъ о другомъ сочиненіи своемъ, посвященномъ разсмотрѣнію буддійской философской системы, а его комментаторъ Абинавагупта сообщаетъ, что трактатъ этотъ былъ написанъ въ формѣ критическихъ замѣтокъ (*vivṛtti*) на сочиненіе Дармоттары, посвящен-

---

[1]) Васильевъ, Буддизмъ, III, стр. 193—195.

[2]) Между прочимъ, въ слѣдующемъ случаѣ: разсуждая объ иллюзіи на примѣрѣ дерева, которое представляется движущимся человѣку, проѣзжающему на лодкѣ, Дармоттара говоритъ, что движущееся дерево есть иллюзорное представленіе, хотя въ немъ также содержится, правильное само по себѣ, представленіе дерева (*N. b. t.* 5. 9 и т. д.). Анонимный комментаторъ сообщаетъ намъ, что это объясненіе принадлежитъ самому Дармоттарѣ и подробно развито имъ въ толкованіи на *Pramāṇaviniçcaya*. Опроверженіе же его мы находимъ въ *Nyāyakandalī*, стр. 190. 26 и слѣд.

[3]) Ср. *Tātp.*, стр. 339, 8, гдѣ приводятся слова Дармоттары, *N. b. t.*, на стр. 28. 4, для объясненія значенія аналитическаго умозаключенія.

[4]) *Tātp.*, стр. 339. 22.

[5]) См. предисловіе къ изд. *Nyāyakandalī*, Vizianagram Series vol. IV.

ное въ свою очередь толкованію трактата Дармакирти «О достовѣрности познанія»[1]) Анандавардана жилъ въ концѣ IX, или въ самомъ началѣ X в. по Р. Х.[2]) Дармоттара, слѣдовательно, долженъ былъ жить незадолго до этого времени, т. е. какъ разъ въ ту эпоху, къ которой мы его отнесли, на основаніи свидѣтельства Таранаты.

До насъ дошло въ тибетскомъ переводѣ шесть произведеній Дармоттары. Часть ихъ толкованія на произведенія Дармакирти, другая же часть—оригинальныя сочиненія. Къ первымъ относится, кромѣ «Толкованія на краткій учебникъ логики», еще толкованіе на сочиненіе «О достовѣрности познанія»[3]). Ко второй относятся: 1) изслѣдованіе «Объ источникахъ познанія»[4]), 2) сочиненіе «Объ отрицательномъ (относительномъ) смыслѣ словъ»[5]), 3) «Возможность будущей жизни[6]), 4) «Объясненіе расчлененія (представленій) на моменты»[7]).

Какъ видно изъ заглавій приведенныхъ сочиненій, всѣ они посвящены тому кругу вопросовъ, которые разработывались буддистами, главнымъ образомъ, со времени Дигнаги и Дармакирты, и которые, послѣ почина этихъ великихъ людей, составили буддійское ученіе о логикѣ и теоріи познанія.

---

[1]) Ср. H. Jacobi, въ предисловіи къ переводу этого сочиненія, въ Z. D. M. G. т. LVI (стр. 13—14, отд. отт.).

[2]) Мы читаемъ (*Dhvanyāloka*, изд. въ *Kāvyamālā*, стр. 233) *dharmottarāyāṁ* (или *dhārmotta rāyāṁ*) вм. *dharmottamāyāṁ*; Bühler (Kashmir Report, стр. 65 и слѣд.) понялъ это мѣсто въ томъ смыслѣ, что Анандавардана написалъ объясненіе къ сочиненію *Dharmottamāviniçcayaṭīkā*. Проф. Якоби (стр. 144 отд. отт., прим. 9) читаетъ *dharmottamāyā* и полагаетъ, что Анандавардана самъ написалъ сочиненіе подъ загланіемъ *Niçcayaṭīkā*. Нѣтъ сомнѣнія, что если бы существованіе сочиненія Дармоттары *Viniçcayaṭīkā* было извѣстно обоимъ ученымъ, то предлагаемая нами корректура, необходимость которой очевидна, не ускользнула бы отъ ихъ вниманія. Комментаріи авторовъ-брахмановъ къ буддійскимъ сочиненіямъ далеко не рѣдкость.

[3]) *Pramāṇaviniçcayaṭīkā*, Данжуръ, ibid, т. 110.

[4]) *Pramāṇaparīkṣā*, МДо. т. 112.

[5]) *Apohanāmaprakaraṇa*, ibid.

[6]) *Paralokasiddhi*, ibid., собств. „установленіе иного міра“. Сочиненіе это, повидимому, направлено противъ матеріалистовъ.

[7]) *Kṣaṇabhaṅgasiddhi*, ibid.

Васильевъ сообщаетъ намъ [1]), что Дармоттара является представителемъ особаго направленія въ школѣ іогачаровъ, именно направленія, признающаго «огрязненіе и ложность нашего познанія», тогда какъ Дармакирти относится къ направленію, признающему «истину нашего чувственнаго познанія»[2]). Что скрывается подъ этими терминами, сказать трудно. Изложеніе философскихъ системъ сдѣлано проф. Васильевымъ со словъ позднѣйшихъ тибетскихъ писателей и не обнаруживаетъ знакомства съ подлинными сочиненіями тѣхъ ученыхъ, о взглядахъ коихъ идетъ рѣчь. Мы, слѣдовательно, можемъ изъ словъ проф. Васильева сдѣлать лишь то заключеніе, что между Дармакирти и Дармоттарой было, по мнѣнію тибетскихъ ученыхъ, извѣстное различіе направленій. Въ толкованіи на „Краткій учебникъ логики“ Дармоттара не имѣетъ иной цѣли, кромѣ раскрытія и истолкованія мысли Дармакирти, и опроверженія неправильнаго ея пониманія; никогда онъ не позволяетъ себѣ отъ него отступать, ни критиковать его; въ заключительныхъ словахъ онъ прямо говоритъ, что задача его заключалась лишь въ объясненіи неясныхъ мѣстъ въ сочиненіи учителя. Принимая во вниманіе, что при этомъ ему приходилось вступать въ полемику съ другими толкователями Дармакирти, напр. съ Винитадевой, и что разногласія между ними были довольно значительны, слѣдуетъ заключить, что различіе направленій, о которомъ упоминаетъ Васильевъ, существовало лишь между послѣдователями и толователями Дармакирти, самъ же Дармоттара старался строго придерживаться ученія великаго основателя буддійской теоріи познанія.

Кромѣ помянутыхъ двухъ подробныхъ толкованій на учебникъ Дармакирти, въ Данжурѣ имѣются еще два краткихъ комментарія, составленные Камалашилой и Джинамитрой [3]).

---

[1]) Буддизмъ, I, 390.

[2]) Ср. Буддизмъ I, 310, гдѣ приводится, со словъ Жамьянъ-Шатьбы, цитата изъ Праманавартики.

[3]) См. Данжуръ, МДо, т. 111.

Отношеніе буддійской теоріи познанія къ ученію прочихъ системъ.

Въ замѣчательной статьѣ [1]), посвященной индійской логикѣ, проф. Якоби между прочимъ коснулся и вопроса объ отношеніи спеціально буддійскаго логическаго ученія къ ученію прочихъ индійскихъ философскихъ системъ. По его мнѣнію, буддійская логика, несомнѣнно, возникла изъ логики школы вайшешиковъ (zweifellos aus derjenigen der Vaiçeşika hervorgegangen). Въ подтвержденіе этого своего мнѣнія, проф. Якоби приводитъ цѣлый рядъ данныхъ, которыя доказываютъ совпаденіе обоихъ логическихъ ученій, буддійскаго и вайшешиковъ, въ очень существенныхъ вопросахъ. Что заимствованія были сдѣланы буддистами у вайшешиковъ, а не обратно, явствуетъ, по его мнѣнію, изъ того, что логика вайшешиковъ древнѣе логики буддійской [2]). Правда, проф. Якоби соглашается съ тѣмъ, что большинство вопросовъ, въ которыхъ буддійская логика слѣдуетъ по стопамъ вайшешиковъ, и не затронуты въ сочиненіи основателя послѣдней школы, сутрахъ Канады. Однако, имѣется другое сочиненіе, придерживающееся этой системы, такъ наз. толкованіе Прашастапады, въ которомъ первоначальное ученіе вайшешиковъ представлено въ переработанномъ видѣ, и въ немъ-то встрѣчаются всѣ сходныя въ обѣихъ системахъ взгляды. Буддисты, слѣдовательно, заимствовали свое ученіе изъ переработанной Прашастападою системы вайшешиковъ. Такъ какъ основателемъ буддійскаго ученія проф. Якоби считаетъ Дигнагу, съ системой котораго мы знакомимся по учебнику Дармакирти, то дѣло сводится къ тому, что Дигнага заимствовалъ существенные пункты своего ученія или у самаго Прашастапады, или у его послѣдователей.

Дигнага жилъ, по всей вѣроятности, въ VI в. по Р. Х. Никакихъ данныхъ о томъ, когда жилъ Прашастапада не имѣется.

---

[1]) H. Jacobi, Die indische Logik, Nachrichten K. G. W. zu Göttingen. 1901, стр. 460 и слѣд.

[2]) Мнѣніе о заимствованіи буддистами логическихъ пріемовъ отъ брахманистовъ было высказываемо и Керномъ, ср. Manual, стр. 124.

Въ послѣдующемъ мы укажемъ на всѣ тѣ вопросы, въ которыхъ проф. Якоби усматриваетъ совпаденіе между ученіями вайшешиковъ и буддистовъ, а слѣдовательно и заимствованіе послѣдними у первыхъ, и покажемъ, что во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣются несомнѣнныя свидѣтельства о томъ, что вопросы эти впервые затронуты были буддистами. Изъ этого будетъ слѣдовать, что не Дигнага заимствовалъ у Прашастапады, а наоборотъ, послѣдній заимствовалъ у перваго, почему необходимо прійти къ выводу, что второй жилъ позднѣе перваго.

Вопросъ этотъ имѣетъ большое значеніе въ исторіи индійской философіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ исторіи индійской цивилизаціи вообще, по слѣдующимъ соображеніямъ. Послѣ тысячелѣтняго параллельнаго существованія буддизма рядомъ съ брахманизмомъ, настала эпоха т. наз. расцвѣта индійской образованности, эпоха, во время которой, какъ мы видѣли, и буддійская образованность достигла высшаго своего развитія. Между буддизмомъ и брахманизмомъ произошла въ эту эпоху рѣшительная борьба, имѣвшая, какъ было указано, философскій, мирный характеръ. Борьба эта главнымъ образомъ вертѣлась вокругъ одного существеннаго вопроса: существуетъ-ли единое, вѣчное (познаваемое) бытіе, или нѣтъ? Существуетъ—говорили брахманисты всѣхъ оттѣнковъ. Не существуетъ — утверждали буддисты.

Для защиты буддійской точки зрѣнія Дигнага и Дармакирти выработали особую теорію познанія въ связи съ логикою, переработавъ для этого существовавшее раньше логическое ученіе наяиковъ. Главная мысль этой теоріи содержится въ словахъ Дигнаги, поставленныхъ эпиграфомъ къ настоящему сочиненію. Ее мы условились называть «буддійскимъ критицизмомъ», такъ какъ утверждая, что не существуетъ ни Бога, ни души, ни иного какого-либо вѣчнаго бытія, ея послѣдователи въ то-же время доказывали, что все наше познаніе имѣетъ лишь субъективное значеніе, что оно вмѣстѣ съ тѣмъ ограничено сферою возможнаго опыта и что, слѣдовательно, метафизическое знаніе

невозможно[1]). Представители брахманизма разныхъ оттѣнковъ отнеслись сначала къ этому новому ученію съ рѣшительнымъ отрицаніемъ. Но буддійское вліяніе сказалось уже въ томъ, что они должны были отвѣтить на цѣлый рядъ вопросовъ, которыхъ они раньше не затрагивали, а въ иныхъ случаяхъ, видоизмѣнить и дополнить свое ученіе. Такое косвенное вліяніе буддизма на переработанную Шанкарою систему веданты уже отмѣчалось учеными. Проф. Дейсенъ считаетъ возможнымъ сравнить это вліяніе съ вліяніемъ протестанства на обновленный католицизмъ[2]). Главное сочиненіе Кумарилы[3]) почти цѣликомъ посвящено полемикѣ съ буддистами. Тоже было и въ школѣ наяиковъ: сочиненіе Уддьотакары также почти цѣликомъ посвящено этому предмету. Школа же вайшешиковъ стоитъ въ особенно близкой связи съ буддистами, и не даромъ современники называли вайшешиковъ «полубуддистами» (*ardhavaiṇaçika*). Они не только подверглись косвенному вліянію буддійскаго ученія, но и прямо позаимствовали изъ него все то, что имъ казалось не противорѣчащимъ реалистическому взгляду на происхожденіе познанія, взгляду, котораго они держались вмѣстѣ съ наяиками. Заимствованія эти мы впервые встрѣчаемъ въ переработанной Прашастападою системѣ вайшешиковъ. Они удержались впослѣдствіи и въ объединенной системѣ наяиковъ и вайшешиковъ. Такъ какъ эта система спеціально занималась логическими вопросами, то всѣ прочія системы воспользовались, особенно для полемическихъ цѣлей, выработанными въ ней пріемами. Такимъ образомъ, доказавъ, что нововведенія Прашастапады представляютъ собою ничто иное, какъ заимствованія изъ буддійскаго источника, мы въ то же время докажемъ и зависимость всего позднѣйшаго развитія брахманскаго ученія о логикѣ и теоріи познанія отъ буддизма.

Къ разсмотрѣнію этихъ заимствованій мы теперь и обратимся.

---

[1]) Ученіе это прямо противуположно пантеизму веданты, съ которымъ напрасно его сравниваетъ Kern, Manual, стр. 126: „adaptation of the scholastic vedánta“. Оно, кромѣ того, и по времени предшествуетъ ученію Шанкары.

[2]) Die Sutra's des Vedánta, стр. VII.

[3]) *Mīmāṃsāçlokavārtika.*

1. Одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, въ которыхъ проф. Якоби видитъ совпаденіе логики буддистовъ и вайшешиковъ, есть вопросъ о сущности умозаключенія; при этомъ по его изложенію выходитъ, что буддисты заимствовали свое ученіе не отъ Прашастапады, а отъ его предшественниковъ, такъ какъ не всѣ тѣ усовершенствованія, которыя введены были послѣднимъ, использованы ими [1]). Прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что при такой постановкѣ вопроса, Дигнага не могъ бы быть создателемъ буддійскаго взгляда на сущность силлогизма, такъ какъ Якоби, очевидно, предполагаетъ, что Прашастапада жилъ гораздо раньше Дигнаги. Ему представляется даже возможнымъ, что онъ жилъ раньше Ватсьяяны, а извѣстно, что Дигнага опровергалъ взгляды послѣдняго, и, слѣдовательно, жилъ послѣ него.

Усовершенствованіе, которое Прашастапада внесъ въ теорію умозаключенія, заключается, по мнѣнію проф. Якоби, въ томъ, что онъ ввелъ въ нее понятіе «неразрывной связи» (*sāhacarya*, Concomittanz). Въ развитіи этого понятія онъ различаетъ три стадіи. Изъ нихъ древнѣйшую представляетъ Готама, основатель школы наяиковъ, и его первый толкователь, Ватсьяяна. Для нихъ умозаключеніе есть, въ сущности, выводъ по аналогіи. Основаніе, говоритъ Готама, доказываетъ то, что должно быть доказано, на основаніи сходства или различія съ примѣрами [2]). Вторую стадію представляетъ Канада, основатель школы вайшешиковъ. Онъ старается опредѣлить и классифицировать тѣ реальныя отношенія, на которыхъ основана логическая связь представленій, ведущая къ умозаключенію. Такихъ отношеній онъ насчитываетъ четыре вида: причинное соотношеніе, отношеніе связи вообще, противоположеніе и ингеренція [3]). Наконецъ, третью стадію представляетъ Прашастапада, который, по мнѣнію Якоби, оставилъ попытку Канады опредѣлить реальныя отношенія, на которыхъ основано умозаключеніе, и ввелъ понятіе чисто логической неразрывной связи. Онъ указалъ, что въ основѣ

[1]) Op. cit. стр. 483. Выходитъ, что заимствованіе сдѣлано (Дигнагой?) до появленія Прашастапады.

[2]) Ср. *N. D.* I. 1. 34—35.

[3]) Ср. *V. D.* 9. 2. 1.

всякаго умозаключенія лежитъ общеотрицательное или общеутвердительное сужденіе, и не задавался вопросомъ о томъ, на чемъ основана неразрывная связь подлежащаго со сказуемымъ въ такихъ сужденіяхъ. Буддисты, по мнѣнію Якоби, заимствовали свое ученіе отъ вайшешиковъ въ періодъ времени, лежащій между Канадой и Прашастападой, такъ какъ они знакомы, съ одной стороны, съ понятіемъ неразрывной связи, съ другой же стороны, они не оставили попытки Канады перечислить и классифицировать тѣ реальныя отношенія, выраженіемъ коихъ является логическая связь. Такихъ реальныхъ отношеній буддисты насчитывали три вида: причинность, тождество и отрицаніе. Если бы, говоритъ Якоби, буддисты были знакомы съ болѣе широкимъ понятіемъ неразрывной связи, то они врядъ-ли бы замѣнили его двумя послѣдними отношеніями (тождествомъ и причинностью).

Что касается до понятія неразрывной связи, съ одной стороны, и опредѣленія реальныхъ отношеній, лежащихъ въ ея основѣ, съ другой, то слѣдуетъ замѣтить, что, между двумя этими задачами, съ буддійской точки зрѣнія, нѣтъ никакого противорѣчія. Напротивъ, онѣ тѣсно связаны между собою и вытекаютъ одна изъ другой. Понятія, или объекты нами познаваемые, оттого неразрывно связаны между собою, что или могутъ аналитически быть выводимы одинъ изъ другого, или связаны между собою по закону причинности. Другой возможности нѣтъ, т.-е. нѣтъ такихъ понятій, которыя не находились бы въ аналитической или причинной связи съ другими понятіями [1]). Подъ реальными же отношеніями буддисты понимаютъ совсѣмъ не то, что вайшешики. Послѣдніе отожествляли ихъ съ логическими. Буддисты же (разумѣется здѣсь, какъ и во всемъ послѣдующемъ изложеніи, школа іогачаровъ) признавали реальное бытіе и реальныя отношенія вовсе не познаваемыми. Ихъ точка зрѣнія очень близка къ Кантовой потому, что признавая существованіе вещей въ себѣ, какъ реальныхъ субстратовъ нашего знанія, они въ то же время считали ихъ самихъ недоступными познанію. Познаваe-

[1]) Cf. N. b. f. стр. 31.1—10. См. также учебникъ логики, стр. 55—56.

мыми же, напротивъ, признавали они только понятія, создаваемыя активною стороною нашего мышленія, и эти то понятія и находятся между собою въ неразрывной связи, на основаніи апріорныхъ законовъ, составляющихъ сущность нашего мышленія [1]). Что подъ буддійскимъ раздѣленіемъ умозаключенія на выводы по тождеству, по причинности, и выводы отрицательные, слѣдуетъ понимать классификацію сужденій въ познавательной формѣ на утвердительныя и отрицательныя, а первыхъ изъ нихъ, въ свою очередь, на синтетическія и аналитическія (апостеріорныя и апріорныя) будетъ нами доказано въ своемъ мѣстѣ; здѣсь же мы лишь отмѣчаемъ, что классификаціей реальныхъ отношеній буддисты не занимались, если подъ этимъ разумѣть смѣшеніе реальныхъ отношеній съ логическими. Поэтому между понятіемъ неразрывной связи и классификаціей апріорныхъ идей, на которыхъ она основана, нѣтъ никакого противорѣчія; напротивъ, одно вытекаетъ изъ другого. Кромѣ того, и самая классификація вайшешиковъ очень мало походитъ на буддійскую: только причинная связь, какъ принципъ дѣленія, встрѣчается въ каждой изъ нихъ, а это, конечно, еще не доказываетъ заимствованія [2]).

Такимъ образомъ буддійская классификація умозаключенія, или тѣхъ идей, на которыхъ оно основывается, не имѣетъ ничего общаго съ классификаціей вайшешиковъ и, слѣдовательно, не могла создаться подъ ея вліяніемъ.

Что же касается до самаго понятія неразрывной связи, то имѣются прямыя свидѣтельства въ пользу того, что оно впервые введено было въ логику Дигнагой. Послѣдній, какъ уже было упомянуто, опровергалъ логическое ученіе наяика Ватсьяяны, и, въ свою очередь, былъ опровергаемъ Уддьотакарой, который защищалъ мнѣнія Ватьсяяны. Въ сочиненіи своемъ Уддьотакара, разъяснивъ взглядъ на умозаключеніе Готамы и Ватсьяяны, продолжаетъ такимъ образомъ: [3]) «другіе же говорятъ,

---

[1]) О созданіи понятій мышленіемъ см. *N. b. t.* стр. 18.3 и слѣд., пер. стр. 27—28. О неразрывной связи см. учебникъ логики, отд. II, § 4.

[2]) Что буддійское подраздѣленіе умозаключенія было созданіемъ Дармакирти, объ этомъ свидѣтельствуетъ, между прочимъ, Сурешвара, см. у Pathak въ J. B. R. A. S., т. XVIII, стр. 91.

[3]) *Nyāyavārtika*, стр. 56.14 и слѣд.

что умозаключеніемъ называется указаніе на объектъ неразрывно связанный (съ другими объектами, сдѣланное тѣмъ), кто это знаетъ». Разбирая это опредѣленіе весьма подробно, Уддьотакара его опровергаетъ. Между прочимъ, онъ говоритъ, что слова «неразрывно связанный» вовсе не являются ближайшимъ опредѣленіемъ слова «объектъ», такъ какъ всѣ познаваемые нами объекты признаются между собою неразрывно связанными, и такихъ, которые находились бы внѣ всякой связи съ другими, мы и представить себѣ не можемъ. Сказать-ли просто «объектъ», или сказать «объектъ неразрывно связанный» — безразлично. «Поэтому, продолжаетъ Уддьотакара[1]), (нѣкоторые въ отвѣтъ на это возраженіе) говорятъ: логическое основаніе есть такое-же указаніе на неразрывную между собою связь понятій (*dharma*). Но какое значеніе имѣетъ эта замѣна? Точно такъ же, какъ въ словахъ «неразрывная связь объектовъ», слово «объектъ» было употреблено невѣрно, такъ же и тутъ слово «понятіе». Примѣръ же: «подобно тому, какъ дымъ (указываетъ) на огонь»—неудовлетворителенъ» [2]).

Такимъ образомъ, Уддьотакара приписываетъ введеніе понятія неразрывной связи въ теорію силлогизма «другимъ». Кого же слѣдуетъ разумѣть подъ этими другими? Мы знаемъ со словъ Вачаспатимишры [3]), что большинство своихъ возраженій Уддьотакара направляетъ противъ Дигнаги, не называя его, по общепринятому у индійскихъ ученыхъ обычаю, по имени. И въ данномъ случаѣ тотъ же авторъ удостовѣряетъ [4]), что Уддьотакара опровергаетъ, въ вышеприведенныхъ словахъ, мнѣніе именно Дигнаги. При этомъ Вачаспатимишра замѣчаетъ [5]), что взглядъ Дигнаги стоитъ въ тѣсной связи съ его теоріей познанія, такъ какъ вся область мышленія (умозаключенія) считается имъ основанной на томъ, что наше мышле-

---

[1]) Ibid. стр. 57.21 и слѣд.

[2]) Въ другомъ мѣстѣ тотъ же авторъ говоритъ (53.13): „и дымъ бываетъ безъ огня, и огонь бываетъ безъ дыма“.

[3]) *Tātp.* стр. 1.15.

[4]) Ibid. стр. 127.12.

[5]) Ibid. стр. 127.2. Цитата эта поставлена нами эпиграфомъ къ настоящему сочиненію.

ніе само создаетъ свои объекты, различая въ нихъ субстанцію и принадлежность, и нисколько не является познаніемъ бытія или небытія реальнаго. Принадлежности, которыми наше мышленіе надѣляетъ объекты, и являются неразрывно между собою связанными.

Въ другомъ мѣстѣ [1]), разсуждая объ умозаключеніи отъ факта послѣдующаго (дѣйствія) къ факту предшествующему (его необходимой причинѣ), на примѣрѣ дыма и огня, Уддьотакара опять полемизируетъ противъ мнѣнія Дигнаги и отрицаетъ существованіе неразрывной связи (*avinābhāva, sahacarya*), тогда какъ Вачаспатимишра опять сообщаетъ намъ [2]), что этотъ взглядъ Дигнаги на силлогизмъ находится въ связи съ его буддійской теоріей познанія (*bauddhasiddhānta*) [3]).

2. Въ связи съ понятіемъ неразрывной связи, какъ существеннымъ признакомъ всякаго умозаключенія, стоитъ и опредѣленіе логическаго основанія (средняго термина)—этого важнѣйшаго элемента въ умозаключеніи. Дигнага находилъ, что логическое основаніе должно обладать тремя свойствами, которыя въ то же время являются условіями его правильности. Дармакирти повторяетъ въ этомъ отношеніи ученіе своего предшественника. Свойства эти слѣдующія: 1) связь основанія (средняго термина) съ объектомъ умозаключенія, напримѣръ: на горѣ есть огонь; 2) связь его же съ однороднымъ объектомъ: дымъ имѣется вездѣ, гдѣ есть огонь; 3) полное отсутствіе его въ объектахъ неоднородныхъ, напримѣръ: полное отсутствіе дыма тамъ, гдѣ огня не можетъ быть, какъ въ водѣ и т. п. При этихъ условіяхъ становится возможнымъ правильное умозаключеніе отъ присутствія дыма къ необходимому существованію его причины—огня. Если, говоритъ Дармакирти, логическое основаніе не обладаетъ однимъ изъ этихъ свойствъ, или же не обладаетъ двумя изъ нихъ взятыми вмѣстѣ, то получаются логическія ошибки (неправильныя основанія). Послѣднія бываютъ также трехъ родовъ [4]).

---

[1]) *Nyāyavārt.* стр. 52.11—54.3.
[2]) *Tātp.* стр. 120.18—122.2.
[3]) Ibid. стр. 121.18.
[4]) См. *Nyāyabindu,* стр. 111.19 и слѣд., пер. стр. 126 и слѣд.

Прашастапада предпосылаетъ своему разсмотрѣнію логики нѣсколько стиховъ, въ которыхъ излагается, хотя въ нѣсколько видоизмѣненныхъ выраженіяхъ, то же самое ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія и трехъ разрядахъ неправильныхъ основаній [1]). Стихи эти онъ приписываетъ нѣкоему Кашьяпѣ, въ которомъ слѣдуетъ видѣть самого Канаду, основателя системы вайшешиковъ, такъ какъ немного ниже [2]) Прашастапада прямо ссылается на одно изъ его правилъ (сутръ) [3]).

Проф. Якоби придаетъ вѣру этому свидѣтельству Прашастапады и заключаетъ къ древности ученія вайшешиковъ о трехъ свойствахъ логическаго основанія, и къ заимствованію его буддистами. Между тѣмъ въ самомъ сочиненіи Канады о трехъ свойствахъ логическаго основанія совершенно не упоминается.

Упоминаются въ немъ только логическія ошибки (неправильныя основанія); а мы только что видѣли, что классификація логическихъ ошибокъ у буддистовъ находится въ прямой связи съ ученіемъ о трехъ свойствахъ логическаго основанія. Въ стихахъ цитируемыхъ Прашастападой, якобы изъ самого Канады, дѣйствительно и классификація неправильныхъ основаній сходится съ буддійскою. Но у самого Канады она отличается отъ послѣдней. Мало того, ниже [4]) мы увидимъ, что классификація эта у Прашастапады не сходится съ той, которая содержится въ стихахъ приписываемыхъ имъ Канадѣ.

Такимъ образомъ, ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія и вытекающей изъ него классификаціи неправильныхъ основаній на три разряда, вопреки его увѣренію, никоимъ образомъ не могли принадлежать Канадѣ. Является сильное подозрѣніе въ томъ, не позаимствовалъ ли его Прашастапада изъ другаго источника. Обычай приписывать чужія открытія, когда съ ними необходимо было согласиться, прошлымъ представителямъ своей собственной школы, былъ, мы знаемъ, сильно распространенъ въ Индіи.

---

[1]) *Praçast.* стр. 200.19 и слѣд., переводъ ихъ см. у Jacobi стр. 480.
[2]) Ibid. стр. 204.62.
[3]) Ср. *V. D.* 3.1.15.
[4]) Стр. XLVII—XLVII.

Дѣйствительно, мы имѣемъ прямое свидѣтельство Вачаспатимишры о томъ, что ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія было установлено первоначально Дигнагой, и установлено именно въ развитіе или разъясненіе своего основного взгляда на умозаключеніе, какъ мысль о неразрывной связи нашихъ понятій вообще. Уддьотакара упоминаетъ ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія вслѣдъ за опроверженіемъ ученія о «неразрывной связи», какъ сущности умозаключенія [1]). Вачаспатимишра, по этому поводу замѣчаетъ [2]): «такимъ образомъ, онъ (Уддьотакара), опровергнувъ опредѣленіе (умозаключенія), сдѣланное Дигнагой, въ то же время опровергнулъ и другія (основывавшіяся на немъ опредѣленія), теперь же онъ указываетъ на слова Дигнаги, которыя имѣютъ цѣлью развить его опредѣленіе,... и опровергаетъ (ихъ)».

Слова Уддьотакары интересны въ томъ отношеніи, что онъ, между прочимъ, нападаетъ и на лаконическую точность выраженій [3]), въ которыхъ Дигнага опредѣляетъ сущность трехъ свойствъ логическаго основанія. Логическое основаніе должно встрѣчаться въ объектѣ умозаключенія (маломъ терминѣ) и въ объектахъ однородныхъ съ нимъ, оно должно отсутствовать въ объектахъ неоднородныхъ. Но такое выраженіе будетъ не вполнѣ точно, такъ какъ недостаточно сказать, что основаніе должно встрѣчаться въ объектѣ умозаключенія, слѣдуетъ указать, что оно должно находиться въ *полномъ его объемѣ*, а не въ части его; далѣе, оно должно встрѣчаться *только* въ объектахъ однородныхъ, но не обязательно во всѣхъ нихъ [4]). Всѣ эти оттѣнки мысли на санскритскомъ языкѣ выражаются посредствомъ особенной частицы (*eva*), указывающей, что на предшествующемъ словѣ стоитъ удареніе. Такой способъ выраженія стоитъ въ тѣсной связи съ буддійской теоріей о значеніи словъ. Хотя онъ получилъ въ позднѣйшей литературѣ широкое примѣненіе, однако начало свое онъ ведетъ отъ буддистовъ. Такимъ образомъ, даже самый спо-

---

[1]) *Nyāyavārt.* Стр. 58.2 и слѣд.

[2]) *Tātp.* Стр. 127.12 и слѣд.

[3]) *Nyāyavārt.* Стр. 58.8—59.15.

[4]) См. *Nyāyabindu* стр. 104.3—5, а также учебн. логики, стр. 35—42.

собъ словеснаго выраженія ученія о трехъ свойствахъ логическаго признака, свидѣтельствуетъ о его буддійскомъ происхожденіи [1]).

3. Классификація неправильныхъ основаній у буддистовъ имѣетъ нѣкоторыя черты сходства съ классификаціей вайшешиковъ, почему проф. Якоби полагаетъ, что первая возникла подъ вліяніемъ второй. Однако, разъ ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія есть созданіе Дигнаги, то буддійская классификація неправильныхъ основаній, прямо вытекающая изъ этого ученія, несомнѣнно также принадлежитъ ему. Кромѣ того, Прашастапада, въ томъ мѣстѣ [2]), гдѣ онъ приводитъ ученіе о трехъ свойствахъ логическаго основанія, въ связи съ этимъ указываетъ на три разряда неправильныхъ основаній, что вполнѣ соотвѣтствуетъ буддійской классификаціи. Но ниже [3]) онъ же раздѣляетъ ихъ согласно съ Канадой на четыре категоріи. Якоби по этому поводу замѣчаетъ, что четвертая категорія, которую Прашастапада называетъ основаніемъ «не достовѣрнымъ», встрѣчается также и въ буддійской системѣ въ числѣ подраздѣленій основанія «сомнительнаго».

---

[1]) Что буддисты имѣли свою теорію о значеніи словъ, давно извѣстно ученымъ; но въ чемъ ея дѣйствительный смыслъ, этого, повидимому, не удалось до сихъ поръ никому разгадать. Значеніе слова есть отрицаніе, говорятъ буддисты, и кромѣ отрицанія слово ничего не обозначаетъ. Слово „горшокъ", напримѣръ, значитъ, что данный предметъ не есть „платокъ" и не есть что-либо иное. Никакого положительнаго опредѣленія предмета „горшокъ" слово это въ себѣ не заключаетъ. Въ такомъ видѣ излагаетъ эту теорію *Athalye* стр. 341. Но какой же смыслъ имѣетъ утвержденіе, что слово, кромѣ чисто-отрицательнаго, не имѣетъ никакого другого значенія? Дѣло объясняется весьма просто. Всякому извѣстно, что смыслъ предложенія измѣняется, смотря потому на какомъ словѣ стоитъ удареніе. Если въ предложеніи „накорми Девадатту" (см. *Nyāyāvārt.*, стр. 59.2, 115.10, 133.18) поставить удареніе на первомъ словѣ то смыслъ его будетъ тотъ, что Девадатту слѣдуетъ накормить, *а не дѣлать чего-либо другого*; если же удареніе поставить на второмъ словѣ, то смыслъ будетъ тотъ, что накормить слѣдуетъ Девадатту, *а не кого нибудь другого*. Слѣдовательно, слово „накорми", въ первомъ случаѣ, будетъ имѣть значеніе „не дѣлай чего нибудь другого", а слово „Девадатту", во второмъ случаѣ, будетъ имѣть значеніе „никого другого, какъ Девадатту". Для того, чтобы раскрыть значеніе слова, такимъ образомъ, нужно указать на то, что имъ *не обозначается*. Сообразно съ этимъ, буддисты съ похвальною точностью, какъ то будетъ видно изъ печатаемаго ниже сочиненія Дармакирти, всегда стараются указать не только на то, что извѣстнымъ терминомъ утверждается, но и на то, что имъ отрицается; только тогда становится вполнѣ яснымъ то, что этимъ же терминомъ утверждается. Теорію

[2]) *Praçast*, стр. 200.22.

[3]) Ibid. стр. 204.26.

Въ дѣйствительности же дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ.

Въ числѣ неправильныхъ логическихъ основаній, введенныхъ въ систему буддійской логики Дигнагой, имѣется основаніе, названное имъ «обратнымъ и безошибочнымъ» (*viruddhāvyabhicāri*). Подъ этимъ терминомъ разумѣется основаніе, противорѣчащее другому равносильному, такъ сказать, основаніе «антиномическое». Однимъ изъ обычныхъ примѣровъ этого ложнаго основанія является теорія вайшешиковъ о реальномъ бытіи общихъ понятій, примѣръ подробно разобранный Дармакирти въ его учебникѣ [1]). Послѣдній по этому поводу позволяетъ себѣ отступить отъ Дигнаги. Въ силу особо важныхъ соображеній, онъ счелъ нужнымъ исключить его изъ числа неправильныхъ основаній [2]). Прашастапада упоминаетъ это «антиномическое» основаніе, приводитъ его примѣръ, говоритъ, что нѣкоторые считаютъ его за «сомнительное» основаніе, но онъ, Прашастапада считаетъ нужнымъ выдѣлить его, изъ числа «сомнительныхъ», въ особую категорію основаній «недостовѣрныхъ» (*anadhya-*

о чисто отрицательномъ значеніи словъ (apoha), слѣдовательно, было бы правильнѣе назвать о чисто относительномъ ихъ значеніи, что вполнѣ совпадаетъ съ буддійскимъ взглядомъ на наше познаніе вообще, какъ на чисто относительное знаніе, знаніе не вещей въ себѣ, а только лишь ихъ отношенія къ нашей чувственности. Такой взглядъ очень близокъ къ Кантовскому ученію о томъ, что познаніе наше содержитъ лишь отношенія, ср. K. d. r. V. A², стр. 48 и слѣд. То обстоятельство, что буддисты перенесли этотъ свой взглядъ съ самого познанія на словесное его выраженіе, объясняется тѣмъ, что они противополагали свое ученіе о значеніи словъ ученію школы мимансаковъ. Послѣдніе видѣли въ словѣ своего рода силу, придававшую реальнымъ объектамъ ту форму, въ которой они нами мыслятся (intellectus archetypus). Со своей точки зрѣнія буддисты очень удачно отвѣчали на одинъ вопросъ, которому индійская философія, а также и теорія поэзіи, посвятили массу труда и продолжаютъ, повидимому безуспѣшно, заниматься имъ и до нынѣ, именно вопросу о томъ, что́ обозначается словомъ, общее ли понятіе или единичный объектъ. Ни то, ни другое, отвѣчали буддисты: слово обозначаетъ лишь отношенія (отрицанія), ср. *Tarkasamgraha*, § 59 и *Athalye*, стр. 339—340. Подробнѣе объ этомъ будетъ рѣчь во второй части; здѣсь же мы лишь отмѣчаемъ фактъ, что даже въ самой формулировкѣ трехъ свойствъ логическаго основанія виденъ буддійскій способъ выраженія мысли, основанный на особой теоріи о значеніи словъ. Что этотъ способъ выраженія восходитъ къ Дигнагѣ, доказывается тѣмъ фактомъ, что на него нападаетъ Уддьотакара, ср. *Nyāyavārt.*, стр. 58.21 и слѣд. Прашастапада (стр. 200.20: *nāsty eva*) даже въ способѣ выраженія слѣдуетъ Дигнагѣ.

[1]) См. *N. b. t.* стр. 81.25 и слѣд., пер. стр. 168 и слѣд.

[2]) Ibid., пер. стр. 165.

vasita)[1]). Сомнительнымъ основаніемъ онъ называетъ такое основаніе, которое встрѣчается и въ однородныхъ и въ неоднородныхъ объектахъ (*sādhāraṇaḥ*)[2]), а недостовѣрнымъ—такое, которое не встрѣчается ни въ однородныхъ, ни въ неоднородныхъ объектахъ и составляетъ исключительную принадлежность объекта умозаключенія (малаго термина)[3]).

Дигнага училъ, что основаніе антиномическое не встрѣчается въ томъ мышленіи, которое обусловливаетъ собою цѣлесообразную дѣятельность людей въ жизни, а лишь въ теоретическихъ построеніяхъ, въ научномъ мышленіи[4]). Прашастапада[5]) разбираетъ и этотъ вопросъ и приходитъ къ тому заключенію, что въ этомъ послѣднемъ случаѣ, когда мы встрѣчаемся съ двумя научными положеніями, исключающими другъ друга, то такое неправильное основаніе будетъ разновидностью «обратнаго» основанія.

Такимъ образомъ, въ вопросѣ о классификаціи неправильныхъ основаній, зависимость Прашастапады отъ Дигнаги несомнѣнна. Классификація перваго отступаетъ отъ классификаціи второго только въ одномъ пунктѣ, гдѣ Прашастапада довольно подробно объясняетъ причины, по которымъ онъ счелъ необходимымъ ввести это измѣненіе. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы въ этомъ случаѣ можемъ наглядно прослѣдить, къ какимъ пріемамъ прибѣгалъ Прашастапада для того, чтобы замаскировать свое заимствованіе. Приписавъ чужое ученіе Канадѣ, онъ въ то же время искуственно старается примирить заимствованное ученіе съ подлинными словами Канады.

4. Раздѣленіе умозаключенія на умозаключеніе «для себя» и «для другихъ» впервые было сдѣлано Дигнагой. На это прямо указываетъ Дармоттара[6]), при чемъ онъ также говоритъ, что это дѣленіе прямо вытекаетъ изъ взгляда Дигнаги на роль слова въ познаніи. Прашастапада и въ этомъ случаѣ, какъ и въ другихъ, только слегка измѣняетъ терминологію[7]) Диг-

---

[1]) *Praçast.*, стр. 238.23—239.4, ср. *Nyāyakandalī*, стр. 241.13—242.26.
[2]) *Praçast.*, стр. 238.20—23.
[3]) Ibid., стр. 239.10—12.
[4]) См. ниже, учебн. логики, стр. 166.
[5]) *Praçast.*, стр. 239.4—10. Ср. *Nyāyakandalī*, стр. 243.1—244.22.
[6]) Ср. ниже, учебн. логики, стр. 84—85 (прим. 6). *N. b. t.*, стр. 47. 1—2.
[7]) Стр. 206.8: *svaniçcitārtha* вм. *svārtha*.

наги, вѣроятно для того, чтобы этимъ путемъ отчасти скрыть свое заимствованіе.

Уже изложеннаго вполнѣ достаточно для того, чтобы установить зависимость Прашастапады отъ буддійскаго логическаго ученія. Но то, что у Дигнаги представляло стройную систему, гдѣ одно звено логически вытекало изъ другаго, то, въ рукахъ Прашастапады, является наборомъ отдѣльныхъ ученій, чуждыхъ внутренней связи, такъ какъ онъ искусственнымъ образомъ старается примирить собственно логическую часть ученія Дигнаги съ исходной точкой ученія вайшешиковъ. Дигнага исходилъ отъ положенія о полной субъективности нашего знанія; изъ этого онъ объяснялъ необходимую (неразрывную) связь всѣхъ нашихъ понятій на основаніи апріорныхъ идей. Связь эта выражается въ трехъ свойствахъ логическаго основанія. Изъ этихъ трехъ свойствъ вытекаетъ и троякое дѣленіе ошибочныхъ основаній, равно и классификація ошибочныхъ выводовъ (тезисовъ) и ошибочныхъ примѣровъ. Взглядъ на роль слова въ познаніи, какъ указано выше, также находится въ связи съ раздѣленіемъ умозаключенія на внутреннее и внѣшнее, причемъ подъ первымъ подразумѣвается сужденіе въ познавательной формѣ. Прашастапада повторяетъ раздѣленіе умозаключенія на внутреннее и внѣшнее, хотя взглядъ на роль слова въ познаніи у него иной [1]); такъ же какъ онъ повторяетъ ученіе о «неразрывной связи» и о трехъ свойствахъ логическаго основанія, хотя исходная точка у него прямо противуположная, такъ какъ онъ вмѣстѣ съ Канадой смотритъ на познаніе съ точки зрѣнія наивнаго реализма.

5. Кромѣ приведенныхъ случаевъ, имѣются еще и другіе, въ которыхъ зависимость Прашастапады отъ буддистовъ несомнѣнна. У него мы находимъ классификацію неправильныхъ примѣровъ и неправильныхъ выводовъ (тезисовъ), независимо отъ классификаціи неправильныхъ основаній. То же самое, хотя и съ нѣкоторыми измѣненіями въ деталяхъ, мы встрѣчаемъ въ

---

[1]) Именно, съ буддійской точки зрѣнія всякое предложеніе въ переносномъ смыслѣ можетъ быть названо умозаключеніемъ (*aupacārikaṃ vacanam anumānam N. b. t.*, 46.12—13), тогда какъ Прашастапада приравниваетъ роль слова въ познаніи къ роли средняго термина, ср. *Praçast.* 200.13 и слѣд.

сочиненіи Дармакирти. Проф. Якоби полагаетъ, что и тутъ заимствованіе было сдѣлано буддистами, хотя, можетъ быть, не у самаго Прашастапады, а въ позднѣйшее время[1]). Мы уже видѣли, что совпаденіе Прашастапады съ Дармакирти указываетъ на заимствованіе изъ общаго источника, именно у Дигнаги, и вовсе не доказываетъ заимствованія буддистами своего ученія у Прашастапады, а тѣмъ болѣе у позднѣйшихъ писателей школы вайшешиковъ. Въ данномъ случаѣ это подтверждается еще слѣдующимъ обстоятельствомъ. Уддьокатара[2]), опровергая Дигнагу, указываетъ на такое именно опредѣленіе тезиса, которое мы встрѣчаемъ у Дармакирти, и въ слегка измѣненныхъ выраженіяхъ у Прашастапады[3]), причемъ Вачаспатимишра[4]) удостовѣряетъ, что Уддьотакара опровергаетъ именно буддійское опредѣленіе. Дармакирти опредѣляетъ выводъ, какъ такое положеніе, которое самъ разсуждающій желаетъ вывести, и которое не является заранѣе опровергнутымъ (само въ себѣ противорѣчивымъ). Уддьотакара полемизируетъ, какъ противъ первой, такъ и противъ второй части этого опредѣленія. Прашастапада въ первой части слѣдуетъ наіякамъ, а во второй—буддистамъ. Сообразно съ этимъ Уддьотакара вовсе не перечисляетъ неправильныхъ тезисовъ (*pratijña*), находя, что неправильность всегда лежитъ въ основаніи, а не въ тезисѣ; а Прашастапада даетъ классификацію неправильныхъ тезисовъ, очень близкую къ буддійской[5]).

6. Что Прашастапада могъ заимствовать у Дигнаги, такъ какъ жилъ или одновременно съ нимъ, или послѣ него, доказывается, между прочимъ, и слѣдующимъ обстоятельствомъ. Дигнага извѣстенъ своимъ опредѣленіемъ воспріятія, какъ такого источника нашего познанія, который генетически отличается отъ

---

1) Loc. cit., стр. 483.

2) *Nyāyavārt.* стр 116.14 и 119.16.

3) *Praçast.* стр. 233.25.

4) *Tātp.* стр. 184.11 (*bhadantena praṇītam*) и 186.14. Въ послѣднемъ мѣстѣ читать слѣдуетъ, вѣроятно, *Vasubandhu* вм. *Subandhu*. Смыслъ въ такомъ случаѣ будетъ такой: „4 слога, прибавленные Дигнагой ((*a*)*nirākṛta*) безполезны, что признавали его единомышленники, напр., Васубанду".

5) См. ниже, учебн. логики, стр. 119 и слѣд. (прим. 97—112).

мышленія (*kalpanāpodha*), хотя при этомъ мышленіе, какъ особый источникъ нашего познанія, всетаки участвуетъ въ созданіи каждаго представленія (*vikalpenā-nugamyate*), такъ какъ каждое представленіе содержитъ синтезъ отдѣльныхъ моментовъ, объединенныхъ въ нашемъ сознаніи, помощью воспроизводительнаго воображенія[1]). Эта теорія Дигнаги не была принята въ полномъ объемѣ ни одной изъ прочихъ философскихъ системъ, но подъ вліяніемъ ея, въ позднѣйшей индійской логикѣ, возникло дѣленіе всѣхъ воспріятій на такія, которыя совершаются при участіи мышленія (*savikalpaka*) и такія, которыя совершаются безъ участія мышленія (*nirvikalpaka*). Прашастапада упоминаетъ опредѣленіе Дигнаги и полемизируетъ противъ него, не называя его автора по имени[2]). Но что родоначальникомъ этой столь характерной для буддійскаго «критицизма» теоріи былъ никто другой, а Дигнага, объ этомъ мы имѣемъ прямое свидѣтельство Вачаспатимишры[3]). Ясно, слѣдовательно, что Прашастапада былъ знакомъ съ сочиненіями Дигнаги и долженъ былъ жить или одновременно съ нимъ, или послѣ него.

7. Наконецъ, слѣдуетъ обратить вниманіе еще и на слѣдующее обстоятельство. Ученіе Готамы и Канады, основателей школъ наяиковъ и вайшешиковъ, изложено въ формѣ краткихъ афоризмовъ, такъ наз. сутръ, и изложено совершенно не систематично. Въ такомъ видѣ наяики продолжали излагать свое ученіе вплоть до XI в. (Вачаспатимишры) включительно. Съ обычною въ исторіи индійской литературы преданностью учителю и основателю школы, они упорно придерживались и защищали каждое его слово. Но позднѣйшіе писатели изъ школы наяиковъ отступили отъ этого способа изложенія, и писали систематическіе

---

[1]) Ср. совершенно такое-же ученіе Канта о синтезѣ аппрегенсіи въ образованіи представленій. Ср. въ особенности его слова: „ни одному психологу не приходило до сихъ поръ въ голову, что воображеніе необходимо входить въ составъ воспріятія“ (Кг. d. r. V. A[1]., прим. на стр. 120). Словъ этихъ Кантъ очевидно не написалъ-бы, если бы былъ знакомъ съ буддійскимъ критицизмомъ.

[2]) Ср. *Praçast.* стр. 187.13 и слѣд., а также *Nyāyakandalī*, 190.5 и слѣд. Шридара упоминаетъ и вторую часть буддійскаго опредѣленія воспріятія (*abhrāntam*), которую прибавилъ Дармакирти, и которой не было въ опредѣленіи Дигнаги, ср. *Nyāyavārt.* стр. 45.5.

[3]) Ср. *Tātp.* стр. 102. 1 и слѣд.

трактаты, не слѣдуя порядку сутръ. Несомнѣнно, что это измѣненіе въ формѣ изложенія предмета совершилось по буддійскому почину. Сочиненіе Дигнаги «Объ источникахъ познанія»[1]) излагаетъ предметъ въ строго систематическомъ видѣ, совершенно не стѣсняясь порядкомъ сутръ Готамы. Сочиненіе Прашастапады является первымъ по времени извѣстнымъ намъ трактатомъ вайшешиковъ, который излагаетъ предметъ въ систематическомъ видѣ, не стѣсняясь порядкомъ сутръ Канады. По его стопамъ пошли Удаяна-ачарья и всѣ позднѣйшіе писатели обѣихъ родственныхъ школъ наяиковъ и вайшешиковъ, слившихся въ этотъ періодъ въ одну. Такъ какъ зависимость Прашастапады отъ буддистовъ, въ цѣломъ рядѣ вопросовъ, не можетъ уже подлежать сомнѣнію, то естественно предположить, что и самая форма изложенія сложилась у него подъ вліяніемъ буддистовъ.

Изъ всего же вышеизложеннаго съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что Дигнага былъ создателемъ буддійскаго ученія о логикѣ и теоріи познанія, и Прашастапада видоизмѣнилъ ученіе вайшешиковъ подъ сильнымъ его вліяніемъ. Большинство изъ нововведеній Прашастапады удержалось и въ позднѣйшей логикѣ вайшешиковъ, и затѣмъ школы вайшешиковъ и наяиковъ слились въ одну; такимъ образомъ буддійскому вліянію подчинилась и сама школа наяиковъ, древнѣйшіе представители которой вели противъ буддизма столь ожесточенную полемику. Черезъ вайшешиковъ и наяиковъ буддисты косвеннымъ образомъ вліяли и на теорію познанія всѣхъ прочихъ индійскихъ системъ.

О переводѣ.

По поводу предлагаемаго перевода одного изъ сочиненій Дармакирти съ подробнымъ толкованіемъ Дармоттары, нужно замѣтить слѣдующее. Переводъ санскритскихъ научныхъ сочиненій дѣло весьма трудное и новое. Сочиненія эти написаны особымъ стилемъ, имѣющимъ мало общаго со стилемъ поэтической и повѣствовательной литературы. Они, кромѣ того, уснащены

---

[1]) *Pramāṇasamuccaya.*

особыми техническими терминами, значеніе которыхъ не всегда легко угадать. Долгое время европейская наука, занятая разработкой другихъ отраслей индійской литературы, не обращала на эти сочиненія должнаго вниманія. Ихъ считали мало понятными, наполненными пустыми схоластическими тонкостями, подъ которыми не скрывается ничего цѣннаго. Такой взглядъ повелъ къ тому, что древнихъ индійцевъ объявили вообще неспособными къ точному мышленію и ясному изложенію. Эти достоинства приписывали исключительно древне-греческой и современной наукѣ. Если такой взглядъ былъ распространенъ даже между санскритистами, чего же можно было ожидать отъ ученыхъ, которымъ подлинныя индійскія сочиненія были вовсе недоступны.

Такое положеніе дѣла продолжалось до возвращенія изъ Индіи покойнаго проф. Бюлера, который, въ теченіе своего продолжительнаго пребыванія въ этой странѣ, имѣлъ возможность вступить въ близкія сношенія съ туземными индійскими учеными, и, какъ онъ выражался, совершенно переучиться отъ нихъ санскритскому языку (völlig umlernen). При помощи туземной традиціи раскрылось все содержаніе туземной научной литературы, и обвиненіе индійцевъ въ неспособности къ ясному мышленію пришлось замѣнить сознаніемъ неспособности европейскихъ ученыхъ къ ясному пониманію индійскихъ текстовъ. Въ настоящее время, когда проф. Якоби выпустилъ свой переводъ одного изъ лучшихъ индійскихъ сочиненій объ теоріи поэзіи [1]), уже никто не будетъ сомнѣваться въ томъ, что по глубинѣ анализа, силѣ мысли и точности ея выраженія индійскіе ученые не имѣли себѣ равныхъ въ древности. Переводъ проф. Якоби является своего рода открытіемъ, даже для самихъ санскритистовъ.

Что касается философскихъ произведеній, то трудность перевода ихъ увеличивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что философія не имѣетъ своего языка и должна для выраженія тѣхъ понятій, съ которыми ей приходится оперировать, пользоваться метафорами. Переводчику то и дѣло приходится сталкиваться со словами, ему хорошо извѣстными, употребленными для обозначенія какихъ то понятій, которыя, очевидно, не имѣютъ ничего общаго

[1]) Соч. *Анандавардханы* о т. наз. „двани“, Z. D. M. G., т. LVI.

съ обыкновеннымъ значеніемъ слова. Лишь путемъ гипотетическаго возсозданія той философской системы, о которой идетъ рѣчь, можно сначала лишь приблизительно опредѣлять то понятіе, которое метафорически обозначается такимъ терминомъ. Буквальный переводъ былъ бы совершенно безполезенъ, такъ какъ вовсе не выражалъ бы мысль автора. Для примѣра возьмемъ такой случай. Одна изъ буддійскихъ философскихъ школъ полагала, что признакомъ объекта истинно-сущаго является способность его подвергаться цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ. Проф. Васильевъ, встрѣтившись съ этою мыслью у тибетскаго писателя Жамъянъ Шатьбы, передаетъ ее такъ: истинно сущимъ называется «то, что могло составить понятіе или имѣть значеніе и въ абсолютной идеѣ» (?). Та же школа различала въ объектахъ ихъ индивидуальную сущность и общіе признаки. Проф. Васильевъ переводитъ эти обыкновенные термины такъ: «все своепризначное, или что имѣло свои частные признаки» и «что заключалось только въ общихъ чертахъ» [1]). При такомъ буквальномъ переводѣ техническихъ терминовъ, все изложеніе философскихъ системъ буддизма у проф. Васильева не даетъ читателю возможности составить себѣ даже приблизительнаго понятія о содержаніи буддійскихъ умозрѣній. Трудность перевода техническихъ терминовъ повела къ тому, что нѣкоторые ученые стали оставлять ихъ совсѣмъ безъ перевода.

Въ своемъ переводѣ мы держались противоположнаго метода. Мы не оставили ни одного термина не переведеннымъ. Мы вообще старались, по мѣрѣ возможности, проникнуть въ мысль автора въ полномъ ея объемѣ, и передать ее на русскомъ языкѣ такъ какъ передалъ бы ее самъ авторъ, если предположить, что ему пришлось бы писать на этомъ языкѣ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда поневолѣ приходилось отступать отъ санскритскаго текста довольно значительно, или дѣлать необходимыя для пониманія текста вставки и дополненія, мы помѣщали буквальный переводъ въ примѣчаніи. Но при этомъ нужно замѣтить, что буквальный переводъ можетъ имѣть значеніе только для лицъ знакомыхъ съ санскритскимъ языкомъ. Тѣ же, которые, не будучи съ нимъ знакомы, пожелали бы сравнивать буквальный переводъ какого-либо мѣста

[1]) Буддизмъ I, стр. 293.

съ изложеніемъ его смысла, и такимъ образомъ провѣрять вѣрность передачи, легко могутъ впасть въ заблужденіе, такъ какъ переводъ каждаго элемента санскритскаго предложенія, является скорѣе объясненіемъ его конструкціи, чѣмъ передачей скрывающейся въ немъ мысли. Въ заключеніе не можемъ не упомянуть о требованіяхъ къ переводу классическихъ сочиненій, предъявленныхъ покойнымъ Вл. Соловьевымъ въ предисловіи къ его переводу твореній Платона, требованій которымъ мы, по мѣрѣ силъ и возможности, старались удовлетворить: «овладѣвши мыслію подлинника во всей полнотѣ и точности ея выраженія, нужно во всякомъ случаѣ, представляющемъ какое-нибудь затрудненіе для буквальной передачи, ставить себѣ вопросъ: *какъ* данный авторъ— скажемъ Платонъ — съ особенностями своего духа, характера, стиля, образа мыслей, насколько все это намъ исторически извѣстно,—*если* бы онъ зналъ по-русски и ему пришлось бы писать на этомъ языкѣ, какъ выразилъ бы онъ на немъ эту свою мысль съ этими ея оттѣнками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовѣстныя усилія его практически рѣшить, т. е. усилія переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить—или, другими словами, входя въ духъ греческаго автора, заставлять вмѣстѣ съ тѣмъ и его входить въ духъ русскаго языка—вотъ чѣмъ опредѣляется настоящій путь хорошаго, т. е. дѣйствительно точнаго и вѣрнаго перевода. Въ немъ должны нераздѣльно присутствовать явные признаки его двойного происхожденія, изъ двухъ живыхъ источниковъ—греческой и русской рѣчи».

КРАТКІЙ

УЧЕБНИКЪ ЛОГИКИ.

Сочиненіе

Дармакирти

съ подробнымъ на него толкованіемъ

Дармоттары.

Посвященіе.

Пусть торжествуетъ проясняющее потемки нашего ума ученіе Будды, врага страстей, покорившаго этотъ міръ, который, уже въ самомъ рожденіи, производитъ на свѣтъ непрерывную цѣпь зла.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

О чувственномъ воспріятіи.

§ 1. Содержаніе и цѣль настоящаго сочиненія.

1. Всякому достиженію человѣкомъ цѣли предшествуетъ правильное познаніе — поэтому-то оно изслѣдуется (въ настоящемъ сочиненіи).

Въ этомъ предложеніи дѣлается указаніе на значеніе того (ученія), которое содержится въ настоящемъ сочиненіи [1]). Въ составъ каждаго сочиненія конечно входятъ двѣ стороны: слова и ихъ смыслъ. Значеніе словесной стороны не будетъ здѣсь особо разсматриваться, потому что слова не имѣютъ другой цѣли, какъ только передать свой смыслъ. Но если бы содержаніе не имѣло значенія, то незачѣмъ было бы предпринимать литературнаго труда [2]) для его разработки. Вѣдь, напримѣръ, ни одинъ разумный человѣкъ не предприметъ изслѣдованія о зубахъ вороны [3]), потому что они не имѣютъ никакого значенія. Поэтому, желая показать, что настоящее сочиненіе заслуживаетъ быть написаннымъ, авторъ указываетъ на цѣль его содержанія: потому что (говоритъ онъ) всякому достиженію человѣкомъ цѣли предшествуетъ правильное познаніе, поэтому, для изученія такового (познанія), и предпринимается настоящій (трудъ)—вотъ смыслъ вышеприведеннаго предложенія.

Тутъ, съ одной стороны [4]), сказано, что достовѣрное знаніе, составляющее предметъ настоящаго сочиненія, есть причина всякаго цѣлесообразнаго человѣческаго дѣйствія. Но кромѣ того, одновременно съ выраженіемъ такой мысли, указывается (на всѣ

три вопроса, которые должны быть затронуты въ началѣ всякаго научнаго сочиненія): именно, на содержаніе, его цѣль и на связь (существующую между ними, т. е. на то, что именно предлагаемое сочиненіе есть самый подходящій способъ для достиженія данной цѣли). Въ самомъ дѣлѣ, когда авторъ говоритъ, что въ настоящемъ сочиненіи должна быть изслѣдована (теорія) правильнаго познанія, которое обусловливаетъ цѣлесообразную дѣятельность человѣка, то онъ (этимъ самымъ) высказываетъ, что правильное познаніе составляетъ содержаніе настоящаго произведенія, цѣль его есть изслѣдованіе (по теоріи познанія), а само оно является (самымъ подходящимъ) средствомъ для такого изслѣдованія. Такимъ образомъ, помянутыя предварительныя указанія выражены косвенно, тогда какъ прямо сказано только о значеніи одного изъ элементовъ литературнаго труда, именно о значеніи его содержанія [5]). Вышеупомянутое предложеніе, само по себѣ, не въ состояніи непосредственно указать и на содержаніе сочиненія, и на его цѣль, и на связь (соединяющую ихъ). Выражая прямо только одинъ изъ этихъ элементовъ, оно косвенно указываетъ на всѣ три. Именно, слово «оно» (познаніе) указываетъ на содержаніе, а слово «изслѣдуется»—на цѣль. Цѣль же здѣсь разумѣется двоякая: для учителя—это трудъ составленія настоящаго сочиненія, для ученика—трудъ его изученія. Дѣйствительно, всякій разумный человѣкъ, принимаясь за какое нибудь дѣло, имѣетъ въ виду полезную цѣль. Поэтому, если возникаетъ вопросъ, зачѣмъ писалъ учитель это сочиненіе, зачѣмъ изучаютъ его ученики, — то въ отвѣтъ указываютъ на цѣль, заключающуюся въ изученіи (теоріи познанія). Сочиненіе это написано учителемъ для того, чтобы [6]) научить изучающихъ (теорію) правильнаго познанія; и оно же изучается учениками, которые желаютъ усвоить себѣ ученіе, преподаваемое учителемъ. Такимъ образомъ, изученіе (теоріи познанія) есть цѣль, какъ написанія, такъ и усвоенія настоящаго сочиненія. Но особаго слова, указывающаго на связь между содержаніемъ и цѣлью, нѣтъ (въ нашемъ предложеніи). Оно должно быть подразумѣваемо прямо по смыслу. Въ самомъ дѣлѣ, если разумный человѣкъ приступитъ къ настоящему сочиненію, съ цѣлью изученія (теоріи) правильнаго познанія, то ничто иное, какъ само это сочиненіе является средствомъ для такой цѣли. Такимъ образомъ въ дѣйствительности указано и на связь, существующую между сочиненіемъ и его цѣлью, связь, состоящую въ томъ, что первое относится къ послѣдней, какъ средство къ цѣли.

Но (можетъ быть возразятъ): ни одинъ разумный человѣкъ не пойметъ, до знакомства съ самимъ сочиненіемъ, его содер-

жанія, потому что у него нѣтъ къ тому критерія. Зачѣмъ тогда дѣлать эти указанія въ началѣ сочиненія? На это мы отвѣтимъ: правда, до знакомства съ самимъ сочиненіемъ, хотя бы и сдѣланы были указанія на его содержаніе и проч., нельзя ихъ признать за несомнѣнныя. Однако, если они сдѣланы, хотя бы и бездоказательно, они все же возбуждаютъ пытливость въ умѣ, а пытливость побуждаетъ людей къ работѣ. Вѣдь ожиданіе пользы есть принадлежность дѣятельности всѣхъ разумныхъ людей; а ожиданіе вреда ведетъ къ прекращенію ея. Поэтому-то, какъ разъ авторъ научнаго сочиненія долженъ упомянуть въ началѣ сочиненія (о его содержаніи, цѣли и) связи между ними. Съ авторами поэтическихъ произведеній случается, что они нарочно, въ шутку, говорятъ не то, что думаютъ. Что касается же авторовъ научныхъ трактатовъ, то мы не можемъ себѣ представить, зачѣмъ стали бы они, въ самомъ началѣ сочиненія, дѣлать ложное указаніе на содержаніе и проч., и мы не видимъ, чтобы это дѣйствительно случалось. Поэтому, когда изучающій имѣетъ дѣло съ такими авторами, то онъ въ правѣ ожидать отъ нихъ (предварительнаго разъясненія цѣли и пользы сочиненія)[7]. Если же предварительныя указанія не сдѣланы, то изучающіе могутъ подумать, что предметъ сочиненія безцѣленъ, такъ же безцѣленъ, какъ изслѣдованіе о зубахъ вороны. Или, что онъ такъ же не исполнимъ, какъ напримѣръ, наставленіе о томъ, какъ носить, въ качествѣ украшенія, драгоцѣнный камень, извлеченный изъ діадемы подземнаго змѣевиднаго демона Такшака[8] — (камень, о которомъ извѣстно, что онъ) предотвращаетъ лихорадку. Или, что цѣль сочиненія такъ же не желательна, какъ напримѣръ, наставленіе о порядкѣ совершенія бракосочетанія родной матери[9]. Или же можно было бы подумать, что для достиженія той же цѣли существуютъ болѣе легкіе способы; наконецъ, что оно вовсе не является средствомъ (ведущимъ къ данной цѣли). Если разумный человѣкъ возымѣетъ хотя бы одно изъ всѣхъ этихъ предположеній о безцѣльности, то онъ не примется за дѣло (изученія). (При указаніи на) содержаніе (и цѣль сочиненія) рождается ожиданіе пользы, которое исключаетъ возможность безполезной (траты времени), благодаря чему разумные люди приступаютъ къ его изученію. Поэтому-то и принято дѣлать (въ началѣ всякаго труда) указаніе на его предметъ, а также и прочія (предварительныя указанія); этимъ вызывается у разумныхъ людей мысль о его пользѣ, которая заставляетъ ихъ приступать (къ его изученію).

§ 2. Опредѣленіе правильнаго познанія.

Правильное познаніе есть такое познаніе, которое не противорѣчитъ (опыту). И въ обыденной жизни мы говоримъ, что (такой-то) сказалъ правду, если слова его ведутъ къ достиженію предмета, на который онъ сначала указалъ. Равнымъ образомъ, если знаніе достигаетъ предмета, на (присутствіе) котораго оно указало, то оно называется правильнымъ [10]). Подъ достиженіемъ предмета мы разумѣемъ ничто иное, какъ усвоеніе его сознаніемъ. И въ этомъ достиженіи, или усвоеніи, мы только и видимъ сущность всякаго правильнаго познанія. Мы не согласны съ тѣми философами, которые различаютъ три послѣдовательныя ступени, или три вида познанія, а именно: указаніе, или ощущеніе предмета, направленіе на него вниманія и усвоеніе его сознаніемъ [11]). Дѣйствительно, достиженіе предмета (познаніемъ) есть именно только направленіе вниманія [12]) на появившійся передъ нами предметъ, и ничего болѣе. Вѣдь въ самомъ дѣлѣ, познаніе ведетъ къ усвоенію предмета, не потому, чтобы оно (сначала) создавало его (передъ нами изъ ничего), а затѣмъ уже направляло на него наше вниманіе. Оно ведетъ къ его усвоенію лишь постольку, поскольку направляетъ на него вниманіе человѣка [13]). Съ другой стороны, и направленіе вниманія на объектъ есть ничто иное, какъ только появленіе его передъ нами постольку, поскольку мы направляемъ на него свое вниманіе [14]). Вѣдь само познаніе не можетъ насильно (какъ какой то внѣшній факторъ) направлять человѣка на объектъ (уже послѣ того, какъ тотъ передъ нами появился). Именно поэтому (мы и говоримъ), что разъ только познаніе достигло [15]) объекта, то мы уже имѣемъ окончательный его результатъ, какъ особаго источника нашего познанія. Когда объектъ достигнутъ, (то это не можетъ значить ничего другого, какъ только то, что) человѣкъ направилъ на него (свое вниманіе), и онъ усвоенъ (его сознаніемъ). А если это такъ, то функція (всякаго) источника нашего познанія завершена, какъ только достигнутъ (какой бы то ни было) объектъ (познанія). Поэтому именно, мы называемъ источникомъ познанія тотъ элементъ его, который самъ по себѣ не даетъ никакого опытнаго познанія объектовъ [16]). А разъ только объектъ (какой бы онъ ни былъ) въ первый разъ достигнутъ, то (это значитъ), что человѣкъ уже направилъ на него (свое вниманіе), и (объектъ) усвоенъ его сознаніемъ. Всякое другое (дальнѣйшее) познаваніе того же самаго объекта не въ состояніи чего-либо къ нему прибавить. Слѣдовательно, если объектъ достигнутъ (познаніемъ,

то дальнѣйшія стадіи этого познанія, направленіе вниманія и усвоеніе), не являются (особыми) источниками познанія.

Отъ такого (общаго опредѣленія правильнаго познанія, перейдемъ къ его разновидностямъ: воспріятію и умозаключенію, и покажемъ, какъ оно къ нимъ примѣняется). Когда мы, познавая предметъ (въ то же время сознаемъ), что мы его видимъ (передъ собою), то это значитъ, что онъ сдѣлался предметомъ нашего вниманія, посредствомъ (источника познанія, называемаго нами) воспріятіемъ. (Въ этомъ случаѣ, дѣйствительно, какъ будто имѣются двѣ стадіи въ познаніи), потому что функція воспріятія состоитъ въ томъ, что у насъ складывается фактъ присутствія передъ нами (нѣкотораго неизвѣстнаго объекта, а) затѣмъ уже наше мышленіе даетъ (самостоятельно этому объекту ту форму, въ которой онъ намъ представляется)[17]; въ такомъ случаѣ (мы говоримъ, что) воспріятіе указало (или дало) намъ этотъ объектъ. Такимъ образомъ, когда предметъ познается нами, какъ такой, который мы видимъ, то (мы говоримъ, что) чувственное воспріятіе указываетъ намъ на него. (Обѣ стадіи воспріятія не существуютъ въ дѣйствительности, отдѣльно одна отъ другой). Умозаключеніе, съ другой стороны, даетъ намъ также тотъ объектъ, на который направлено (наше вниманіе, но процессъ его заключается въ слѣдующемъ: сначала) оно указываетъ намъ на его логическій признакъ, (а затѣмъ) мы ясно и раздѣльно мыслимъ его (на основаніи неразрывной его связи съ этимъ признакомъ)[18]. Такъ какъ, съ одной стороны, воспріятіе указываетъ намъ (ясно и раздѣльно) на опредѣленный предметъ, являющійся (нашимъ чувствамъ), а съ другой стороны, умозаключеніе указываетъ намъ также на опредѣленный предметъ, связанный съ извѣстнымъ признакомъ, то эти два (способа познаванія) ведутъ къ познанію опредѣленныхъ объектовъ, и потому они суть способы правильнаго познанія. Всякое другое познаніе не ведетъ къ правильному усвоенію объекта, такъ какъ указываетъ на объектъ, который не можетъ быть въ дѣйствительности достигнутъ[19], и поэтому оно не есть способъ правильнаго познаванія[20]. А предметъ, узнанный инымъ способомъ, нежели вышесказанные, совершенно недостовѣренъ, подобно, напримѣръ, такому объекту, какъ вода въ воздушныхъ видѣніяхъ въ пустынѣ: онъ не можетъ быть достигнутъ, потому что не существуетъ. Или какъ всякій сомнительный предметъ, бытіе или не бытіе котораго неопредѣлимо. На свѣтѣ нѣтъ такого предмета, который въ то же время могъ бы быть и не быть, поэтому таковой предметъ не можетъ быть достигнутъ. Также всякій, кто (при умозаключеніи) направитъ свое вниманіе на предметъ, на основаніи ассо-

ціаціи, не вызванной его правильнымъ логическимъ признакомъ, и упуститъ изъ виду такой признакъ, который необходимо (ведетъ къ его познанію), долженъ будетъ убѣдиться въ томъ, что о такомъ предметѣ нельзя сказать, существуетъ ли онъ, или нѣтъ [21]). А такой предметъ не можетъ быть достигнутъ (т. е. не можетъ быть правильно усвоенъ сознаніемъ) [22]). Слѣдовательно, всякое познаніе, которое не есть (воспріятіе или умозаключеніе), не есть правильное познаніе: оно указываетъ на предметъ или совершенно не достовѣрный, или такой, о которомъ неизвѣстно, существуетъ ли онъ, или нѣтъ. Люди, стремящіеся къ цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ, ищутъ знанія, ведущаго къ правильному усвоенію такихъ предметовъ, которые способны быть объектомъ цѣлесообразнаго дѣйствія. И это-то познаніе, къ которому они стремятся, изслѣдуется въ нашей наукѣ. Такимъ образомъ, правильное познаніе есть такое познаніе, которое ведетъ къ воспріятію дѣйствительно существующаго предмета [23]), способнаго быть объектомъ цѣлесообразнаго дѣйствія. Только то можетъ быть достигнуто сознаніемъ, т. е. только то можетъ быть понятіемъ, что дается намъ такимъ правильнымъ познаніемъ [24]).

Мы уже говорили [25]), что подъ достиженіемъ предмета мы разумѣемъ его усвоеніе сознаніемъ (апперцепцію). Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что когда мы говоримъ, что такой то предметъ отличается отъ реальнаго предмета, передъ нами находящагося, то это значитъ, что первый имѣетъ другую форму, существуетъ въ другомъ мѣстѣ или въ другое время. Въ самомъ дѣлѣ, предметъ становится другимъ, когда ему приписываютъ качества, взаимно исключающія другъ друга, а это бываетъ не тогда, когда самъ реальный предметъ, т. е. субстратъ извѣстныхъ качествъ, мѣняется — онъ всегда остается однимъ и тѣмъ-же — а тогда, когда мѣняются тѣ пространственныя, временныя и формальныя опредѣленія, которыя составляютъ его принадлежности, т. е. пранадлежатъ ему на опытѣ [26]). Поэтому, познаніе, воспринявшее реальный объектъ не въ той формѣ (которая соотвѣтствуетъ ему въ опытѣ), не имѣетъ примѣненія къ реальному объекту, (которому въ опытѣ соотвѣтствуетъ) совсѣмъ иная форма. Какъ, напримѣръ, познаніе (представленіе) желтой раковины, не есть познаніе бѣлой раковины. Равнымъ образомъ, познаніе, воспринявшее предметъ въ одномъ мѣстѣ, не относится къ предмету, находящемуся въ другомъ мѣстѣ, напримѣръ: если кто нибудь видитъ драгоцѣнный камень лишь постольку, поскольку его блескъ проникаетъ черезъ отверстіе въ дверномъ замкѣ, то это еще не значитъ, чтобы онъ видѣлъ самый драгоцѣнный камень [27]), находящійся внутри дома. Если мы воспринимаемъ что нибудь въ одно

время, то это не относится къ вещи, существующей въ другое время, напримѣръ, если мы въ полночь, во снѣ, видѣли вещь, которая въ дѣйствительности существовала въ полдень, то это не значитъ, что мы во снѣ представляли себѣ вещь, дѣйствительно существовавшую въ полночь[28]).

Но могутъ возразить: мы можемъ ясно и раздѣльно познать[29]) то, что находится въ извѣстномъ пространствѣ и имѣетъ извѣстную форму, но вещь, существующая въ опредѣленный моментъ, не можетъ быть познана, поскольку она существуетъ въ этотъ именно моментъ. На это мы отвѣтимъ: мы не утверждаемъ, что предметъ можетъ быть познанъ[30]) какъ разъ въ тотъ моментъ, которымъ существованіе его ограничено. Вѣдь зрительное ощущеніе получаемъ мы въ одинъ моментъ, а воспринимаемъ[31]) вещь въ другой. Но мы утверждаемъ, что тотъ самый предметъ, существованіе котораго ограничено извѣстнымъ моментомъ, можетъ быть воспринятъ (хотя и въ другой моментъ). Единство апперцепціи всякаго объекта есть результатъ синтеза, произведеннаго нашей мыслительной способностью: она объединяетъ въ одно цѣлое цѣпь мгновенныхъ ощущеній, при чемъ это единство обусловлено нераздѣльностью нашего самосознанія, (оно лежитъ не въ объективномъ мірѣ, не въ вещахъ въ себѣ, а въ нашемъ сознаніи)[32]).

(Объясняемое предложеніе) упоминаетъ о правильномъ познаніи, которое предшествуетъ достиженію цѣли, т. е. которое 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[33]). Здѣсь будетъ разсматриваться только второй видъ. А 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 уже слѣдуетъ воспріятіе (апперцепція). Такимъ образомъ, здѣсь нѣтъ причины непосредственной. Хотя (въ познаніи), проявляю-

щемся 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. Итакъ, авторъ, избѣгая слово «причина», замѣнилъ его словомъ «предшествуетъ», чтобы указать, что онъ имѣетъ въ виду правильное познаніе, которое допускаетъ анализъ, и которое не есть непосредственная причина цѣлесообразныхъ дѣйствій.

(Перейдемъ къ объясненію понятія) «цѣль [34]) человѣка».

То, къ чему мы стремимся, называется цѣлью; другими словами: то, чего мы желаемъ. Цѣль можетъ состоять или въ достиженіи, или въ уклоненіи отъ чего-либо. Цѣль уклоненія есть то, чего мы желаемъ избѣгнуть. Цѣль достиженія есть то, чего мы желаемъ достигнуть. Третьей категоріи, отличающейся отъ уклоненія и достиженія, не имѣется. Цѣль, къ которой можно относиться равнодушно [35]), есть также цѣль уклоненія, потому что къ ней не слѣдуетъ стремиться. Достиженіе цѣли есть или уклоненіе отъ нея, или достиженіе. (Подъ достиженіемъ цѣли можно также разумѣть достиженіе причиною своего дѣйствія. Если мы говоримъ о достиженіи чего-либо и разумѣемъ при этомъ) зависимость всякаго дѣйствія отъ создающей его причины, — то такое достиженіе называется явленіемъ [36]). (Если же мы говоримъ о) достиженіи (человѣкомъ цѣли), въ зависимости отъ познанія, то это называется (цѣлесообразной) дѣятельностью (т. е. опытомъ) [37]). Цѣлесообразныя дѣйствія состоятъ въ уклоненіи отъ того, чего мы желаемъ избѣжать, и въ достиженіи того, чего мы желаемъ достигнуть. Итакъ, достиженіе цѣли есть (цѣлесообразная) дѣятельность, заключающаяся въ уклоненіи или достиженіи того, чего мы хотимъ избѣжать или достигнуть.

(Переходимъ къ объясненію словъ) «всякое достиженіе человѣческихъ цѣлей.» Слово «всякое» употреблено здѣсь въ смыслѣ (достиженія) всякихъ предметовъ, а не въ смыслѣ (достиженія ихъ) всяческимъ образомъ [38]). Поэтому (авторъ, въ этомъ мѣстѣ), не имѣетъ въ виду указать на зависимость (именно вышеупомянутаго) двоякаго способа достиженія [39]) цѣли, отъ правильнаго познанія. Смыслъ же (вышеупомянутыхъ словъ) тотъ, что вообще достиженіе всякихъ цѣлей, какихъ бы то ни было,

зависитъ отъ правильнаго познанія. Ошибочное знаніе не можетъ случайно привести къ достиженію цѣли, подобно, напримѣръ, кокосовому орѣху, (который можетъ случайно упасть какъ разъ на голову) вороны (сидящей ниже на томъ же деревѣ)[40]. Дѣйствительно, достиженіе цѣли (на опытѣ) бываетъ лишь тогда, если (познаніе) непремѣнно достигло (ясной и раздѣльной апперцепціи) объекта, по поводу котораго оно возникло. Только правильное (не противорѣчащее опыту) познаніе ведетъ къ усвоенію сознаніемъ предмета, по поводу котораго оно возникло. Ложное (призрачное) познаніе не ведетъ къ правильному усвоенію сознаніемъ такого предмета[41]. А если оно не ведетъ къ его усвоенію, то какъ же можетъ оно, въ такомъ случаѣ, вести къ достиженію цѣли? Если бы мы имѣли призрачное знаніе, то никогда бы мы не достигали своихъ цѣлей. Слѣдовательно, правильнымъ познаніемъ является единственно только то познаніе, на основаніи котораго человѣкъ достигаетъ цѣлей. Именно оттого, мы и должны подвергнуть его внимательному анализу, что оно одно обусловливаетъ цѣлесообразныя дѣйствія человѣка.

Итакъ, упоминая о томъ, что цѣлесообразныя человѣческія дѣйствія зависятъ отъ правильнаго познанія, нашъ авторъ въ то же время подчеркиваетъ, что всѣмъ имъ предшествуетъ такое знаніе[42]).

Такимъ образомъ, смыслъ (объясняемаго предложенія) слѣдующій: оттого, что всѣмъ цѣлесообразнымъ человѣческимъ дѣйствіямъ предшествуетъ правильное познаніе, потому оно и изслѣдуется[43]).

«Изслѣдуется», значитъ, разъясняется посредствомъ опроверженія неправильныхъ взглядовъ. Неправильные же взгляды (на способы познанія) касаются четырехъ пунктовъ: числа разновидностей, ихъ опредѣленія, ихъ объекта и результата (къ которому онѣ приводятъ).

---

§ 3. Виды правильнаго познанія.

Чтобы устранить неправильное ученіе о числѣ разновидностей[44]), нашъ авторъ говоритъ:

2. Оно двояко.

«Двояко» значитъ, оно имѣетъ два вида, т. е. въ нашемъ понятіи о немъ есть два признака[45]). Посредствомъ указанія на

число (разновидностей) сдѣлано указаніе на различіе видовыхъ признаковъ. Существуютъ два вида[46]) правильнаго познанія. Послѣ того, какъ сдѣлано указаніе на различіе видовъ, является возможность дать такое опредѣленіе правильнаго познанія, которое было бы приложимо къ каждому изъ его видовъ. Пока же на это различіе не указано, нѣтъ возможности утверждать, что то одно опредѣленіе (которое мы даемъ правильному познанію) обнимаетъ всѣ его разновидности. Поэтому, указаніе на число разновидностей входитъ въ составъ истолкованія опредѣленія, такъ какъ истолковать опредѣленія нельзя, пока не сдѣлано указанія на число разновидностей, т. е. на различные видовые признаки. Такимъ образомъ, указаніе на число разновидностей сдѣлано въ началѣ (раньше опредѣленія), потому что это непремѣнно входитъ въ составъ истолкованія опредѣленія.

Въ чемъ же состоитъ эта двойственность (достовѣрнаго познанія)? На это нашъ авторъ отвѣчаетъ: (оно подраздѣляется на)

3. воспріятіе и умозаключеніе.

Воспріятіе означаетъ (этимологически) — то, что достигло, подступило къ органу чувства[47]. Значеніе «достигшій органа чувства» объясняетъ только этимологію слова, но не дѣйствительное его значеніе. (Если мы говоримъ), что объектъ подошелъ къ органу чувства, то этимъ мы косвенно обозначаемъ тотъ фактъ, что у насъ появляется сознаніе его присутствія передъ нами. Фактъ этотъ составляетъ существенную черту того самаго объекта, о которомъ переносно говорится, что онъ подошелъ къ органу чувства[48]). Только это значеніе объясняетъ дѣйствительное употребленіе слова (воспріятіе). Поэтому всякое, какое бы то ни было познаніе (будетъ ли оно связано съ дѣятельностью органовъ внѣшнихъ чувствъ, или нѣтъ), разъ только оно состоитъ въ томъ, что какой либо объектъ является наглядно передъ нами, называется воспріятіемъ[49]). Если бы значеніе «подошедшій къ органу чувства» лежало въ основѣ фактическаго употребленія слова «воспріятіе», то только воспріятіе при посредствѣ органовъ внѣшнихъ чувствъ, могло бы называться «воспріятіемъ», но не прочіе виды его: воспріятіе при посредствѣ внутренняго чувства, и другіе. Подобно этому, слово *gauh* — корова — происходитъ отъ глагола *gam* — итти — и хотя этимологически оно означаетъ объектъ «движущійся», однако въ основѣ его дѣйствительнаго употребленія лежитъ понятіе коровы, понятіе неразрывно связанное съ тѣмъ же объектомъ, котораго случайнымъ признакомъ является движеніе. Такимъ образомъ получается слово *gauh*, которое означаетъ корову, движущуюся и не движущуюся.

Слово *anumāna* — умозаключеніе — сложное изъ *anu* и *māna* (= послѣдующее измѣреніе). *Māna* значитъ мѣра, то, чѣмъ что нибудь измѣряется. Этимъ словомъ, означающимъ собственно орудіе, которымъ производится измѣреніе [50]), обозначается источникъ достовѣрнаго познаванія, заключающійся въ схематизмѣ (понятій) [51]). «Послѣдующее измѣреніе» есть измѣреніе, слѣдующее за познаніемъ логическаго признака (того объекта, который познается черезъ умозаключеніе), и вслѣдъ за воспоминаніемъ о неразрывной связи (существующей между этимъ признакомъ и объектомъ). Умозаключеніе наступаетъ послѣ познанія въ объектѣ (извѣстнаго) качества (которое играетъ роль логическаго основанія) [52]) и воспоминанія о неразрывной связи между логическимъ основаніемъ и его слѣдствіемъ: поэтому-то (и говорится), что оно наступаетъ въ моментъ, слѣдующій за указанными (процессами).

Слово «и» [53]), соединяющее воспріятіе и умозаключеніе, (указываетъ на то, что эти два способа достовѣрнаго познанія) имѣютъ равную силу. Точно такъ же, какъ воспріятіе, будучи неразрывно связано со своимъ (реальнымъ) объектомъ, ведетъ къ усвоенію его сознаніемъ и потому является способомъ достовѣрнаго познанія, точно такъ же и умозаключеніе неразрывно связано со своимъ (реальнымъ) объектомъ и ведетъ къ усвоенію его сознаніемъ постольку, поскольку онъ опредѣляется своимъ признакомъ. Поэтому оно также есть способъ достовѣрнаго познанія.

---

§ 4. *Опредѣленіе воспріятія.*

4. Изъ нихъ (чувственному) воспріятію (мы приписываемъ генетическое) отличіе отъ (чистаго) мышленія и отсутствіе иллюзіи [54]).

(Слова) «изъ нихъ» [55]) означаютъ выдѣленіе (чего либо одного изъ многого другого).

Поэтому, данное предложеніе слѣдуетъ толковать такимъ образомъ, что слова «изъ нихъ», т. е. изъ воспріятія и умозаключенія, указываютъ на совокупность (всѣхъ видовъ правильнаго познанія), а слово «воспріятіе»—на одинъ изъ нихъ. Такъ какъ совокупность (видовъ знанія) является здѣсь родовымъ понятіемъ, (содержащимъ въ себѣ видовое) понятіе воспріятія, то послѣднее выбирается, или выдѣляется изъ нея [56]). Рѣчь здѣсь идетъ объ (общеизвѣстномъ понятіи) воспріятія (объектовъ чув-

ствами), и приписывается ему (генетическое) отличіе отъ чистаго мышленія, а также отсутствіе иллюзіи [57]). 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 [58]). 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 предложеніи. 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 органовъ чувствъ.

«(Генетически) отличающееся отъ чистаго мышленія»—это значитъ, что по существу оно не есть мышленіе.

«Не заключающимъ въ себѣ иллюзіи», называется такое знаніе, которому не противорѣчитъ (наглядная) форма предмета, та, которая способна быть объектомъ цѣлесообразныхъ дѣйствій. А таковая должна быть тѣломъ протяженнымъ и имѣть цвѣтъ [59]). Знаніе, не содержащее ошибки относительно такого именно объекта, и называется лишеннымъ иллюзіи.

(Указаніе на совокупность) обоихъ этихъ признаковъ имѣетъ цѣлью опровергнуть неправильный взглядъ (на воспріятіе), но не отличить его отъ умозаключенія, такъ какъ смѣшеніе (съ умозаключеніемъ) невозможно уже благодаря упоминанію одного изъ нихъ: отличія отъ мышленія. Но если бы здѣсь не было упомянуто еще и объ отсутствіи иллюзіи, то можно было бы прійти къ тому выводу, что видѣніе движущагося дерева и т. п. (иллюзіи) суть (правильныя) воспріятія, такъ какъ они не составляютъ (отвлеченнаго) мышленія. А такъ какъ человѣкъ, дѣйствуя на основаніи ихъ, дѣйствительно достигаетъ дерева [60]), то можно было бы прійти къ заключенію, что (во-первыхъ, воспріятіе движущагося дерева) представляетъ собою достовѣрное познаніе, потому что оно не противорѣчитъ (опыту), и (во-вторыхъ), что оно есть правильное чувственное воспріятіе, потому что оно не есть отвлеченная мысль. Для того, чтобы исключить такое (воспріятіе), сказано, что оно не должно заключать въ себѣ иллюзіи. Дѣйствительно, оно не есть правильное воспріятіе, потому что представляетъ собою иллюзію, и оно также не есть умозаключеніе, потому что не создано (мышленіемъ), на основаніи (логическаго) признака

въ одномъ изъ трехъ его видовъ[61]). Другого же способа достовѣрнаго познанія не имѣется. Поэтому мы и утверждаемъ, что видѣніе движущагося дерева и т. п. есть ложное познаніе.

Но если (кто нибудь спроситъ): какимъ же образомъ, мы, на основаніи такого воспріятія, если оно неправильно, все-таки познаемъ, (получаемъ апперцепцію) дерева, то мы отвѣтимъ: дерево мы познаемъ не на основаніи этого (ложнаго воспріятія), ибо имъ опредѣляется дерево, какъ движущееся по разнымъ мѣстамъ. Мы же достигаемъ (получаемъ апперцепцію) дерева, прикрѣпленнаго къ одному мѣсту. Изъ этого слѣдуетъ, что движущееся дерево, поскольку оно движущееся, нами не познается; а то дерево, которое нами познается, не тождественно съ тѣмъ, которое передало ощущеніе (своего присутствія передъ нами)[62]). На основаніи (ложнаго) воспріятія, мы вообще не можемъ достигнуть (никакой апперцепціи). Если же, напримѣръ, (апперцепція) дерева, въ этомъ случаѣ, нами достигается, то только на основаніи иного (правильнаго) познанія. Такимъ образомъ, отсутствіе иллюзіи упомянуто для устраненія невѣрнаго взгляда на воспріятіе.

Умозаключеніе же содержитъ въ себѣ иллюзію[63]). (Ниже мы поясникъ, что между непосредственнымъ и окончательнымъ объектомъ познанія есть разница, какъ при воспріятіи, такъ и при умозаключеніи; но при воспріятіи нѣтъ противорѣчія между непосредственнымъ и окончательнымъ объектомъ, тогда какъ при умозаключеніи оно есть), потому что его непосредственный объектъ есть общее понятіе, на мѣсто котораго, дѣятельностью нашего сознанія, подставляется индивидуальный объектъ[64]). При воспріятіи же та форма объекта, которую мы непосредственно воспринимаемъ, не стоитъ въ противорѣчіи (съ окончательнымъ результатомъ познанія — апперцепціей).

Не слѣдуетъ тутъ понимать слова «не заключающій въ себѣ иллюзіи», какъ равнозначащія словамъ «не противорѣчащій (опыту)»[65]). 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 его) 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 знаніе, не стоящее

въ противорѣчіи съ объектомъ въ его непосредственно познаваемой (наглядной) формѣ, той, которая способна испытывать на себѣ цѣлесообразныя дѣйствія.

Далѣе авторъ разъясняетъ, что здѣсь разумѣется подъ мышленіемъ (которое генетически отличается отъ чувственной стороны воспріятія).

5. Подъ мышленіемъ (мы разумѣемъ способность) мыслить (такіе) образы, которые могутъ войти въ тѣсную связь со словомъ [66]).

«Слово» есть то, чѣмъ что нибудь обозначается, т. е. звукъ, имѣющій (опредѣленное значеніе) [67]). Сліяніе съ обозначеніемъ есть соединеніе [68]) въ одномъ представленіи образа обозначаемаго звукомъ, съ образомъ тѣхъ звуковъ, которые его обозначаютъ, такъ что вмѣстѣ составляется (одно) воспринимаемое представленіе. Поэтому, когда (говорятъ), что слово вступило въ тѣсную связь со звукомъ, то (слѣдуетъ разумѣть), что образъ, обозначаемый звукомъ, и образъ звуковъ, его обозначающихъ, слились въ одномъ представленіи [69]).

(Въ объясняемомъ предложеніи) упомянуто такое мысленное созерцаніе, въ которомъ представленіе о предметѣ можетъ вступить въ тѣсную связь со словомъ. Здѣсь (слѣдуетъ замѣтить, что между мыслями и словами нѣтъ полной пропорціональности). Бываютъ мысли, въ которыхъ представленіе слито со словомъ. Напримѣръ, мысль о горшкѣ, у человѣка, знакомаго со значеніемъ этого слова, имѣетъ предметомъ представленіе объекта «горшокъ», неразрывно связанное со словомъ («горшокъ»). Но бываетъ, что мы мыслимъ такіе образы, которые, хотя и не слиты со словомъ, однако способны къ такому сліянію, какъ напримѣръ, мысли ребенка, не знакомаго съ употребленіемъ словъ. Теперь, если бы было сказано, что при мышленіи представленіе слито со словомъ, то (такое опредѣленіе) не обнимало бы мышленія того человѣка, который не знакомъ со значеніемъ словъ. Но такъ какъ (въ правилѣ) сказано: (мышленіе такихъ образовъ, которые) «могутъ» (вступить въ тѣсную связь со словомъ),—то мышленіе и такого человѣка подойдетъ (подъ наше опредѣленіе). Хотя мышленіе однодневнаго ребенка не состоитъ изъ представленій слитыхъ со словами, оно тѣмъ не менѣе состоитъ изъ такихъ представленій, которыя способны слиться со словами. Тѣ же представленія, которыя слиты со словомъ, также способны къ этому сліянію. Такимъ образомъ, оба рода представленій обнимаются (нашимъ опредѣленіемъ), потому что въ немъ стоятъ слова: «которыя могутъ (вступить въ тѣсную связь со словомъ)».

(Но могутъ спросить): если (представленіе) не слито со словомъ, то откуда взялось наше убѣжденіе въ томъ, что оно способно слиться? (На это мы отвѣчаемъ): потому что таковыя представленія не ограничены (лишь тѣмъ объектомъ, который воспринимается)[70]. Эта независимость нашихъ представленій отъ внѣшнихъ объектовъ обусловливается тѣмъ, что (во внѣшнемъ мірѣ) нѣтъ объектовъ, которые бы ихъ создавали и поэтому ограничивали бы ихъ (предѣлами абсолютной своей единичности)[71]. Въ самомъ дѣлѣ, если бы познаваемый единичный объектъ самъ (создавалъ) представленіе, то онъ могъ бы дать только представленіе, не выходящее изъ предѣловъ (своей единичности)[72]. Напримѣръ, какой-либо цвѣтъ, порождая зрительное ощущеніе, (не даетъ нашему представленію никакихъ опредѣленій ни въ пространствѣ, ни во времени, ни по внѣшнему виду); онъ создаетъ представленіе, ограниченное предѣлами (своей собственной абсолютной индивидуальности). Воспріятіе же, соединенное съ мыслью, не происходитъ отъ (какого-либо внѣшняго) объекта. Поэтому-то оно состоитъ изъ такихъ представленій, которыя могутъ существовать и независимо (отъ внѣшнихъ объектовъ). Такихъ объектовъ, которые создавали бы (представленія) и ограничивали бы ихъ (предѣлами своей абсолютной индивидуальности, т. е. объектовъ адекватныхъ нашимъ представленіямъ, — во внѣшнемъ мірѣ) нѣтъ[73].

Далѣе, почему же (мы знаемъ), что такое (воспріятіе, соединенное съ) мышленіемъ, не порождается воспринимаемымъ объектомъ?—Потому что оно не зависитъ отъ его присутствія. Дѣйствительно (даже въ самомъ элементарномъ познаніи содержится мысль, не разлагающаяся на ощущенія. Напримѣръ), пока ребенокъ не признаетъ, что передъ нимъ та самая материнская грудь, которую онъ видѣлъ раньше, до тѣхъ поръ онъ не прильнетъ ртомъ къ ней и не перестанетъ плакать[74]. Мысль, въ которой соединено въ одно цѣлое то, что было воспринимаемо раньше, и то, что воспринимается теперь, не имѣетъ (строго говоря) своимъ объектомъ находящагося на лицо предмета, такъ какъ то, что было созерцаемо раньше, (теперь) отсутствуетъ. 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. Чувственное же познаніе, не будучи въ состояніи вос-

принять ничего иного, кромѣ наличнаго объекта, зависитъ отъ послѣдняго [75]). Оно состоитъ изъ представленій, ограниченныхъ (абсолютною единичностью реальныхъ объектовъ), потому что реальный объектъ дѣйствительно является факторомъ, ограничивающимъ собою это представленіе [76]). Поэтому, подобное (абсолютно единичное ощущеніе) и не способно вступать въ связь со словомъ. Изъ этой именно мотивировки [77]) ясно, почему, по нашей теоріи, чувственное воспріятіе есть источникъ знанія, генетически отличающійся отъ мышленія, но это ничуть не мѣшаетъ ей допускать, что слова обозначаютъ единичные объекты. Дѣйствительно, несмотря на то, что и единичный объектъ обозначается словомъ, — и существуетъ единичное слово, его обозначающее, тѣмъ не менѣе представленіе, слившееся со словомъ, не можетъ создаться безъ участія мышленія. Само чувственное познаніе, такъ какъ оно строго ограничено абсолютной единичностью того объекта, который дѣйствительно воспринимается, никогда не дастъ представленія, способнаго слиться со словомъ, и (въ этомъ именно смыслѣ мы и опредѣляемъ его, какъ кореннымъ образомъ) отличающееся отъ мышленія.

(Но въ такомъ случаѣ, намъ могутъ возразить, что воспріятіе не отдѣлимо отъ мышленія). Напримѣръ [78]), слуховое воспріятіе (вѣдь также) воспринимаетъ (любое слово, въ качествѣ) «абсолютно единичнаго звука». (Однако мы не можемъ отрицать, что это слово, будучи) единичнымъ звукомъ, содержитъ въ себѣ, съ одной стороны, извѣстное значеніе, а съ другой стороны (звукъ самъ по себѣ), обозначающій (это содержаніе. Вслѣдствіе этого, намъ могутъ возразить, что слуховое воспріятіе) должно быть признано за представленіе, способное слиться со словомъ, а потому и за представленіе, созданное мышленіемъ. (Нельзя поэтому провести строгой грани между такимъ воспріятіемъ и мышленіемъ).

(Но это разсужденіе несостоятельно), такой ошибки нѣтъ (въ нашей теоріи). Хотя мы и признаемъ, что въ такомъ единичномъ звукѣ можетъ заключаться извѣстный смыслъ, однако нельзя сказать, что мы воспринимаемъ этотъ смыслъ непосредственно слухомъ. Смыслъ извѣстнаго звука есть результатъ мыслительной дѣятельности, обнимающей собою всю жизнь языка, начиная съ самаго того времени, когда, по договору между людьми, извѣстнымъ звукамъ былъ приданъ соотвѣтственный смыслъ. Нельзя сказать, чтобы то реальное, что составляетъ подкладку нашего воспріятія въ данный моментъ, было тождественно съ объектомъ, воспринимавшимся людьми, въ то давно прошедшее время, когда звукамъ впервые

былъ приданъ извѣстный смыслъ. Дѣйствительно, воспріятіе, бывшее тогда, теперь не существуетъ, и объектъ, воспринимаемый теперь, не тождественъ съ объектомъ, воспринимавшимся тогда. Въ этомъ смыслѣ, воспріятіе слова, черезъ чувство слуха, не воспринимаетъ въ дѣйствительности значенія этого слова [79]). На томъ же основаніи и воспріятіе і о г и н о в ъ, несмотря на то, что имъ ясенъ смыслъ всѣхъ словъ, нельзя приравнять къ чистому воображенію [80]), такъ какъ они не могутъ въ дѣйствительности воспринять того, что было воспринято тогда, когда слова въ первый разъ получили свое значеніе.

6. Познаніе отличающееся (генетически отъ мышленія) и не представляющее собою иллюзіи — вызванной болѣзнью глазъ, быстрымъ движеніемъ (воспринимаемаго объекта или) движеніемъ (воспринимающаго) на лодкѣ, внутренними болѣзнями и т. п. — есть воспріятіе.

Познаніе, отличающееся отъ мышленія, свободное отъ него, т. е. не имѣющее характера вышеописаннаго мышленія (синтеза), и п р и т о м ъ — такъ слѣдуетъ соединять (предшествующія слова съ послѣдующими) — не представляющее собою иллюзіи, называется воспріятіемъ. Отличіе отъ мышленія и отсутствіе иллюзіи опредѣляютъ воспріятіе (совокупно), въ зависимости другъ отъ друга, но не отдѣльно. Для того, чтобы указать на это, и сказано, что познаніе, свободное отъ мышленія и при томъ не заключающее въ себѣ иллюзіи, есть воспріятіе [81]).

Слѣпота есть потеря зрѣнія, — это причина иллюзіи, зависящая отъ (недостатка въ) органѣ чувства. Быстрое движеніе (порождаетъ иллюзію: напримѣръ), при вращательномъ движеніи головни. Если головня вращается потихоньку, то она не порождаетъ иллюзіи (огненнаго) круга, поэтому слово «вращеніе» ближайше опредѣляется словомъ «быстрое». Эта причина иллюзіи находится въ объектѣ воспріятія. Подъ движеніемъ на лодкѣ разумѣется передвиженіе (путешественника) на ней. Словомъ «движеніе» имѣется въ виду указать на то, что когда лодка движется, то у стоящаго на ней человѣка рождается иллюзія движущагося (по берегу) дерева. Это внѣшняя причина иллюзіи. Болѣзнь есть нарушеніе равновѣсія между тремя основными элементами нашего тѣла: внутренними вѣтрами, желчью и слизью [82]). Дѣйствительно, когда, напримѣръ, внутренніе вѣтры приходятъ въ безпорядокъ, у человѣка могутъ появиться галлюцинаціи, (ему кажется, что онъ видитъ) пылающіе столбы и т. п. Это причина иллюзіи внутренняя. Всѣ помянутыя причины иллюзіи,

какъ зависящія отъ (недостатка въ) органѣ чувства, такъ и находящіяся въ объектѣ воспріятія, какъ внѣшнія, такъ и внутреннія — всѣ въ сущности аффицируютъ неправильно дѣятельность органовъ чувствъ. Если органъ не аффицированъ (въ этомъ смыслѣ) то не можетъ быть и иллюзіи. Перечисленныя, кончая внутренними болѣзнями, причины иллюзій названы примѣрно [83]). Слова «и т. п.» относятся къ такимъ причинамъ, зависящимъ отъ недостатка въ органѣ чувства, какъ напр., болѣзнь глазъ, называемая дальтонизмомъ [84]); къ такимъ причинамъ, находящимся въ объектѣ, какъ напр., его быстрое движеніе взадъ и впередъ. Дѣйствительно, при быстромъ маханіи головни взадъ и впередъ, рождается иллюзорное представленіе палки огненнаго цвѣта. Далѣе подразумѣваются такія внѣшнія причины, какъ ѣзда на слонѣ, и такія внутреннія причины, какъ сильный ударъ по чувствительному мѣсту. Такое знаніе, которое не содержитъ въ себѣ иллюзіи, вызванной этими причинами, называется правильнымъ воспріятіемъ.

---

§ 5. *Виды воспріятія.*

Объяснивъ такимъ образомъ опредѣленіе воспріятія, нашъ авторъ переходитъ къ его разновидностямъ. При этомъ онъ имѣетъ въ виду опровергнуть неправильные взгляды тѣхъ, которые полагаютъ, что воспріятіе ограничивается одной лишь дѣятельностью органовъ внѣшнихъ чувствъ, тѣхъ, которые находятъ ошибочнымъ опредѣленіе воспріятія внѣшнихъ объектовъ посредствомъ внутренняго чувства, а также не признаютъ самовоспріятія и воспріятія іогиновъ, за особые виды воспріятія [85]). Онъ говоритъ:

7. Оно имѣетъ четыре разновидности.

Во первыхъ:

8. Познаніе посредствомъ внѣшнихъ чувствъ.

Познаніе посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, т. е. познаніе, поскольку оно зависитъ отъ дѣятельности этихъ чувствъ, есть (первый видъ воспріятія).

Чтобы опровергнуть мнѣніе тѣхъ (своихъ противниковъ), которые находятъ ошибочной (теорію) воспріятія внутреннимъ чувствомъ (внѣшнихъ объектовъ), авторъ дѣлаетъ слѣдующее опредѣленіе (этого воспріятія):

9. 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[86]).

Объектъ этого второго вида воспріятія не отличается отъ объекта перваго вида, т. е. отъ объекта, воспринимаемаго внѣшними чувствами[87]). 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 черезъ внѣшнее чувство[88]), моментъ, лежащій въ одной цѣпи (моментовъ, объединенныхъ нашимъ сознаніемъ, относительно даннаго объекта).

(Въ объясняемомъ предложеніи) сказано, что этотъ второй объектъ содѣйствуетъ первому. Содѣйствіе можно понимать двоякимъ образомъ: или какъ (реальное) воздѣйствіе другъ на друга, или какъ (представляющееся) намъ сопутствіе одному результату[89]). (Здѣсь разумѣется послѣднее), такъ какъ, согласно нашей философской системѣ[90]), вещи реально существуютъ только въ теченіи одного момента и не могутъ развивать особой силы, выходящей за предѣлы ихъ самихъ[91]), для созданія какого бы то ни было результата. И дѣйствительно: (причинная связь заключается не въ самихъ объектахъ — моментахъ, а только въ нашемъ представленіи); такъ какъ объектъ и внѣшнее воспріятіе создаютъ совмѣстно одинъ результатъ — внутреннее воспріятіе, то нельзя сказать, будто мы допускаемъ взаимодѣйствіе между объектомъ внѣшняго воспріятія и объектомъ внутренняго воспріятія, т. е. между первымъ и вторымъ моментомъ того же объекта; въ дѣйствительности между обоими объектами нѣтъ взаимодѣйствія (объединяются они лишь въ нашемъ сознаніи).

Намъ возражаютъ, что подъ наше опредѣленіе подойдетъ также и воспріятіе іогина: когда іогинъ отгадываетъ мысли другаго человѣка, то получается также взаимодѣйствіе двухъ моментовъ. Первымъ моментомъ является внѣшнее воспріятіе этого человѣка, вторымъ же моментомъ внутреннее воспріятіе

іогина. Не такимъ же ли образомъ внутреннее чувство отгадываетъ то, что восприняли внѣшнія чувства [92])? Вотъ для того, чтобъ отличить (воспріятіе внутреннимъ чувствомъ внѣшнихъ объектовъ, отъ воспріятія іогина), и сказано, что (въ первомъ случаѣ внѣшнее воспріятіе (является однородною и непосредственною причиною воспріятія, совершающагося при посредствѣ внутренняго чувства). Причина эта однородна, потому что она есть (ни что иное), какъ представленіе, — непосредственна, потому что не отдѣлена никакимъ промежуткомъ; она есть причина, потому что она его производитъ. Таковая (причина) порождаетъ внутреннее воспріятіе. Такимъ образомъ, здѣсь выражена мысль, что внутреннее воспріятіе есть также видъ воспріятія, потому что оно относится къ внѣшнему воспріятію, какъ дѣйствіе къ причинѣ, при чемъ оба они, и внѣшнее и внутреннее воспріятія, лежатъ въ одной цѣпи моментовъ (т. е. объединены мышленіемъ въ одномъ сознаніи). Поэтому, воспріятіе іогиновъ (когда они внутреннимъ чувствомъ какъ бы отгадываютъ внѣшнія воспріятія другихъ людей) не подойдетъ (подъ наше опредѣленіе), такъ какъ оно лежитъ въ иной цѣпи моментовъ (нежели то внѣшнее воспріятіе, которое является его объектомъ). Изъ вышесказаннаго ясно, что наше опредѣленіе внутренняго воспріятія, съ одной стороны, нельзя упрекнуть въ томъ, что оно не есть особый видъ достовѣрнаго познанія, потому будто-бы, что оно ведетъ къ познанію (того же самаго) объекта, который уже познанъ черезъ внѣшнее воспріятіе. Вѣдь объектъ его отличается отъ объекта послѣдняго. Съ другой стороны, (изъ нашего опредѣленія) нельзя сдѣлать и того вывода, что не могло бы быть на свѣтѣ слѣпыхъ, глухихъ и т. п., если-бы внутреннимъ чувствомъ воспринимались иные объекты, нежели тѣ, которые воспринимаются путемъ внѣшняго чувства, такъ какъ подъ объектомъ внутренняго чувства разумѣется лишь моментъ, въ который объектъ, познаваемый черезъ внѣшнія чувства, представляется внутреннему чувству [93]).

И такое воспріятіе (внѣшнихъ объектовъ) внутреннимъ чувствомъ совершается, по нашему мнѣнію, независимо отъ функціи (внѣшняго органа, напр.) глаза. Вѣдь всякое познаніе внѣшняго міра, совершающееся въ зависимости отъ функціонированія глаза, слѣдуетъ приписывать именно глазу. Въ противномъ случаѣ (если бы познаніе, получаемое нами при дѣятельности глаза, зависѣло бы не отъ глаза, а отъ чего-либо другого, то) такого познанія, которое вызывалось бы дѣятельностью глаза, вовсе бы не оказалось [94]). Воспріятіе (внѣшнихъ объектовъ) внутреннимъ чувствомъ есть постулатъ нашей философской системы. Прямого

доказательства (посредствомъ котораго можно было бы установить его существованіе) не имѣется. Но (мы хотимъ сказать), что не будетъ никакой (логической) ошибки признать его (за особый видъ воспріятія), если только опредѣлять его такъ (какъ это сдѣлано выше) — въ этомъ смыслѣ мы и сдѣлали его опредѣленіе.

10. Воспріятіе своей личности есть воспріятіе всѣхъ состояній своего собственнаго внутренняго чувства.

Наше внутреннее чувство воспринимаетъ только внѣшніе объекты. Но кромѣ того, мы [95]) можемъ воспринимать и свои собственныя особыя состоянія, напримѣръ, удовольствіе и т. д. Слово «всѣ» относится къ словамъ «состоянія внутренняго чувства». Удовольствіе и т. п состоянія составляютъ объектъ внутренняго чувства, потому что мы ясно чувствуемъ (ихъ переживаніе). Слово «всѣ» имѣетъ цѣлью устранить предположеніе, будто мы чувствуемъ только нѣкоторыя изъ душевныхъ состояній. Такихъ состояній внутренняго чувства, при которыхъ познаніе своего «я» не было бы очевидно, нѣтъ вовсе. Такимъ образомъ, самосознаніе есть чувственное воспріятіе, при чемъ объектъ его (или представленіе ему соотвѣтствующее) имѣетъ именно ту форму, въ которой мы себя сознаемъ [96]). Всякій разъ, когда мы на опытѣ [97]) воспринимаемъ объектъ внѣшняго міра, мы, одновременно (съ представленіемъ объ этомъ предметѣ, можемъ) сознавать и иное представленіе, напримѣръ, удовольствіе и другое чувство. Нельзя сказать, чтобы, напримѣръ, синій цвѣтъ, представленіе котораго мы воспринимаемъ, чувствовался какъ нѣчто тождественное съ удовольствіемъ, (которое онъ можетъ возбуждать): ибо, для нашего сознанія, синій цвѣтъ и чувство удовольствія не одно и тоже [98]). Если бы мы сознавали, что объекту «синему цвѣту» соотвѣтствуетъ представленіе удовольствія, то (можно было бы думать), что они дѣйствительно тождественны [99]). Вѣдь мы называемъ воспринятымъ, такое представленіе, (при образованіи) котораго прямая функція воспріятія, состоящая въ томъ, что мы познаемъ объектъ, какъ присутствующій передъ нами, сопровождается самостоятельною дѣятельностью мышленія, которое даетъ представленію его форму [100]). Но представленіе, имѣющее форму удовольствія, не сопровождаетъ объекта «синій цвѣтъ» (потому что его сопровождаетъ представленіе, имѣющее форму синяго же цвѣта). Итакъ, во время воспріятія синяго цвѣта, который не тождественъ съ удовольствіемъ, (можетъ являться) ощущеніе удовольствія, совершенно отъ него отличающееся.

(Ощущеніе это) есть несомнѣнно душевное явленіе познавательнаго характера. Такимъ образомъ мы можемъ чувствовать само наше познаніе. И это, имѣющее познавательный характеръ, чувствованіе даетъ намъ знать о существованіи нашей личности, какъ явленія. Оно не есть созданіе чистаго мышленія [101]), не представляетъ собою иллюзіи, а потому оно есть (правильное) воспріятіе.

Переходя къ объясненію воспріятія іогиновъ, онъ говоритъ:

11. Познаніемъ іогина (мы называемъ воспріятіе внутреннимъ его чувствомъ) объекта, дѣйствительно существующаго (въ сосредоточенное размышленіе о которомъ онъ погруженъ). Оно начинается на той степени погруженія въ размышленіе, которая предшествуетъ кульминаціонной [102]).

«Существующій объектъ» есть объектъ, существующій въ дѣйствительности; существующимъ же въ дѣйствительности (мы здѣсь называемъ) то, что нами познано на основаніи (положительныхъ) доказательствъ, напримѣръ, четыре великія истины (буддійскаго ученія) [103]). Погруженіемъ въ размышленіе надъ дѣйствительно существующимъ объектомъ, называется многократное его запечатлѣніе въ умѣ. Кульминаціонная точка такого погруженія есть та точка, начиная съ которой познаніе, состоящее въ представленіи предмета размышленія, становится яснымъ. «Степень, предшествующая кульминаціонной», есть та, когда ясность представленія не совершенно полна. Дѣйствительно: пока ясность представленія не совершенно полна, до тѣхъ поръ возможно ея прогрессированіе (въ смыслѣ ясности); когда же она полна, прогрессъ невозможенъ. Поэтому, степенью, предшествующей высшей ясности представленія, называется та, которая бываетъ непосредственно передъ полной его отчетливостью. То познаніе, которое порождается этою предшествующею степенью, и которое даетъ совершенно ясное воспріятіе предмета размышленія, какъ будто бы онъ присутствовалъ передъ нимъ, называется воспріятіемъ іогина. Такимъ образомъ, здѣсь, подъ кульминаціонной степенью созерцанія, разумѣется та степень, при которой объектъ начинаетъ ясно представляться. Предшествующая степень та, при которой предметъ размышленія виденъ, какъ бы черезъ тонкое облако. Когда (наконецъ) объектъ размышленія выступаетъ такъ (ясно), какъ на ладони [104]), то это называется воспріятіемъ іогина. Оно дѣйствительно есть отчетливое представленіе, оттого оно и не есть продуктъ чистаго мышленія. Дѣйствительно, отвлеченное познаніе можетъ познавать реальномъ объектѣ (только ту его сторону), которая способна слиться со словомъ, такъ какъ (оно не воспри-

нимаетъ объекта въ его индивидуальности, а) воспринимаетъ въ немъ (всю цѣпь произведенныхъ имъ впечатлѣній, между проч. и то), которое онъ произвелъ при полученіи въ первый разъ своего названія [105]). Быть созерцаемымъ при полученіи своего названія значитъ быть объектомъ того познанія, которое возникло въ это время. А такъ какъ воспріятіе, имѣвшее мѣсто раньше, теперь прекратилось и болѣе не существуетъ, то и объектъ, существующій въ настоящее время, не можетъ быть предметомъ познанія, уже прекратившагося. Поэтому (отвлеченное познаніе), воспринимающее въ своемъ объектѣ не ту форму, въ которой онъ дѣйствительно существуетъ, не даетъ (яснаго индивидуальнаго) представленія, такъ какъ оно не воспринимаетъ объекта наличнаго (нагляднаго). И наоборотъ, отсутствіе индивидуальности представленія придаетъ познанію отвлеченный (характеръ). Слѣдовательно, такъ какъ представленіе (воспринимаемое і о г и н о м ъ) отчетливо (индивидуально), то его нельзя считать созданіемъ чистаго мышленія. Оно также не противорѣчитъ опыту, такъ какъ воспринимаемый объектъ (долженъ быть фактомъ), установленнымъ на основаніи положительныхъ доказательствъ. Такимъ образомъ, оно является видомъ правильнаго воспріятія, наравнѣ съ прочими его видами. «І о г а» есть сосредоточенное созерцаніе. Тотъ кто имъ занимается есть «і о г и н ъ». Его познаніе есть (видъ) воспріятія [106]).

Вотъ и всѣ виды воспріятія.

---

§ 6. *Объектъ воспріятія.*

Покончивъ, такимъ образомъ, съ разновидностями воспріятія, которое отличается отъ мышленія и не представляетъ собою иллюзіи, авторъ переходитъ къ опроверженію ложныхъ взглядовъ на его объектъ и говоритъ:

12. Его объектъ есть единичная сущность.

Подъ словами «его объектъ» слѣдуетъ разумѣть объектъ четырехъ разновидностей воспріятія. Единичная сущность есть (та сторона) объекта, содержаніе, или сущность которой состоитъ изъ него самого и не имѣетъ ничего общаго (съ другимъ). Дѣйствительно, всякій объектъ имѣетъ и свою индивидуальную и

общую сущность. Черезъ воспріятіе мы можемъ познать только первую. (Слѣдуетъ помнить, что каждый изъ обоихъ источниковъ) познанія имѣетъ двоякаго рода объектъ: непосредственно воспринимаемый и окончательный. Подъ первымъ мы разумѣемъ источникъ, изъ котораго рождается познаніе; подъ вторымъ — объектъ въ той формѣ, въ которой мы фактически его мыслимъ. Дѣйствительно, между объектомъ, какъ источникомъ познанія, и той его формой, которая входитъ въ наше сознаніе, есть разница [107]). Чувства могутъ непосредственно воспринимать только одинъ «моментъ», а въ сознаніе наше входитъ «цѣпь моментовъ», благодаря дѣятельности мышленія (объединяющаго ихъ въ отношеніи даннаго объекта), на основѣ чувственности. Только цѣпь моментовъ можетъ войти въ сознаніе на основѣ воспріятія, такъ какъ одинъ моментъ не можетъ быть усвоенъ сознаніемъ. Такую же, но въ обратномъ порядкѣ, двойственность находимъ мы и въ объектѣ, познаваемомъ черезъ умозаключеніе: непосредственно тутъ познается не единичный объектъ, а общее понятіе [108]). Умозаключеніе основывается на неразрывной связи, существующей лишь между понятіями, а не между единицами. Но при этомъ мышленіе наше, подъ это общее понятіе, подъ этотъ воображаемый предметъ, непосредственно познаваемый собственно умозаключеніемъ, подставляетъ соотвѣтствующее ему чувственное воззрѣніе—объектъ реальный. Вслѣдствіе этого, окончательнымъ объектомъ умозаключенія является такой предметъ, который мы мыслимъ, какъ реальный (хотя онъ самъ не реаленъ, въ томъ смыслѣ, что не связанъ съ реальнымъ, чувственнымъ моментомъ). Непосредственный же его объектъ есть (какъ мы уже сказали, построенный воображеніемъ) не реальный объектъ. Въ этомъ смыслѣ и сказано въ (объясняемомъ мѣстѣ), что объектомъ воспріятія является (та его сторона, которая представляетъ) единичную его сущность, (при чемъ подъ этимъ разумѣется генезисъ познанія, а не окончательный) его результатъ [109]).

Далѣе онъ объясняетъ, каковъ этотъ объектъ, въ которомъ мы воспринимаемъ (лишь ту сторону), которая составляетъ его единичную сущность [110]).

13. Единичною сущностью называется такой предметъ, познавательное представленіе о которомъ измѣняется въ зависимости отъ его близости или отдаленности [111]).

Слово «предметъ» есть синонимъ слова объектъ, т. е. (здѣсь разумѣется) объектъ нашего знанія. «Близость» есть нахожденіе въ близкомъ мѣстѣ, «отдаленность»—нахожденіе въ отдаленномъ

мѣстѣ. Измѣненіе познаваемаго представленія, т. е. представленія, непосредственно познаваемаго, смотря по близости или отдаленности предмета, выражается въ его ясности или неясности. Тотъ объектъ знанія, который близокъ, порождаетъ ясное познавательное представленіе; отдаленный, но находящійся въ мѣстѣ доступномъ дѣйствію органовъ чувствъ, даетъ неясное представленіе. Такой объектъ есть единичная сущность (абсолютный индивидъ). Дѣйствительно, однѣ только реальныя вещи кажутся издалека неясными, а вблизи ясными.

Далѣе, почему же только объектъ чувственнаго воспріятія можетъ быть «единичной сущностью»? (Вѣдь мы только что сказали, что и объектъ умозаключаемый сознается нами, какъ индивидуальный). Напримѣръ, огонь (въ умозаключеніи «тамъ есть огонь, потому что виденъ дымъ»), хотя и созданъ нашимъ воображеніемъ, однако мыслится нами, какъ огонь видимый [112]).

На это (нашъ авторъ) отвѣчаетъ: (объектомъ чувственнаго воспріятія можетъ быть только то, что дѣйствительно существуетъ, а)

14. дѣйствительно существуютъ только такія (единичныя) сущности.

«Дѣйствительно сущее» есть то, что имѣетъ неискусственную и не воображаемую сущность. Только тотъ предметъ, который, смотря по его близости или отдаленности, даетъ ясное или неясное представленіе, дѣйствительно существуетъ. И вслѣдствіе того, что онъ подлежитъ чувственному воспріятію, потому и сказано, что именно эта единичная сущность (есть истинно сущее) [113]).

Далѣе онъ объясняетъ, почему только такой предметъ представляетъ собою истинно сущее:

15. Потому что реальная вещь характеризуется тѣмъ, что она способна быть объектомъ цѣлесообразнаго дѣйствія.

«Объектъ» есть цѣль (нашихъ дѣйствій — положительная или отрицательная) — мы можемъ ее избѣгать или достигать. Въ первомъ случаѣ, мы желаемъ ее избѣжать, во второмъ, желаемъ ее достичь. Достиженіе цѣли, или объекта, есть цѣлесообразное дѣйствіе [114]). Имѣть эту способность (т. е. способность испытывать цѣлесообразное дѣйствіе) есть (своего рода) сила, она то составляетъ содержаніе, или сущность реальной вещи. Это (и назы-

вается) способностью быть объектомъ цѣлесообразнаго дѣйствія. Благодаря такому ея свойству (единичная сущность и есть истинно сущее). Терминъ «реальный объектъ» есть синонимъ «истинно сущаго». Поэтому, смыслъ тутъ слѣдующій: такъ какъ мы называемъ истинно сущимъ такой объектъ, который способенъ подвергаться цѣлесообразному дѣйствію, а способенъ подвергаться цѣлесообразному дѣйствію такой предметъ, познавательное представленіе о которомъ измѣняется въ зависимости отъ его близости или отдаленности, поэтому, онъ то и представляетъ собою истинно сущее. Итакъ, цѣль можетъ быть достигнута только на основаніи такого (дѣйствительно) воспринимаемаго объекта, но не на основаніи объекта, (построеннаго нашимъ) мышленіемъ. Поэтому именно, хотя объектъ мышленія и можетъ сознаваться нами (благодаря нашему воспроизводительному воображенію), какъ нѣчто наглядное, но въ дѣйствительности мы не можемъ его видѣть, такъ какъ онъ не можетъ быть (подкладкой) цѣлесообразнаго дѣйствія, а видимый объектъ можетъ. Единичная сущность (предмета), слѣдовательно, не есть (та сторона) объекта, которая создана воспроизводительнымъ воображеніемъ (она имѣетъ реальное бытіе) [115]).

16. Противополагается ей общая сущность объекта.

Та сторона объекта познанія, которая отличается отъ этой единичной сущности, которая не можетъ стать единичной, есть общая его сущность[116]). Дѣйствительно, объектъ, мыслимый нами отвлеченно, (не можетъ оказывать вліянія на соотвѣтствующее ему) познавательное представленіе, измѣняя его въ зависимости отъ своей близости или отдаленности[117]). Напримѣръ, воображаемый огонь [118]) существуетъ благодаря воображенію, и благодаря воображенію онъ можетъ быть отдаленнымъ и близкимъ. Отъ близости или отдаленности такого воображаемаго огня не измѣняется его познавательное представленіе, въ смыслѣ ясности или неясности. Поэтому и сказано, что онъ отличается отъ единичнаго объекта. Общій объектъ есть такой объектъ, который характеризуется общими признаками. Это значитъ, (что общимъ объектомъ называется) та сторона объекта, которая сообща принадлежитъ многимъ объектамъ. Воображаемая форма огня принадлежитъ вообще всѣмъ существующимъ формамъ огня, поэтому она состоитъ изъ общихъ признаковъ (огня).

Желая указать, что эта общая форма непосредственно познается умозаключеніемъ, онъ говоритъ:

17. Эта общая сущность есть объектъ умозаключенія [119]).

«Объектъ умозаключенія», т. е. та форма объекта, которая непосредственно познается въ немъ [120]).

Если бы авторъ (рѣшилъ отложить до слѣдующей главы) разъясненіе того, что объектъ умозаключенія есть общее (понятіе), онъ долженъ былъ бы повторить въ ней это мѣсто, въ которомъ онъ здѣсь объясняетъ природу единичнаго объекта. Поэтому, для краткости, онъ въ отдѣлѣ о воспріятіи упомянулъ также и объ объектѣ умозаключенія.

---

§ 7. *Результатъ воспріятія.*

Послѣ опроверженія неправильнаго взгляда на объектъ умозаключенія, онъ устраняетъ неправильный взглядъ [121]) на его результатъ, и говоритъ:

18. Результатомъ этого источника достовѣрнаго познанія слѣдуетъ считать само воспринятое представленіе.

То самое воспріятіе, о которомъ шла рѣчь, является также и результатомъ этого источника достовѣрнаго познанія [122]).

Отчего же оно является (одновременно источникомъ и) результатомъ?

19. Оттого что оно же содержитъ въ себѣ и понятіе объекта.

«Понятіе объекта» есть опредѣленный его образъ. Оно есть форма нашего познанія, форма къ которой приводитъ воспріятіе. Благодаря такому обстоятельству, воспріятіе и является (результатомъ этого источника познаванія). Это значитъ слѣдующее. Источникомъ правильнаго познанія мы называемъ такой познавательный процессъ, который даетъ намъ (наши представленія). Сила же, дающая намъ (наши представленія), не можетъ быть присуща самимъ объектамъ (по поводу коихъ они возникаютъ). Если бы, напримѣръ, сѣмя порождало свое представленіе, точно такъ же, какъ оно порождаетъ растеніе, то послѣднее должно было бы сознавать то сѣмя, отъ котораго оно произошло, подобно тому, какъ представленіе сѣмени есть продуктъ, сознаю-

щій свой источникъ[123]). Познаніе, хотя и порождается своимъ объектомъ, но кромѣ того, оно необходимо должно (самостоятельно) развить (особую) силу, для приданія (представленіямъ той формы, въ которой мы ихъ сознаемъ). Когда (этотъ активный процессъ) совершился, то объектъ воспринятъ; и это то называется результатомъ источника познанія, по достиженіи котораго наше познаніе является создавшимъ (свой объектъ)[124]). А мы уже раньше говорили, что та функція воспріятія, которая состоитъ въ (окончательномъ) воспріятіи объекта, есть (правильное его познаніе), какъ объекта (возможныхъ цѣлесообразныхъ) дѣйствій[125]). Одно и тоже воспріятіе состоитъ (съ одной стороны) въ указываніи объекта (возможнаго опыта), съ другой стороны, въ подведеніи этого объекта подъ (соотвѣтственное) понятіе[126]); поэтому-то (мы и говоримъ), что само оно является результатомъ познанія.

Но если наше воспріятіе является такимъ образомъ результатомъ познанія, такъ какъ оно содержитъ и понятіе, то въ чемъ же состоитъ источникъ этого познанія? — На это онъ отвѣчаетъ:

20. Источникъ этого познанія состоитъ въ схематизмѣ (понятій по отношенію къ) объектамъ[127]).

«Схематизмъ», или соотвѣтствіе познанія по отношенію къ объектамъ, называется источникомъ познанія. По нашему ученію[128]), познаніе (понятіе) содержитъ схему для тѣхъ объектовъ, по поводу которыхъ оно возникаетъ. Такъ, знаніе (понятіе), вызванное синимъ цвѣтомъ, содержитъ въ себѣ схему для всѣхъ синихъ объектовъ. Такая схема называется также формой знанія, или представленіемъ.

Но въ такомъ случаѣ, гдѣ же разница между понятіемъ и представленіемъ, воспринятымъ чувствами? Если бы разницы между ними никакой не было, то мы не имѣли бы права говорить, что схема понятія есть тотъ источникъ, который даетъ представленію его форму. Вѣдь одинъ и тотъ же фактъ никогда не можетъ быть одновременно своимъ собственнымъ результатомъ и своимъ собственнымъ источникомъ. Въ какомъ же смыслѣ слѣдуетъ понимать выше сдѣланное утвержденіе, что схема понятія есть тотъ факторъ, который придаетъ воспринятому представленію ту форму, въ которой оно нами мыслится? [128]).

На это авторъ отвѣчаетъ, что только —

21. благодаря этому (т. е. благодаря тому факту, что мышленіе наше состоитъ не изъ образовъ. а изъ схемъ для образовъ) создаются наши понятія тѣхъ объектовъ, которые мы воспринимаемъ [129]).

Благодаря этому схематизму, т. е. вслѣдствіе особой способности, составляющей этотъ схематизмъ, создается понятіе того объекта (который пассивно воспринимается чувствами). Понятіемъ объекта мы называемъ опредѣленный его образъ. Такой опредѣленный образъ создается лишь благодаря тому, что въ основѣ нашего мышленія лежатъ не отдѣльные образы, а схемы для образовъ. Вотъ причина, почему мы видимъ источникъ познанія въ схематизмѣ [130]). Это значитъ, что чувственное воспріятіе, поскольку оно даетъ намъ понятіе воспринимаемаго объекта, создается, т. е. становится понятіемъ, лишь въ силу схематизма (нашего ума). Дѣйствительно, только благодаря ему, та сторона познанія, которая представляетъ чисто чувственную интуицію синяго цвѣта, сознается нами, какъ входящая въ составъ понятія синяго цвѣта. Вѣдь тѣ чувства, которыя играютъ извѣстную роль въ нашемъ познаніи, не въ состояніи сами по себѣ придать воспріятію такой характеръ, чтобы мы сознавали его, какъ подходящее подъ понятіе синяго цвѣта. Но когда мы имѣемъ въ нашемъ сознаніи схему для объектовъ, подходящихъ подъ понятіе синяго цвѣта, только тогда данное воспріятіе можетъ получить характеръ того, что мы понимаемъ подъ синимъ цвѣтомъ.

При такомъ взглядѣ, нельзя сказать, чтобы между схемой понятія и подходящимъ подъ нее образомъ было такое же отношеніе, какое бываетъ между причиной и дѣйствіемъ — отношеніе, которое предполагаетъ, что первое порождаетъ второе. Было бы противорѣчіемъ допустить въ одномъ и томъ же фактѣ наличность (какъ причины, такъ и дѣйствія). Въ дѣйствительности отношеніе между схемой и образомъ, подъ нее подходящимъ, такое, что первая является созданіемъ активной стороны нашего сознанія, а второй представляетъ пассивную его сторону. Съ этой точки зрѣнія не будетъ противорѣчія въ томъ, что одинъ и тотъ же фактъ (познанія) заключаетъ въ себѣ, съ одной стороны, источникъ познанія, а съ другой стороны, его результатъ [131]). Дѣйствительно, схема (понятіе синяго цвѣта) есть факторъ, опредѣляющій наше воспріятіе, какъ таковое, которое подходитъ подъ это понятіе. Опредѣляемою же стороною его является (опредѣленный образъ) синяго цвѣта, усваиваемый нашимъ сознаніемъ. (Итакъ, благодаря тому, что въ основѣ нашего мышленія лежатъ не образы, а схемы для подведенія подъ нихъ

образовъ, всякое представленіе подводится нами подъ извѣстное понятіе).

Если же спросятъ, какимъ образомъ одно и то же познаніе можетъ заключать въ себѣ и сторону активную, дающую ему извѣстное опредѣленіе, и сторону пассивную, которая извѣстнымъ образомъ опредѣляется, то мы отвѣтимъ слѣдующее. Въ сознаніи нашемъ должна находиться схема для понятія синяго цвѣта, иначе мы никогда даннаго чувственнаго воспріятія не превратили бы въ воспріятіе объекта именно синяго. Въ этомъ смыслѣ, лежащая въ нашемъ сознаніи схема есть активный факторъ, благодаря коему только и возможны ясныя и раздѣльныя представленія. Она является факторомъ, опредѣляющимъ наше сознаніе, какъ таковое, которое восприняло дѣйствительно синій объектъ. По отношенію къ нему самое представленіе синяго цвѣта является стороною пассивною, получившею опредѣленіе въ качествѣ яснаго и раздѣльнаго представленія[132]). Такимъ образомъ, факторъ, опредѣляющій наше воспріятіе (синяго цвѣта, какъ такового), есть схема понятія (ему соотвѣтствующаго), при чемъ исключается все, что подъ эту схему не подходитъ: а тотъ (результатъ), который имъ опредѣляется, есть приложеніе понятія синяго цвѣта (къ извѣстному воспріятію), при чемъ исключаются всѣ понятія, подъ которыя синій цвѣтъ не можетъ быть подведенъ. Изъ этого видно, (что формы нашихъ представленій создаются) мышленіемъ, которое развивается (на почвѣ матеріала), доставляемаго чувственнымъ воспріятіемъ.

Но могутъ возразить, какимъ образомъ[133]) чувственное воспріятіе (о которомъ здѣсь идетъ рѣчь), будучи отдѣляемо нами отъ всякаго мышленія, можетъ дать въ результатѣ образъ синяго цвѣта? Вѣдь знаніе, представляющее собою образъ синяго цвѣта, если оно не опредѣлено въ нашемъ сознаніи (какъ таковое), какъ бы не существуетъ. Поэтому, только тогда знаніе становится въ дѣйствительности (образомъ) синяго цвѣта, когда мышленіе наше опредѣляетъ его, какъ таковое. Изъ этого слѣдуетъ, что воспріятіе становится источникомъ достовѣрнаго познанія т лько тогда, когда оно даетъ продуктъ сознательнаго (мышленія). Когда же этого нѣтъ, т) знаніе не можетъ имѣть формы образа синяго цвѣта, и тогда нѣтъ на лицо и результата этого источника познаванія, результата, имѣющаго форму образа, подведеннаго подъ соотвѣтствующее понятіе. Слѣдовательно, такое (чисто чувственное) познаніе не будетъ вовсе источникомъ достовѣрнаго познанія, такъ какъ въ немъ отсутствуетъ самая характерная его черта. Когда же дѣятельностью сознанія, возбужденной (ощущеніемъ), благодаря схематизму (между понятіемъ и объ-

ектомъ) познаніе опредѣляется какъ представленіе, подведенное подъ понятіе синяго цвѣта, только тогда мы дѣйствительно имѣемъ въ немъ источникъ достовѣрнаго познаванія, потому что оно есть факторъ, дающій представленію ту его форму (въ которой мы его сознаемъ).

Если это такъ, то воспріятіе есть источникъ достовѣрнаго познанія только въ соединеніи съ (активной) дѣятельностью сознанія, но не само по себѣ. Однако такое (предположеніе) несправедливо, потому что если дѣятельность сознанія возбуждена чувственнымъ воспріятіемъ, то объектъ нами сознается, какъ воспринятый чувственно, а не какъ воображаемый. Вѣдь чувственнымъ воспріятіемъ (мы условились) называть тотъ актъ воспріятія, благодаря которому у насъ складывается фактъ присутствія передъ нами объекта [184]). Воображеніе же есть функція (чистаго) мышленія. Такимъ образомъ, думая объ отсутствующемъ предметѣ, мы его воображаемъ. но не видимъ. Слѣдовательно, самонаблюденіе приводитъ насъ къ заключенію, что функція мышленія состоитъ въ воображеніи. Итакъ, для тѣхъ объектовъ, для которыхъ дѣятельность мышленія, слѣдующая за чувственнымъ воспріятіемъ, не играетъ своей собственной роли (не воображаетъ ихъ), а играетъ роль чувственнаго воспріятія (даетъ знать о ихъ присутствіи передъ нами), для такихъ объектовъ именно чувственное воспріятіе само является источникомъ познанія.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Умозаключеніе „для себя".

§ 1. Опредѣленіе и результатъ умозаключенія „для себя".

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ воспріятіе, (нашъ авторъ переходитъ) къ разсмотрѣнію умозаключенія и говоритъ:

1. Умозаключеніе двояко:

Слова «умозаключеніе двояко» означаютъ, что оно имѣетъ двѣ разновидности.

Тутъ (возникаетъ такой вопросъ): зачѣмъ, безо всякой видимой причины, вмѣсто того чтобы начать съ опредѣленія умозаключенія, (авторъ прямо) дѣлаетъ указаніе на его разновидности?—На это мы отвѣтимъ слѣдующее: сущность (второй разновидности умозаключенія, т. наз.) умозаключенія «для другихъ», заключается въ словесномъ (выраженіи мысли); а сущность первой его разновидности, умозаключенія «для себя», составляетъ (пріемъ) познанія. Оба эти вида принципіально отличаются другъ отъ друга [1]) (и) не могутъ подойти подъ одно опредѣленіе. Поэтому-то, имѣя въ виду сдѣлать опредѣленіе каждой разновидности особо, (авторъ и начинаетъ) съ указанія на ихъ (число). И дѣйствительно, (мы уже выше замѣтили), что видовой признакъ не существуетъ отдѣльно отъ самого вида. Когда мы знаемъ, какіе единичные случаи намъ требуется опредѣлить, то намъ легко дать каждому случаю свое опредѣленіе, которое годилось бы только для него. Иначе мы не можемъ поступить (т. е. мы не можемъ знать общаго опредѣленія, которое должно годиться для каждаго вида, не зная о существованіи самихъ видовъ [2]). Поэтому, составною частью каждаго опредѣленія должно быть непремѣнно указаніе на видовые признаки (тѣхъ видовъ, которые оно обнимаетъ). Признавъ, такимъ образомъ, что въ данномъ

случаѣ объяснить весь объемъ термина «умозаключеніе», помимо разсмотрѣнія разныхъ случаевъ (къ которымъ онъ примѣняется), нельзя, нашъ авторъ начинаетъ съ указанія на послѣдніе.

Въ чемъ же состоятъ эти два вида? — Онъ говоритъ:

2. „Для себя“ и „для другихъ“.

(Умозаключеніемъ) «для себя» называется такое (умозаключеніе), посредствомъ котораго самъ размышляющій познаетъ что либо. Умозаключеніемъ «для другихъ» называется такое умозаключеніе, въ которомъ что-либо сообщается другому.

Что же, среди нихъ, т. е. среди обоихъ этихъ видовъ, составляетъ отличительную черту умозаключенія «для себя»?—На это онъ говоритъ:

3. Изъ нихъ умозаключеніе „для себя“ состоитъ въ познаніи объекта вывода, на основаніи логическаго признака, (который долженъ удовлетворять) тремъ условіямъ.

Логическій признакъ имѣетъ три свойства, (или долженъ удовлетворять тремъ условіямъ). Опредѣленіе этихъ трехъ свойствъ логическаго признака будетъ дано впослѣдствіи. «Признакомъ» (вообще) называется то, что обозначаетъ, что предполагаетъ существованіе чего-либо другого. (Умозаключеніе «для себя» есть (такое познаніе объекта), которое вытекаетъ изъ этого логическаго признака, имѣющаго три свойства.

Въ этихъ (словахъ, внутреннее умозаключеніе) опредѣляется со стороны своего происхожденія [3]). Оно отличается тѣмъ, что происходитъ отъ логическаго признака, имѣющаго три свойства. Этотъ признакъ является его «основаніемъ». Слова «(познаніе) объекта вывода» характеризуютъ его со стороны того объекта, къ познанію котораго онъ приводитъ). Умозаключеніе «для себя» есть познаніе, вытекающее изъ логическаго признака, обладающаго тремя свойствами, и относящееся къ объекту вывода.

Устранивъ неправильный взглядъ [4]) на опредѣленіе (этого вида умозаключенія), авторъ, чтобы устранить ложное пониманіе его результата, говоритъ:

4. Результатъ этого источника познанія опредѣляется точно такъ же, какъ и при чувственномъ воспріятіи.

Опредѣленіе результата, (къ которому приводитъ) источникъ познанія, и здѣсь, т. е. въ умозаключеніи, слѣдуетъ понимать

такъ же, какъ и при воспріятіи, (а именно): подобно тому [5]), какъ при воспріятіи дѣйствительнымъ источникомъ нашего познанія является схематизмъ понятій, изъ которыхъ состоитъ наше мышленіе, а результатъ его состоитъ въ подведеніи извѣстныхъ представленій подъ схему понятія, точно такъ же и въ умозаключеніи мы лишь подводимъ частное подъ общее. Дѣйствительно, когда мы внутренне чувствуемъ, что извѣстное ощущеніе подходитъ подъ схему понятія синяго цвѣта, тогда оно опредѣляется въ формѣ извѣстнаго образа, который мы называемъ синимъ цвѣтомъ. Въ этомъ случаѣ схематизмъ понятія синяго цвѣта есть факторъ, опредѣляющій воспріятіе синяго цвѣта, какъ такового. Онъ есть источникъ познанія. А представленіе, подведенное подъ схему понятія синяго цвѣта и получающее свое опредѣленіе отъ этой схемы, есть результатъ, къ которому приводитъ этотъ источникъ. Точно такъ же и въ умозаключеніи, (т. е. въ сужденіи, въ которомъ предицируется синій цвѣтъ), ничто иное, какъ этотъ схематизмъ, составляющій сущность нашего сознанія, и потому источникъ дѣйствительнаго познанія, является факторомъ, опредѣляющимъ нашу мысль о синемъ цвѣтѣ, въ качествѣ таковой. А получающая это опредѣленіе мысль о внѣшнемъ образѣ синяго цвѣта есть результатъ, къ которому приводитъ этотъ источникъ. Умозаключеніе имѣетъ своимъ корнемъ схему понятія синяго цвѣта, благодаря чему нѣкоторый субстратъ опредѣляется нами, какъ имѣющій форму внѣшняго образа синяго цвѣта. Поэтому схематизмъ понятія синяго цвѣта и тутъ является источникомъ познанія, результатъ котораго имѣетъ форму мышленія о синемъ цвѣтѣ, въ сужденіи. Вѣдь только благодаря существованію въ нашемъ сознаніи такого фактора, какъ схематизмъ понятій, сужденіе способно подвести извѣстное содержаніе подъ понятіе синяго цвѣта [5]). Не иначе.

Такимъ образомъ, авторъ здѣсь устранилъ неправильные взгляды на число разновидностей, опредѣленіе и результатъ умозаключенія. Въ главѣ же о воспріятіи было сдѣлано то же самое, по отношенію къ его объекту [6]).

---

§ 2. Три свойства правильнаго логическаго признака.

По поводу опредѣленія умозаключенія было упомянуто о трехъ свойствахъ логическаго признака. Чтобы разъяснить это, онъ говоритъ:

5. Далѣе, три свойства признака состоятъ: (во-первыхъ), въ его (несомнѣнномъ) сосуществованіи съ объектомъ вывода и при томъ въ полномъ объемѣ послѣдняго [7]).

Опредѣленіе объекта вывода будетъ дано ниже.

Первое свойство признака состоитъ въ томъ, что наличность его въ (объектѣ умозаключенія), и при томъ въ полномъ объемѣ послѣдняго, должна быть несомнѣнной. Хотя въ этомъ мѣстѣ и не стоитъ слово «несомнѣнный», но оно стоитъ на концѣ (при формулировкѣ третьяго свойства логическаго признака) и должно быть принято во вниманіе также при первыхъ двухъ свойствахъ (такъ какъ оно относится одинаково ко всѣмъ тремъ условіямъ правильнаго признака).

Что это дѣйствительно такъ, видно изъ того, что мы ни въ какомъ случаѣ не должны имѣть сомнѣнія относительно любого изъ свойствъ логическаго признака, чтобы правильное заключеніе было возможно [8]). Малѣйшее сомнѣніе въ одномъ изъ свойствъ признака ведетъ къ ложному выводу. Вѣдь признакъ ведетъ къ познанію объекта, не могущаго быть непосредственно воспринятымъ чувствами, не случайно. Онъ не есть причина, имѣющая способность иногда создавать такое познаніе, на подобіе того, какъ сѣмя имѣетъ способность создавать растеніе. Такая причина дѣйствительно иногда сопровождается своимъ дѣйствіемъ, а иногда нѣтъ. Если мы на извѣстномъ мѣстѣ не видимъ дыма, то не можемъ заключить и о присутствіи огня на этомъ же мѣстѣ. Мы не должны имѣть сомнѣнія въ томъ, что дымъ дѣйствительно находится на извѣстномъ мѣстѣ, чтобы заключить о присутствіи на томъ же мѣстѣ огня. Между тѣмъ, если бы дымъ порождалъ представленіе огня случайно, на подобіе того, какъ сѣмя иногда порождаетъ растеніе, то нельзя было бы отъ наличности дыма заключать къ наличности на томъ же мѣстѣ огня. Нельзя также сказать, чтобы признакъ доставлялъ намъ познаніе недоступнаго для чувствъ объекта, будучи въ случайной зависимости, всякій разъ, отъ познанія того объекта, который окажется съ нимъ въ связи. Такой случайный признакъ уподоблялся бы лампѣ, которая тоже вѣдь вызываетъ познаніе, напримѣръ, находящагося въ комнатѣ горшка, хотя она и не стоитъ съ послѣднимъ ни въ какой внутренней связи. Познаніе горшка возможно и безъ участія лампы, между тѣмъ какъ изъ опыта мы знаемъ, что дыма не бываетъ безъ огня. Если бы мы и видѣли дымъ, но не знали бы несомнѣнно о его связи съ огнемъ, то ни въ какомъ случаѣ мы не могли бы заключать о присутствіи огня тамъ, гдѣ виденъ лишь дымъ. Слѣдовательно, связь логическаго

признака съ тѣмъ выводомъ, который изъ него вытекаетъ, не должна возбуждать никакого сомнѣнія. Напримѣръ, связь дыма съ огнемъ несомнѣнна, оттого мы можемъ отъ наличности дыма заключать къ наличности его необходимой причины — огня. Но отъ наличности сѣмени мы не можемъ заключить къ наличности растенія. Хотя растеніе не возможно безъ сѣмени, но сѣмя можетъ и не дать растенія. Равно и отъ наличности лампы мы не можемъ заключить къ наличности горшка. Хотя лампа и можетъ быть причиною познанія горшка, но лишь случайно, а не несомнѣнно. Функція логическаго признака состоитъ въ доставленіи намъ познанія объекта, не воспринимаемаго чувствами, и эта функція есть ничто иное, какъ чуждое всякаго сомнѣнія познаніе его логическаго признака, поскольку послѣдній неразрывно съ нимъ связанъ [8]).

Такимъ образомъ, всякое умозаключеніе необходимо предполагаетъ несомнѣнность прямой и обратной связи (познаваемаго объекта съ логическимъ его признакомъ), а также и связь послѣдняго съ объектомъ заключенія [9]). Въ этомъ состоитъ функція логическаго признака; потому-то и слово «несомнѣнный» должно быть отнесено ко всѣмъ тремъ его свойствамъ.

(Что касается до перваго его свойства), то словомъ «сосуществованіе» имѣется въ виду указать на отличіе (правильнаго логическаго признака) отъ ложнаго [10]). Послѣдній вызываетъ особаго рода логическую ошибку, которую мы имѣемъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ случаѣ: (представимъ себѣ, что кто-либо сталъ бы заключать):

Звукъ вѣченъ,
потому что онъ воспринимается зрѣніемъ.

Признакъ «воспринимается зрѣніемъ» здѣсь совершенно произволенъ, онъ вовсе не имѣетъ съ объектомъ вывода никакой связи [11]).

Словами «въ полномъ его объемѣ» имѣется въ виду указать на отличіе (правильнаго логическаго признака) отъ такого, который является правильнымъ лишь по отношенію къ нѣкоторой (части предметовъ, составляющихъ объектъ умозаключенія, а по отношенію къ другой ихъ части является признакомъ ложнымъ) [12]). Такой ложный признакъ мы имѣемъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ случаѣ:

Деревья одушевлены,
потому что спятъ.

Тутъ объектомъ умозаключенія сдѣланы всѣ деревья (вообще), а сонъ, состоящій въ свертываніи листьевъ (ночью), извѣстенъ намъ, какъ правильный признакъ только по отношенію къ нѣ-

которой части (предметовъ, обнимаемыхъ понятіемъ, составляющимъ объектъ вывода); ибо не всѣ деревья ночью свертываютъ свои листья, а только нѣкоторыя [13]).

Авторъ говоритъ въ объясняемомъ предложеніи, что логическій признакъ, или логическое основаніе, должно встрѣчаться въ полномъ объемѣ понятія, являющагося объектомъ умозаключенія [14]). Онъ не говоритъ, что признакъ долженъ находиться исключительно только въ послѣднемъ. Другими словами, онъ не утверждаетъ, что кромѣ понятія, являющагося объектомъ умозаключенія, признакъ не долженъ встрѣчаться нигдѣ. Этимъ имѣется въ виду точнѣе охарактеризовать сущность логическаго признака, такъ какъ признакъ, нигдѣ не встрѣчающійся, кромѣ объекта умозаключенія, ведетъ, какъ мы увидимъ ниже, къ логической ошибкѣ, называемой «неопредѣленностью логическаго основанія». Однимъ изъ такихъ неопредѣленныхъ основаній является понятіе «слишкомъ узкое», т. е. такое понятіе, объемъ котораго совпадаетъ съ объемомъ понятія, составляющаго объектъ умозаключенія. Если бы авторъ выразился не точно, и его можно было бы понять такъ, что логическій признакъ долженъ находиться исключительно только въ объектѣ умозаключенія, то подъ такое опредѣленіе подошелъ бы логическій признакъ въ слѣдующемъ примѣрѣ:

Звукъ не вѣченъ,
потому что воспринимается чувствомъ слуха.

Признакъ — «воспринимается посредствомъ чувства слуха» есть признакъ нигдѣ не встрѣчающійся, за исключеніемъ звука, т. е. объекта умозаключенія. Такой признакъ является неопредѣленнымъ, такъ какъ изъ факта нахожденія его въ полномъ объемѣ понятія, составляющаго объектъ умозаключенія, нельзя сдѣлать никакого вывода, ни правильнаго, ни ложнаго [15]).

Словами «несомнѣнное» (сосуществованіе) имѣется въ виду также отличить правильный логическій признакъ отъ особаго рода ложнаго признака. Именно, когда первое свойство логическаго признака, т. е. фактъ нахожденія его въ полномъ объемѣ объекта умозаключенія, вызываетъ сомнѣніе, то получается, какъ увидимъ ниже, ложное логическое основаніе, ведущее къ ложному выводу [16]).

6. — (во вторыхъ: несомнѣнное) его сосуществованіе только съ объектами однородными.

Опредѣленіе объекта однороднаго будетъ дано ниже.

Второе условіе (которому долженъ удовлетворять всякій правильный логическій признакъ) состоитъ въ томъ, что сосуществованіе

его только съ объектами однородными должно быть несомнѣнно. Въ этомъ (опредѣленіи также, каждое слово имѣетъ цѣлью точно охарактеризовать сущность правильнаго логическаго признака и отличить его отъ признаковъ ложныхъ или неопредѣленныхъ).

Словомъ «сосуществованіе» имѣется въ виду отличить правильный логическій признакъ отъ признака «обратнаго». (Ниже мы увидимъ [17]), что) такой признакъ (изъ котораго можно сдѣлать лишь выводъ прямо противоположный тому, который предполагается сдѣлать), отсутствуетъ въ объектахъ однородныхъ.

Словомъ «только» имѣется въ виду отличить правильный логическій признакъ отъ особаго вида неопредѣленнаго признака, состоящаго въ томъ, что понятіе, играющее роль признака, слишкомъ широко; оно встрѣчается не исключительно въ однородныхъ, а также и въ неоднородныхъ объектахъ [18]). Напримѣръ, въ слѣдующемъ умозаключеніи:

Звукъ не вѣченъ,

потому что онъ есть объектъ познаваемый,

— понятіе познаваемости слишкомъ широко, приложимо къ объектамъ, какъ вѣчнымъ, такъ и невѣчнымъ. Ниже будетъ объяснено, что такое понятіе есть признакъ неопредѣленный, изъ котораго нельзя сдѣлать никакого вывода, ни правильнаго, ни ложнаго [19]).

Далѣе слѣдуетъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что при опредѣленіи второго условія правильности логическаго признака, авторъ говоритъ, что таковой долженъ встрѣчаться «только» въ однородныхъ объектахъ [20]). Подъ этимъ онъ разумѣетъ, что признакъ ни въ какомъ случаѣ не долженъ встрѣчаться въ объектахъ неоднородныхъ. Онъ не говоритъ, что признакъ долженъ встрѣчаться въ полномъ объемѣ того, что подходитъ подъ понятіе однородныхъ объектовъ. Могутъ существовать и такіе однородные объекты, въ которыхъ признакъ не встрѣчается. Напримѣръ, если мы имѣемъ такое умозаключеніе:

Слово не вѣчно,

потому что (происхожденіе) его неразрывно связано съ усиліемъ (человѣка),

— то здѣсь понятіе «неразрывной связи съ усиліемъ» [21]), которое не обнимаетъ собою всѣхъ однородныхъ, т. е. невѣчныхъ объектовъ, тѣмъ не менѣе является правильнымъ логическимъ основаніемъ. Молнія, напримѣръ, есть объектъ невѣчный, мгновенный, и въ то же время не зависящій отъ чьего-либо усилія. Но это обстоятельство не нарушаетъ правильности нашего вывода, такъ какъ все то, что не-

разрывно связано съ усиліемъ, не можетъ быть и вѣчнымъ, а все, что вѣчно, не можетъ быть создано чьимъ-либо усиліемъ. Другими словами, зависимость отъ усилія встрѣчается только въ однородныхъ, хотя и не во всѣхъ однородныхъ объектахъ, и не встрѣчается вовсе въ объектахъ неоднородныхъ. Если бы авторъ опредѣлилъ второе условіе [22]) правильности логическаго признака иначе, и изъ его словъ можно было бы вывести, что признакъ долженъ встрѣчаться во всѣхъ рѣшительно однородныхъ объектахъ, то понятіе неразрывной связи съ усиліемъ въ вышеупомянутомъ примѣрѣ не подошло бы подъ его опредѣленіе, ибо оно встрѣчается далеко не во всѣхъ невѣчныхъ объектахъ.

Словомъ «несомнѣнное» (сосуществованіе) имѣется въ виду указать на отличіе правильнаго логическаго признака отъ особаго вида логической ошибки, состоящей въ томъ, что неразрывная связь основанія со слѣдствіемъ вызываетъ сомнѣніе [23]). Ниже будетъ подробно объяснено, что неразрывная связь признака, или логическаго основанія, со слѣдствіемъ бываетъ прямая и обратная, и что въ тѣхъ случаяхъ, когда прямая связь вызываетъ сомнѣніе, признакъ становится неопредѣленнымъ. Напримѣръ, если мы имѣемъ такое умозаключеніе:

Такой-то всевѣдущъ,
потому что онъ обладаетъ даромъ слова,

— то приводимое въ немъ логическое основаніе неопредѣленно, такъ какъ мы можемъ лишь сомнѣваться въ томъ, является ли фактъ обладанія даромъ слова вѣрнымъ признакомъ всевѣдѣнія; другими словами, сомнѣніе вызываетъ вопросъ, встрѣчается-ли приводимый тутъ логическій признакъ только въ однородныхъ случаяхъ [28]).

7. — (въ третьихъ): несомнѣнное его отсутствіе во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ.

Опредѣленіе объекта неоднороднаго будетъ дано ниже.

Третье условіе, (которому долженъ удовлетворять всякій правильный логическій признакъ, состоитъ въ томъ, что) отсутствіе его во всѣхъ объектахъ неоднородныхъ должно быть несомнѣнно. (Каждое слово этого опредѣленія также имѣетъ цѣлью отличить правильный логическій признакъ отъ разнаго рода логическихъ ошибокъ). Словомъ [24]) «отсутствіе» имѣется здѣсь въ виду отличить его отъ т. наз. обратнаго признака. Дѣйствительно, признакъ обратный встрѣчается въ объектахъ неоднородныхъ (и никогда не встрѣчается въ объектахъ однородныхъ).

Словами „во всѣхъ“ (неоднородныхъ объектахъ) имѣется въ виду отличить правильный признакъ отъ признака неопредѣленнаго, который отчасти встрѣчается также въ неоднородныхъ объектахъ. Такой признакъ представляетъ собою слишкомъ широкое понятіе, обнимающее собою часть однородныхъ и часть неоднородныхъ объектовъ. Возьмемъ, напримѣръ, такое умозаключеніе:

Слово неразрывно связано съ усиліемъ (человѣка),

потому что оно не вѣчно,

— здѣсь фактъ невѣчности слова является признакомъ неопредѣленнымъ, изъ котораго нельзя сдѣлать никакого вывода: ни положительнаго, — что слово зависитъ отъ усилія, ни отрицательнаго, — что оно отъ усилія не зависитъ. Причина этого та, что признакъ невѣчности, хотя и встрѣчается въ объектахъ однородныхъ, т. е. отъ усилія зависящихъ, но кромѣ того, встрѣчается отчасти и въ неоднородныхъ объектахъ, т. е. въ объектахъ отъ усилія не зависящихъ. Невѣчна, напримѣръ, молнія, но вѣчнымъ признается пространство и т. п. объекты, хотя и то и другое не создается усиліемъ человѣка, слѣдовательно относится къ разряду объектовъ неоднородныхъ. Невѣчность является въ данномъ случаѣ признакомъ неопредѣленнымъ, изъ котораго ничего не вытекаетъ. Не можетъ поэтому быть ни какого сомнѣнія въ томъ, что такой признакъ не долженъ считаться правильнымъ логическомъ признакомъ.

Далѣе, при опредѣленіи третьяго свойства правильнаго логическаго признака, авторъ говоритъ, что такой признакъ не долженъ вовсе встрѣчатья въ объектахъ неоднородныхъ, но онъ не сказалъ, что признакъ долженъ отсутствовать т о л ь к о въ нихъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе на эту разницу формулировки между вторымъ и третьимъ условіемъ правильнаго признака. Онъ долженъ встрѣчаться т о л ь к о въ объектахъ однородныхъ, но не во всѣхъ; и долженъ отсутствовать во всѣхъ неоднородныхъ, но не въ нихъ т о л ь к о. Если бъ авторъ сказалъ, что признакъ долженъ отсутствовать только въ неоднородныхъ, и не долженъ отсутствовать въ однородныхъ объектахъ, то изъ его словъ слѣдовало бы заключить, что только тотъ признакъ правильный, который отсутствуетъ исключительно только въ неоднородныхъ объектахъ; если же онъ, кромѣ того, отсутствуетъ и въ части однородныхъ объектовъ, то онъ становится признакомъ неправильнымъ. Возьмемъ, напримѣръ, такое умозаключеніе:

Слово не вѣчно,

потому что оно неразрывно связано съ усиліемъ (человѣка).

Приводимый здѣсь признакъ, зависимости отъ человѣческаго усилія, отсутствуетъ во многихъ однородныхъ, т. е. невѣчныхъ объектахъ. Если бы признакъ долженъ былъ отсутствовать только въ неоднородныхъ объектахъ, то изъ этого вытекало бы, что онъ долженъ встрѣчаться во всѣхъ однородныхъ, т. е., въ данномъ случаѣ, невѣчныхъ объектахъ. Тогда признакъ «зависимости отъ человѣческого усилія» не былъ бы правильнымъ логическимъ признакомъ. Оттого то авторъ и не сказалъ, что логическій признакъ долженъ отсутствовать т о л ь к о въ неоднородныхъ объектахъ.

Словомъ «несомнѣнное» (отсутствіе) имѣется въ данномъ случаѣ въ виду отличить правильный логическій признакъ отъ особаго вида признака неопредѣленнаго. Если существуетъ сомнѣніе относительно того, отсутствуетъ ли данный признакъ въ объектѣ неоднородномъ, или нѣтъ, то, какъ увидимъ ниже [25]), получается признакъ неопредѣленный, по которому никакого вывода сдѣлать нельзя [24]).

Но (тутъ можетъ представиться такой вопросъ: не представляютъ ли второе и третье свойства правильнаго логическаго признака, въ сущности, одного и того же)? Разъ сказано про присутствіе признака т о л ь к о въ однородныхъ объектахъ, то необходимость отсутствія его во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ очевидно разумѣется сама собой. Зачѣмъ же, въ такомъ случаѣ, устанавливать два условія правильнаго признака, (когда они сводятся къ одному)?

На это мы отвѣтимъ слѣдующее: 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 т о л ь к о въ однородныхъ объектахъ, или обратной, которая выражается въ отсутствіи его в о в с ѣ х ъ 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 м е ж д у п р о ч и м ъ въ однородныхъ объектахъ и отсутствующій и н о г д а въ объектахъ неоднородныхъ, не можетъ быть правильнымъ логическимъ основаніемъ, какъ это видно изъ слѣдующаго умозаключенія:

Сынъ, во чревѣ этой женщины, долженъ родиться чернолицымъ,
потому что онъ ея сынъ,
подобно другимъ уже родившимся отъ нея сыновьямъ.

Здѣсь логическое основаніе «потому что онъ ея сынъ» было бы правильнымъ основаніемъ, если бы связь основанія со слѣдствіемъ не должна была бы быть непремѣнно абсолютной. Въ дѣйствительности же оно не правильно. Черный цвѣтъ лица дѣйствительно встрѣчается у сыновей этой женщины, и не у нихъ только. Значитъ, логическій признакъ удовлетворяетъ первымъ двумъ условіямъ правильной логической связи. Но онъ не удовлетворяетъ третьему, потому что та же женщина можетъ рождать не только чернолицыхъ, но и свѣтлолицыхъ дѣтей. Связь логическаго основанія—факта рожденія отъ женщины, имѣющей черныхъ дѣтей,—съ логическимъ слѣдствіемъ—чернымъ цвѣтомъ сына, имѣющаго родиться, — не абсолютна. Она обусловлена діэтой матери: при растительной діэтѣ сыновья рождаются черными, но при діэтѣ молочной—свѣтлыми[26]).

Такимъ образомъ, (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 должны непремѣнно быть) абсолютными, для того чтобы изъ каждой вытекала необходимая зависимость основанія отъ слѣдствія. (Только такая зависимость и позволяетъ дѣлать заключеніе 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. недопускающими исключеній).

При упоминаніи трехъ свойствъ признака были также упомянуты объектъ умозаключенія, однородный объектъ и неоднородный объектъ. Слѣдуетъ дать опредѣленіе этихъ понятій. Во-первыхъ, что разумѣется здѣсь подъ объектомъ умозаключенія? — На это онъ говоритъ:

8. Объектомъ умозаключенія здѣсь называется такой предметъ, одно изъ качествъ котораго мы желаемъ узнать.

«Здѣсь» — т. е. въ томъ случаѣ, когда устанавливается опредѣленіе логическаго основанія—объектъ умозаключенія есть

предметъ, (какъ субстратъ познаваемаго въ заключеніи качества). Въ другихъ случаяхъ, напримѣръ, если имѣется въ виду моментъ познанія логическаго слѣдствія, вытекающаго изъ даннаго основанія, то объектомъ заключенія является совокупность (предмета вмѣстѣ съ его качествами). Если же имѣется въ виду тотъ моментъ заключенія, когда мы мыслимъ неразрывную связь (между логическимъ основаніемъ и его слѣдствіемъ), то объектомъ умозаключенія является одно только познаваемое въ выводѣ понятіе. Чтобы обратить вниманіе на эти (различныя тонкости), авторъ (при опредѣленіи объекта умозаключенія) употребилъ слово «здѣсь». Объектомъ умозаключенія, такимъ образомъ, названъ такой предметъ (одно изъ качествъ котораго мы желаемъ познать [27]).

Что такое однородный объектъ?

9. Однороднымъ объектомъ называется предметъ сходный съ объектомъ заключенія, потому что имъ сообща принадлежитъ познаваемая въ заключеніи принадлежность послѣдняго.

«Объектомъ однороднымъ» называется предметъ сходный съ объектомъ вывода [28]). Пусть такъ. Въ чемъ же заключается сходство между предметомъ заключенія и предметомъ съ нимъ однороднымъ? Что дѣлаетъ ихъ сходными? — На это онъ говоритъ: имъ сообща принадлежитъ познаваемая въ заключеніи принадлежность послѣдняго. Принадлежность эта является познаваемымъ (въ заключеніи понятіемъ), потому что помимо заключенія (оно не можетъ считаться) познаннымъ; названо оно «принадлежностью», потому что принадлежитъ другому предмету. Кромѣ того, познаваемое въ заключеніи (понятіе) не можетъ быть частною принадлежностью объекта умозаключенія; оно является его общимъ признакомъ. Поэтому здѣсь и указано, что познаваемая принадлежность объекта умозаключенія есть общее понятіе: оно одновременно является и общимъ понятіемъ и познаваемымъ свойствомъ его. Слѣдовательно, однородный предметъ однороденъ съ объектомъ заключенія потому, что имъ сообща принадлежитъ познаваемая принадлежность, какъ общее понятіе.

Что такое «неоднородный предметъ»? — На это онъ говоритъ:

10. Неоднородный предметъ есть такой предметъ, который не (можетъ быть) однороднымъ предметомъ.

(Спрашивается) какой же предметъ (не можетъ быть) однороднымъ? Очевидно, или такой, который отличается отъ по-

слѣдняго, или такой, который ему противоположенъ, или такой, который представляетъ собою его небытіе. (Первыя два свойства зависятъ отъ послѣдняго). Отличіе и противоположность однородному предмету мы понимаемъ только тогда, когда составимъ себѣ представленіе объ его отсутствіи [29]). Поэтому, изъ самихъ понятій отличія и противоположности можно вывести, что предметъ отличающійся отъ однороднаго и предметъ противоположный ему предполагаютъ его небытіе. Такимъ образомъ, небытіе сознается нами непосредственно, какъ отсутствіе однороднаго предмета, а предметъ отличающійся и противоположный ему сознаются косвенно, какъ предполагающіе его небытіе. Итакъ, всѣ эти три рода предметовъ представляютъ собою неоднородные предметы.

---

§ 3. Три вида логическаго признака.

11. Логическій признакъ имѣетъ три свойства и бываетъ, кромѣ того, трехъ родовъ.

(Съ точки зрѣнія только что) описанныхъ трехъ свойствъ логическаго признака, можно различать въ немъ три стороны. Но кромѣ того, этотъ тройной признакъ раздѣляется (съ другой точки зрѣнія) на три вида.

Слова «кромѣ того» показываютъ, что новое (подраздѣленіе на три вида) присоединяется (къ предыдущему раздѣленію на три свойства). Сначала былъ поставленъ вопросъ о трехъ свойствахъ признака, а затѣмъ о трехъ его видахъ. Изъ нихъ, вопросъ о трехъ свойствахъ разобранъ, а вопросъ о трехъ видахъ будетъ разбираться теперь. Имѣется три троякихъ признака, т. е. три вида признака, (каждый изъ которыхъ долженъ удовлетворять всѣмъ помянутымъ) тремъ условіямъ. Каковы они? — На это онъ отвѣчаетъ: (логическій признакъ состоитъ) —

12. или въ отрицаніи чего-либо, или въ утвержденіи чего-либо. Утвержденіе въ свою очередь раздѣляется на два вида: или утверждается что-либо тождественное по существу съ признакомъ, или утверждается что-либо, на основаніи закона причинности [30]).

Отрицательное познаніе логическаго слѣдствія, когда оно отрицается (въ сужденіи), должно удовлетворять тремъ помяну-

тымъ условіямъ. Когда тождество логическаго слѣдствія (со своимъ основаніемъ) утверждается (въ сужденіи), то оно должно удовлетворять тѣмъ же тремъ условіямъ. Равнымъ образомъ (должно имъ удовлетворять) и дѣйствіе (какой-либо причины, когда въ сужденіи мысль восходитъ отъ дѣйствія къ его необходимой причинѣ).

(Теперь авторъ) даетъ примѣръ отрицательнаго умозаключенія; онъ говоритъ:

13. Изъ нихъ отрицательное умозаключеніе таково:
на одномъ опредѣленномъ мѣстѣ нѣтъ горшка,
потому что такого горшка мы на немъ не воспринимаемъ,
несмотря на наличность всѣхъ условій воспріемлемости [31]).

Словомъ «таково» имѣется въ виду указать (на то, что всякое отрицательное сужденіе можетъ быть сведено къ той формулѣ, которая здѣсь приводится). Всякое другое отрицательное сужденіе (въ сущности) таково же, какъ и приводимый примѣръ, а не онъ одинъ. (Если бы было просто сказано) «на мѣстѣ», (то это значило бы: безразлично) въ какомъ мѣстѣ. (Оттого сказано) «на опредѣленномъ мѣстѣ», т. е. на мѣстѣ, отличающемся отъ другихъ. (Подъ таковымъ опредѣленнымъ мѣстомъ, тутъ разумѣется мѣсто), находящееся передъ глазами наблюдателя. Но опять таки, не всякое такое (находящееся передъ глазами наблюдателя мѣсто, имѣется здѣсь въ виду). Поэтому авторъ говоритъ «на одномъ» (изъ такихъ мѣстъ). (Понятіе) одного мѣста, находящагося передъ глазами наблюдателя, представляетъ собою субстратъ [32]) умозаключенія. Отсутствіе горшка есть то логическое слѣдствіе, (которое должно быть выведено). Логическое основаніе заключается въ словахъ «потому что мы не воспринимаемъ такого (горшка), несмотря на наличность всѣхъ условій познаваемости [33])». Подъ условіями познаваемости, тутъ разумѣется совокупность [34]) всѣхъ причинъ, создающихъ извѣстное познаніе. Познаніе вызывается, по нашей теоріи, цѣлымъ рядомъ факторовъ, однимъ изъ которыхъ является познаваемый объектъ. Когда мы говоримъ, что объектъ вызываетъ извѣстное познаніе, то мы подъ этимъ разумѣемъ, что онъ находится въ числѣ тѣхъ факторовъ, совокупностью которыхъ оно въ дѣйствительности вызывается. Такой объектъ «достигнутъ существомъ нашего познанія», или находится въ условіяхъ познаваемости. Это значитъ, что тутъ рѣчь идетъ о такомъ объектѣ, который можетъ быть познаваемъ чувствами.

(Но тутъ является такой вопросъ): въ какомъ смыслѣ можетъ объектъ быть познаваемъ на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ его нѣтъ? — (Понимать это слѣдуетъ такъ): отсутствующій предметъ называется познаваемымъ (т. е. находящимся въ условіяхъ познаваемости), потому что (раньше, чѣмъ появляется мысль объ его отсутствіи, гипотетически) приписывается ему видимость. Когда мы воображаемъ себѣ предметъ слѣдующимъ образомъ: «если бы онъ здѣсь находился, то мы бы его видѣли», то это значитъ, что хотя такой предметъ и отсутствуетъ въ данномъ мѣстѣ, однако (раньше, чѣмъ могла явиться мысль объ его отсутствіи), мы должны были вообразить его видимымъ.

Какой же предметъ можетъ быть такимъ образомъ воображаемъ? — Очевидно, что вообразить такимъ образомъ предметъ мы можемъ лишь тогда, когда видимъ пустымъ то мѣсто, на которомъ онъ долженъ былъ бы находиться [35]). Когда же можно заключить, что всѣ факторы (обусловливающіе воспріятіе пустого мѣста) находятся на лицо? — Тогда, когда мы дѣйствительно воспринимаемъ другой предметъ (т. е. пустое мѣсто), соединенный съ отрицаемымъ въ одномъ актѣ познанія. Соединенными въ одномъ актѣ познанія мы называемъ два предмета, которые могутъ быть восприняты какимъ нибудь однимъ изъ органовъ чувствъ, — которые доступны внимательному разсмотрѣнію глазомъ или дѣйствію другаго органа, — и которые зависятъ другъ отъ друга (такъ, что одинъ не можетъ быть познаваемъ безъ другого). Если мы имѣемъ два такихъ предмета, то воспріятіе не можетъ ограничиваться однимъ изъ нихъ, такъ какъ ихъ воспріемлемость нераздѣльна. Такимъ образомъ, мы (гипотетически) принимаемъ за видимый такой предметъ, который можно себѣ представить слѣдующимъ образомъ: если изъ двухъ предметовъ, неразрывно связанныхъ въ одномъ актѣ познанія, мы видимъ одинъ, то необходимо должны видѣть и другой, въ томъ случаѣ, когда имѣется на лицо совокупность всѣхъ условій познаваемости послѣдняго. Отрицательное познаніе такого предмета есть отрицаніе видимаго (гипотетически) предмета. Изъ этого (ясно), что мы называемъ отрицательнымъ познаніемъ видимаго объекта ни что иное, какъ пустое мѣсто, на которомъ нѣтъ горшка, а также и актъ познанія, имѣющаго объектомъ это мѣсто, такъ какъ (эти два фактора) даютъ намъ возможность мыслить отрицательно познаніе такого видимаго предмета. Дѣйствительно, пока не исчезнетъ всякое сомнѣніе (въ присутствіи передъ нами) того реальнаго [36]) объекта, который неразрывно связанъ съ объектомъ отрицанія въ одномъ актѣ познанія, и (пока не

исчезнетъ всякое сомнѣніе въ томъ, что мы дѣйствительно) познаемъ только (субстратъ отрицаемаго нами объекта), до тѣхъ поръ мы не можемъ ясно и раздѣльно мыслить отсутствіе объекта (гипотетически) видимаго. Отрицаніемъ, слѣдовательно, называется (во-первыхъ) реальный объектъ, (субстратъ отсутствующаго предмета, и во-вторыхъ), познаніе этого объекта (въ качествѣ такого, на которомъ отсутствуетъ объектъ отрицаемый) [37]). (Оттого чистое отрицаніе, состоящее) только въ отсутствіи какого бы то ни было познанія, само по себѣ не мыслимо, а потому оно и не можетъ ничего доказывать (т. е. оно не можетъ служить основаніемъ для соединенія въ одномъ сужденіи извѣстнаго субстрата съ извѣстною принадлежностью. Другими словами, выражаясь согласно нашей терминологіи, такое чистое отрицаніе не можетъ служить логическимъ признакомъ для отрицанія чего бы то ни было въ умозаключеніи). Такимъ образомъ, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что по нашей терминологіи, отрицаніемъ видимаго объекта называется пустое мѣсто, на которомъ нѣтъ познаваемаго горшка, а также познаніе этого мѣста, въ качествѣ такого, на которомъ нѣтъ горшка [38]).

Далѣе, что значитъ, находиться въ условіяхъ воспріемлемости? — На это авторъ отвѣчаетъ:

14. Подъ нахожденіемъ въ условіяхъ воспріемлемости (мы разумѣемъ наличное) бытіе предмета, а также и дѣйствительность всѣхъ прочихъ причинъ, ставящихъ его въ условія воспріемлемости.

Находиться въ условіяхъ воспріемлемости, значитъ, находиться тамъ, гдѣ имѣются на лицо всѣ условія, благодаря которымъ, напримѣръ, горшокъ становится познаваемымъ [39]).

Познаніе порождается, съ одной стороны, объектомъ, напримѣръ горшкомъ, а также и другими факторами [40]), какъ глазъ и т. д. «Прочими причинами» называются причины, отличающіяся отъ объекта, отъ горшка. Подъ ихъ совокупностью разумѣется ихъ наличность (или дѣйствительность). (Наличное бытіе объекта) есть то бытіе, которое отличаетъ его отъ другого бытія—его отличительная сущность [41]). Два этихъ (обстоятельства): наличное бытіе предмета и дѣйствительность всѣхъ остальныхъ факторовъ ставятъ предметъ — напримѣръ горшокъ — въ условія воспріемлемости.

Что же такое наличное бытіе предмета? — На это онъ говоритъ:

15. То бытіе предмета, которое необходимо становится воспринимаемымъ чувствами, въ томъ случаѣ, когда остальныя условія воспріемлемости находятся на лицо, — такое бытіе (есть его наличное бытіе) [42]).

Подъ остальными условіями воспріятія разумѣются условія, отличающіяся отъ самого объекта воспріятія, напримѣръ, горшка, могущаго быть видимымъ. Когда они существуютъ, т. е. имѣются на лицо, то та сущность объекта, которая при этомъ необходимо воспринимается чувствами, называется его наличнымъ бытіемъ. Значеніе этихъ словъ состоитъ въ томъ, что въ нихъ мы имѣемъ опредѣленіе воспріятія съ точки зрѣнія единичнаго наблюдателя. При этомъ (возможны слѣдующіе четыре случая): 1) когда единичный наблюдатель устремляетъ свое вниманіе на (находящійся передъ нимъ) предметъ; въ этомъ случаѣ предметъ воспринимается, (и) на лицо имѣются оба обстоятельства (вызывающія воспріятіе); 2) наоборотъ, невидимые предметы, (тѣ, которыхъ бытіе отличается отъ наличнаго), которые недоступны въ пространствѣ, во времени и по своему существу, — не имѣютъ (по отношенію къ данному наблюдателю) наличнаго бытія, хотя остальныя причины находятся на лицо. Дѣйствительно, въ этомъ случаѣ на лицо имѣются всѣ факторы, благодаря которымъ наблюдатель можетъ воспринимать, поэтому-то онъ направляетъ свое зрѣніе на находящіеся предъ нимъ предметы (и не видитъ отсутствующихъ); 3) если же наблюдатель не направляетъ своего зрѣнія, то онъ не можетъ видѣть даже доступныхъ его зрѣнію предметовъ; въ такомъ случаѣ предметы, хотя и будутъ имѣть наличное бытіе, но имъ не будетъ хватать прочихъ условій воспринимаемости; 4) предметы удаленные по мѣсту и времени (въ этомъ случаѣ, т. е. когда наблюдатель на нихъ не смотритъ), лишены обоихъ условій познаваемости. Такимъ образомъ, если наблюдатель смотритъ, то объекту не можетъ недоставать прочихъ условій воспринимаемости, но можетъ отсутствовать его наличное бытіе. Если же онъ не смотритъ, то 1) предметъ, лежащій въ области зрѣнія, который онъ могъ бы видѣть, (обладаетъ наличнымъ бытіемъ), но не имѣетъ прочихъ условій воспринимаемости; 2) другіе предметы, (не лежащіе въ области его зрѣнія, въ этомъ случаѣ) не имѣютъ ни того, ни другого.

Покончивъ съ примѣромъ отрицательнаго сужденія, авторъ переходитъ къ примѣру (сужденія аналитическаго, т. е. такого) логическаго признака, въ которомъ содержится сущность (познаваемаго объекта). Онъ говоритъ:

16. Аналитическимъ признакомъ называется такое логическое основаніе, изъ котораго можно заключать о наличности въ объектѣ умозаключенія извѣстной принадлежности. Принадлежность эта, или логическое слѣдствіе, содержится въ основаніи, составляетъ его существенный признакъ и можетъ быть выведена изъ него путемъ анализа [43]).

«Признакъ аналитическій является логическимъ основаніемъ» — эти два понятія (аналитическаго признака и логическаго основанія) объясняемое предложеніе ставитъ во взаимную связь.

Въ чемъ же состоитъ это логическое основаніе, представляющее собой существенный (аналитическій) признакъ своего же слѣдствія? Особенность (слѣдствія, въ этомъ случаѣ), состоитъ въ томъ, что оно содержится уже въ самомъ понятіи (въ бытіи), своего основанія. Слѣдствіе содержится уже въ самомъ понятіи своего (логическаго основанія) и только въ немъ одномъ [44]). Оно зависитъ только отъ послѣдняго, и кромѣ него ни отъ чего другого не зависитъ. Логическимъ основаніемъ такого слѣдствія служитъ ничто иное, какъ то, что входитъ въ составъ его же сущности. (Слѣдовательно, аналитическій признакъ есть одинъ изъ существенныхъ признаковъ познаваемаго въ заключеніи понятія).

17. Примѣръ слѣдующій:
этотъ предметъ есть дерево,
потому что онъ дальбергія.

Слова «этотъ предметъ» указываютъ на объектъ или (субстратъ) умозаключенія [45]). Понятіе «дерево»—на признакъ, существованіе котораго ему приписывается. Слова «потому что онъ дальбергія» выражаютъ логическое основаніе. Смыслъ тотъ, что такой-то предметъ можно назвать деревомъ, потому что его можно назвать дальбергіей.

Теперь (для разъясненія этого, представимъ себѣ такой случай): глуповатый человѣкъ знакомъ съ названіемъ «дальбергія» [46]) (но не знаетъ слова «дерево»). (Представимъ себѣ, что) онъ находится въ мѣстѣ, гдѣ много дальбергій. (Тутъ) къ нему обращается кто нибудь съ указаніемъ [47]) на высокую дальбергію и говоритъ: вотъ это называется деревомъ [48]). Тогда онъ, по глупости, подумаетъ, что высота дальбергіи даетъ ей право называться деревомъ. Если онъ затѣмъ увидитъ низкую дальбергію, то рѣшитъ, что она не есть дерево. Этого глупаго человѣка слѣдуетъ научить [49]) пользоваться словомъ «дерево» такъ, чтобы онъ руководился при этомъ лишь

общими признаками [50]) дальбергіи, какъ дерева. Называя ее деревомъ, мы не руководствуемся ни высотой, ни какимъ нибудь другимъ ея (индивидуальнымъ) качествомъ, а лишь только понятіемъ о ней (ея существенными признаками, какъ дерева), наличностью сучьевъ и т. п. признаковъ.

Желая дать примѣръ причиннаго признака, онъ говоритъ:

18. Примѣръ причиннаго признака слѣдующій:
тамъ есть огонь,
потому что есть дымъ.

(Въ этомъ примѣрѣ, наличность) огня есть познаваемое въ заключеніи качество (или логическое слѣдствіе). «Тамъ» — субстратъ этого качества. «Потому что есть дымъ» — логическое основаніе.

Связь причины и дѣйствія общеизвѣстна, поскольку она въ обыденной жизни узнается на основаніи воспріятія или невоспріятія (сосуществованія или несосуществованія извѣстныхъ явленій) [51]). (Для нашихъ цѣлей этого понятія достаточно). Поэтому авторъ не счелъ здѣсь нужнымъ дать опредѣленія причиннаго признака, подобно тому, какъ онъ это сдѣлалъ для признака аналитическаго.

---

§ 4 *На чемъ основана возможность сужденія утвердительнаго.*

(Теперь мы должны отвѣтить на слѣдующій вопросъ): правильно-ли говорить объ одномъ логическомъ признакѣ, тогда какъ онъ имѣетъ три вида [52]). Если же сказать, что это различіе есть различіе видовъ одного и того же родового понятія, то (и на это можно возразить слѣдующее): съ этой точки зрѣнія, одинъ только (второй видъ) логическаго основанія, т. наз. аналитическое основаніе, (изъ котораго вытекаетъ слѣдствіе, представляющее собою его существенный признакъ), долженъ былъ бы имѣть безконечное количество видовъ, и говорить о трехъ видахъ все-таки неправильно. (Необходимо, слѣдовательно, объяснить на какомъ принципѣ основываемъ мы дѣленіе логическаго признака на три разновидности, для того чтобы было ясно, что во всѣхъ разновидностяхъ онъ служитъ выразителемъ одной и той же по существу логической связи между собою понятій).

19. Изъ нихъ два вида логическаго признака даютъ утвердительныя сужденія, а одинъ даетъ сужденія отрицательныя[53]).

Изъ нихъ, т. е. среди этихъ трехъ видовъ логическаго признака, два доказываютъ существованіе вещей. т. е. приводятъ къ утвердительному сужденію[54]), а одинъ приводитъ къ сужденію отрицательному. При этомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что отрицаніемъ мы называемъ, какъ (самую идею) небытія, такъ и примѣненіе ея (къ данному случаю, поскольку оно выражено въ отрицательномъ сужденіи).

Это значитъ слѣдующее: логическое основаніе подчинено логическому слѣдствію, такъ какъ значеніе его состоитъ въ томъ, что оно дѣлаетъ возможнымъ выводъ такого слѣдствія. (Логическое слѣдствіе есть главный элементъ умозаключенія). Поэтому логическое основаніе, которое подчинено слѣдствію, раздѣляется на виды, не само по себѣ[55]), но всѣдствіе 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[56]).

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)[57]). Такимъ образомъ, логическія основанія различаются не сами по себѣ, но потому, что соотвѣтствующія имъ логическія слѣдствія взаимно другъ друга исключаютъ[58]).

Далѣе (можно поставить вопросъ): отчего только эти три основанія, а не какія-либо другія, являются правильными логическими основаніями?—Авторъ разрѣшаетъ обѣ стороны вопроса, объясняя, почему упомянутыя три основанія суть правильныя логическія основанія, и почему другихъ нѣтъ.

(Только вышеописанныя три основанія представляютъ собою способы, какими понятія могутъ быть между собою неразрывно связаны).

20. Вѣдь одно понятіе можетъ вытекать изъ другого только тогда, когда между ними существуетъ неразрывная связь [59]).

Имѣть связь по существу, значитъ имѣть такую сущность, которая неразрывно связана съ другою [60]). Если логическое слѣдствіе содержитъ причину [61]) чего-либо, или если оно является существеннымъ признакомъ основанія [62]), то въ обоихъ случаяхъ между нимъ и его основаніемъ должна быть связь по существу. Разницы, въ этомъ отношеніи, между основаніемъ аналитическимъ и основаніемъ причиннымъ, нѣтъ. Такимъ образомъ, понятіе существенной, или неразрывной связи относится къ обоимъ видамъ связи въ утвердительномъ сужденіи [63]). Такъ какъ [64]), при существованіи между двумя понятіями связи по существу, изъ наличности одного изъ нихъ, — именно логическаго основанія, — можетъ вытекать существованіе другого, — именно слѣдствія, — поэтому только изъ (помянутыхъ) трехъ видовъ [65]) логическаго основанія можетъ что-либо вытекать, а изъ остальныхъ ничего не вытекаетъ.

Далѣе, почему же это такъ? Почему одно понятіе можетъ вытекать изъ другого только въ томъ случаѣ, когда между ними есть связь по существу, а не иначе?

21. Потому что, если одинъ объектъ не зависитъ вышеописаннымъ образомъ отъ другого, то связь ихъ не можетъ имѣть характера необходимости [66]).

«Вышеописаннымъ образомъ» значитъ «по существу». Не зависящій «вышеописаннымъ образомъ», значитъ не связанный «по существу». Если [67]) одинъ объектъ не зависитъ отъ другого «по существу», то такой независимый объектъ не можетъ необходимо сосуществовать съ послѣднимъ. Такой объектъ, къ которому не подыскать другого объекта, отъ котораго онъ бы зависѣлъ, не можетъ сосуществовать съ послѣднимъ на основаніи неизмѣннаго правила. Отсутствіе необходимости совмѣстнаго существованія такихъ (по существу другъ отъ друга не зависящихъ) объектовъ и есть причина, (по которой не можетъ быть другихъ логическихъ основаній). Это значитъ, что если одинъ объектъ по существу не зависитъ отъ другого, то нѣтъ между ними необходимаго сосуществованія [68]), потому что, въ этомъ случаѣ, объекту пришлось бы необходимо сосуществовать съ тѣмъ, отъ чего онъ вовсе не зависитъ. (А это немыслимо). Не можетъ слѣдовательно быть неразрывной связи между объектами, если они по существу не зависятъ другъ отъ друга [69]). Необходимое совмѣст-

ное существованіе есть такого рода отношеніе, 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.

Но тутъ возникаетъ вопросъ: вѣдь понятіе связи между двумя объектами предполагаетъ сторону зависящую и сторону, отъ которой она зависитъ [70]). Въ настоящемъ же случаѣ зависитъ ли логическое основаніе отъ слѣдствія, или наоборотъ?

На это онъ говоритъ:

22. Связь эта состоитъ въ зависимости логическаго признака отъ логическаго слѣдствія.

Эта связь, т. е. связь по существу, состоитъ въ зависимости логическаго признака отъ слѣдствія. Признакъ есть зависимая сторона, такъ какъ существованіе его зависитъ отъ другой стороны. Слѣдствіе же, будучи стороной независимой, играетъ роль того понятія, отъ котораго признакъ зависитъ. Это значитъ, что (хотя существованіе слѣдствія и вытекаетъ логически изъ признака, однако) оно не связано съ нимъ неразрывно (тогда какъ, наоборотъ, признакъ всегда неразрывно связанъ съ вытекающимъ изъ него слѣдствіемъ) [71]).

Теперь (изъ всего сказаннаго) явствуетъ, что даже когда основаніе и слѣдствіе связаны между собой по закону тождества, (тѣмъ не менѣе сужденіе, въ которомъ выражена ихъ связь, не есть тавтологія): та сторона, которая неразрывно связана съ другой, есть логическое основаніе, доказывающее существованіе слѣдствія; та же сторона, съ которой неразрывно связана другая, есть слѣдствіе, вытекающее изъ основанія [72]). Всякое понятіе, которое по существу опредѣляется извѣстнымъ призна-

комъ, является неразрывно связаннымъ съ послѣднимъ. Возьмемъ такой примѣръ:

(Все, что зависитъ отъ человѣческаго усилія, какъ напримѣръ, слово, не можетъ быть вѣчнымъ).

Тутъ понятіе, называемое зависимостью отъ (человѣческаго) усилія, неразрывно связано съ отсутствіемъ признака вѣчности. (Поэтому, установивъ, что происхожденіе слова зависитъ отъ воли человѣка, мы необходимо должны заключить, что оно не можетъ быть вѣчнымъ). Съ другой стороны, понятіе (которое по существу не опредѣляется извѣстнымъ признакомъ), которое можетъ его имѣть и не имѣть, не является неразрывно съ нимъ связаннымъ. Наоборотъ, оно играетъ роль того понятія, съ которымъ эготъ признакъ неразрывно связанъ (отъ котораго онъ зависитъ). Въ томъ же вышеупомянутомъ примѣрѣ, отсутствіе вѣчности не связано неразрывно съ тѣмъ, что создается человѣческимъ усиліемъ. (Хотя оба понятія и встрѣчаются иногда совмѣстно, однако бываютъ объекты не вѣчные и въ то же время не создаваемые усиліемъ человѣка). Но вѣдь (мы утверждаемъ), что логическая связь, благодаря которой одно понятіе вытекаетъ изъ другого, имѣетъ характеръ необходимости. Что все, созданное усиліемъ человѣка, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть вѣчнымъ, есть необходимая истина, потому что именно это качество, именно зависимость отъ усилія, неразрывно связано съ отсутствіемъ вѣчности, а не наоборотъ. Итакъ, неразрывная связь (двухъ понятій) заключается въ томъ, что изъ одного всегда вытекаетъ другое[73]). Не иначе.

Далѣе, почему же неразрывная связь состоитъ въ томъ, что признакъ зависитъ отъ слѣдствія? — На это онъ говоритъ:

23. Потому что въ дѣйствительности логическій признакъ или тождественъ, или происходитъ отъ логическаго слѣдствія.

(Логическій признакъ зависитъ отъ слѣдствія по двумъ законамъ, лежащимъ въ основаніи всего нашего мышленія: закону тождества и закону причинности). Понятіе выводное, слѣдствіе, можетъ быть по существу тождественно, т. е. содержаться въ основаніи. Это обстоятельство есть первая причина зависимости признака отъ слѣдствія[74]). Это значитъ, что такъ какъ логическое слѣдствіе составляетъ существенный признакъ логическаго основанія, то послѣднее (неразрывно связано съ первымъ и) необходимо отъ него зависитъ.

(Тутъ можетъ явиться такой вопросъ): если логическое основаніе по существу тождественно съ логическимъ слѣдствіемъ,

то между обоими этими элементами нѣтъ никакой разницы,— логическое основаніе, само по себѣ, есть часть своего слѣдствія, послѣднее содержится въ немъ, какъ его существенный признакъ [75]), (слѣдовательно, соединять эти два понятія въ сужденіи совершенно безполезно, такъ какъ мы этимъ путемъ ничего новаго не узнаемъ)?

На это онъ говоритъ: «въ дѣйствительности», т. е. если имѣть въ виду ту форму вещей, въ которой онѣ дѣйствительно существуютъ [76]), разницы нѣтъ. Разница 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 логической связи составляетъ (сущность нашего мышленія) [77]). 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 трансцендентальную подкладку), разницы нѣтъ.

Но не одинъ законъ тождества обусловливаетъ собой зависимость логическаго признака отъ слѣдствія, а также (и законъ причинности. Понятіе, служащее) логическимъ признакомъ, можетъ выражать фактъ, происходящій отъ того факта, который играетъ роль логическаго слѣдствія. Зависимость признака отъ его логическаго слѣдствія вызывается также и фактомъ происхожденія перваго отъ послѣдняго.

Почему же необходимая зависимость основанія отъ своего слѣдствія вызывается только этими двумя причинами, а не какой нибудь другой?—На это онъ говоритъ:

24. Потому что (если нѣтъ этихъ двухъ условій), 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, что́ мы называемъ понятіемъ, содержащимся въ другомъ понятіи, и объектомъ, происходящимъ отъ другого объекта. Обратная сторона этихъ двухъ условій разрушаетъ всякую логическую связь и дѣлаетъ мышленіе невозможнымъ [78]). 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[79]). 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).

Согласимся же съ тѣмъ, что только аналитическое тождество одного понятія съ другимъ, и только фактъ происхожденія одного явленія отъ другого, дѣлаютъ возможной неразрывную связь понятій: но почему же только аналитическое и причинное основаніе являются правильными логическими основаніями, изъ которыхъ вытекаетъ возможность утвердительнаго сужденія?

На это онъ отвѣчаетъ: (потому, что они именно служатъ выраженіемъ этой связи), —

25. аналитическое тождество (одного понятія съ другимъ) и фактъ происхожденія (одного явленія отъ другого) могутъ быть выражены только аналитическимъ и причиннымъ признаками, — поэтому они одни обусловливаютъ возможность утвердительнаго сужденія[80]).

Такъ какъ[81]) тождество можетъ быть только съ аналитическимъ признакомъ, а фактъ происхожденія можетъ находиться только въ дѣйствіи (какого-либо явленія), и такъ какъ логическая связь, благодаря которой одно понятіе вытекаетъ изъ другихъ, имѣетъ только эти два источника, — поэтому только аналитическій и причинный признаки устанавливаютъ (для насъ) бытіе объектовъ, т. е. дѣлаютъ возможнымъ утвердительное сужденіе.

---

§ 5. На чемъ основана возможность сужденія отрицательнаго.

(Объяснивъ такимъ образомъ, на чемъ основана возможность утвердительныхъ сужденій, мы переходимъ къ объясненію сужденій отрицательныхъ[82]). Но тутъ мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, что отрицательныя сужденія и не заслуживаютъ особаго разсмотрѣнія, такъ какъ все, что мы сказали о сужденіяхъ утвердительныхъ, легко примѣнить и къ отрицательнымъ. Вѣдь если

объектъ имѣется на лицо, мы судимъ о немъ утвердительно, если его нѣтъ, мы судимъ отрицательно. Всякій объектъ имѣетъ двѣ стороны: бытіе и небытіе; первое создаетъ положительное познаніе, второе отрицательное). Отчего же мы (буддисты) не признаемъ, что небытіе объекта создаетъ отрицательное его познаніе [83])?

Авторъ прежде всего объясняетъ, (почему онъ не можетъ смотрѣть на дѣло просто съ точки зрѣнія привычныхъ нашихъ понятій и не можетъ допустить, чтобы отрицательное сужденіе основывалось на отрицательномъ познаніи несуществующаго предмета, точно такъ же, какъ утвердительныя сужденія основываются на положительномъ познаніи существующаго):

26. Отрицаніе же возможно только на почвѣ невоспріятія описаннаго рода.

Возможность отрицательныхъ сужденій [84]) основана только на описанномъ выше невоспріятіи, т. е. невоспріятіи объекта (гипотетически) видимаго. Поэтому мы и утверждаемъ, что оно невозможно на основаніи какого-либо иного (вида невоспріятія) [85]).

Но все-таки, почему же оно возможно на основаніи его? На это онъ отвѣчаетъ:

27. Потому что, если объектъ существуетъ, то отрицать его гипотетическую видимость нельзя. Напротивъ, когда онъ существуетъ, можно отрицать его гипотетическую невидимость [86]).

Если отрицаемый нами объектъ существуетъ [87]), то отрицаніе его гипотетической видимости невозможно. (Слѣдовательно, наше пониманіе отрицательнаго сужденія объясняетъ намъ его возможность: такъ какъ при существованіи объекта невозможно отрицаніе его гипотетической видимости, то именно отрицаніе гипотетической видимости объекта дѣлаетъ возможнымъ отрицательныя сужденія).

Но почему же они возможны только на основаніи такого (невоспріятія)?

На этотъ вопросъ онъ отвѣчаетъ такъ: напротивъ, (когда объектъ существуетъ, то можно отрицать его гипотетическую невидимость, а не гипотетическую видимость). Со словомъ «напротивъ» авторъ соединяетъ слѣдующій смыслъ: когда объектъ, отрицаемый нами, существуетъ (т. е. въ предположеніи, что небытіе есть нѣчто реальное), то, собственно говоря, возможно было бы только отрицательное воспріятіе его гипотетической невидимости [88]). По этой то причинѣ отрицательныя сужденія воз-

можны только на основаніи описаннаго нами вида отрицательнаго воспріятія, а не другого.

Но почему же мы утверждаемъ, что если бы отрицаемый объектъ существовалъ, то возможно было бы лишь отрицаніе его гипотетической невидимости [89])?

На это онъ отвѣчаетъ: (отрицательное сужденіе возможно только на почвѣ отрицанія объекта гипотетически видимаго, потому что тѣ объекты, которыхъ нельзя представить себѣ познаваемыми съ утвердительной стороны, нельзя и отрицать):

28. Если объектъ самъ по себѣ находится въ условіяхъ невоспріемлемости, если онъ недоступенъ намъ въ пространствѣ, во времени, и по существу своему не имѣетъ ничего общаго съ предметами, нами познаваемыми, то мы не можемъ представить себѣ его отсутствія, т. е. не можемъ мыслить его небытія [90]).

Выше [91]) было сказано, что объектъ находится въ условіяхъ воспріемлемости, благодаря его присутствію передъ наблюдателемъ и суммѣ всѣхъ остальныхъ факторовъ воспріятія. Если одно изъ этихъ двухъ условій отсутствуетъ, то объектъ называется находящимся въ условіяхъ невоспріемлемости. Слѣдовательно, въ объясняемомъ предложеніи, въ словахъ «объекты, находящіеся въ условіяхъ невоспріемлемости» разумѣются такіе объекты, которые обладаютъ исключительно лишь (вторымъ условіемъ воспріемлемости и не обладаютъ первымъ ея условіемъ) — всѣ факторы воспріятія имѣются на лицо, но самихъ объектовъ нѣтъ. Словами «недоступные во времени, въ пространствѣ, и отличающіеся по существу» обозначаются такіе объекты, которые не имѣютъ наличнаго бытія. Небытіе такихъ объектовъ мы не можемъ мыслить. Мы вообще можемъ мыслить небытіе объектовъ лишь постольку, поскольку можемъ мыслить ихъ бытіе, т. е. мысленно представить себѣ ихъ воспринимаемыми. По нашей теоріи, дѣйствительно существующій объектъ никогда не можетъ создать мысли о своемъ небытіи. Такъ какъ мы не могли бы мыслить небытія такихъ объектовъ, (если бы отрицательное познаніе исходило изъ чувствъ, то мы и говоримъ, что когда объектъ воспринимается чувствами, мы можемъ отрицать его отсутствіе, и никакъ не можемъ отрицать его присутствія). Такимъ образомъ, мы признаемъ, что когда объектъ находится передъ нами, и когда онъ воспринимается чувствами, мы никакъ не можемъ (мыслить его небытія).

Почему же мы, въ такомъ случаѣ, не можемъ мыслить небытія такихъ недоступныхъ (для нашихъ чувствъ) объектовъ?

На это онъ отвѣчаетъ: потому что возможность воспріятія ихъ какимъ-либо наблюдателемъ исключается сама собой. По этой причинѣ мы не можемъ мыслить ихъ небытія.

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 гипотетическую 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 [91]).

Затѣмъ авторъ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, къ какому времени относится правильное познаніе на основаніи отрицательнаго воспріятія, какова его сущность и въ чемъ функція.

29. Отсутствіе передъ наблюдателемъ (объекта) воспріятія въ прошедшемъ, если только не изгладилось впечатлѣніе, произведенное имъ на память, а также и въ настоящемъ, дѣлаетъ возможнымъ примѣненіе идеи небытія въ жизни (отрицательныя сужденія).

(Здѣсь прежде всего говорится объ) отсутствіи передъ наблюдателемъ объекта воспріятія, напримѣръ, горшка. Это значитъ лишь, что сущность отрицательнаго воспріятія состоитъ въ идеѣ небытія. Поэтому, именно, идея небытія не есть логическое слѣдствіе (которое мы познаемъ, какъ выводъ изъ умозаключенія), ибо она составляетъ сущность нашего логическаго основанія. Сущность отрицанія объекта гипотетически видимаго, слѣдовательно, должна быть извѣстна, независимо отъ нашего заключенія [92]). (Объектомъ) воспріятія здѣсь названъ отсутствующій предметъ, напримѣръ, горшокъ, потому что мы воображаемъ его, какъ бы воспри-

нимаемымъ зрѣніемъ, на его видимомъ субстратѣ [93]), при наличности всѣхъ условій познаваемости. Слѣдовательно, отсутствіемъ объекта воспріятія называется: 1) его видимый субстратъ, и 2) фактъ воспріятія этого субстрата. И дѣйствительно, этотъ видимый субстратъ и познаніе его даютъ намъ возможность мыслить отсутствіе воображаемаго вышеозначеннымъ способомъ объекта. Такимъ образомъ то, что мы здѣсь называемъ отсутствіемъ видимаго горшка, заключаетъ въ себѣ нѣкоторое положительное знаніе [94]). Оно (есть собственно познаніе субстрата), а не одно только отсутствіе воспріятія, такъ какъ одно послѣднее не даетъ намъ возможности мыслить отсутствіе такой вещи, которая могла бы быть видимой [95]).

Но могутъ возразить, развѣ отсутствіе видимой вещи (т. е. ея небытіе) не мыслится нами на основаніи ея невоспріятія: (въ такомъ случаѣ можно подумать, что мы почерпаемъ идею небытія изъ опыта)? — Конечно это правда, (и небытіе данной вещи познается нами на основаніи ея невоспріятія). Однако (нельзя сказать, чтобы самая идея небытія, которая играетъ у насъ роль логическаго основанія, почерпалась изъ того же умозаключенія, которому она служитъ основаніемъ. Вѣдь мы начинаемъ съ того, что воображаемъ присутствіе горшка на его видимомъ субстратѣ, и на этомъ основаніи мыслимъ (сначала) невоспріятіе могущаго быть видимымъ объекта, а (затѣмъ) косвенно сознаемъ и небытіе такого объекта.

(При этомъ мы мыслимъ такъ): если бы этотъ, могущій быть видимымъ, объектъ присутствовалъ, то мы не могли бы его не видѣть, (поэтому его нѣтъ). Слѣдовательно, когда мы мыслимъ отрицательное воспріятіе, мы косвенно мыслимъ и небытіе. (Но одна только мысль о небытіи какого нибудь объекта) не даетъ еще права утверждать (дѣйствительное небытіе его; для этого нужно положительное познаніе его субстрата). Слѣдовательно, только въ силу отрицательнаго познанія (описаннаго рода, т. е. воспріятія субстрата) можемъ мы примѣнять идею небытія къ данному случаю. Поэтому, слѣдуетъ помнить, что мы называемъ отсутствіемъ воспринимаемаго объекта (не просто идею его небытія, безотносительно къ его субстрату, а именно самый) его субстратъ и фактъ познанія этого субстрата, такъ какъ только они ведутъ къ увѣренности въ отсутствіи объекта на данномъ мѣстѣ.

Слѣдуетъ (кромѣ того) имѣть въ виду, что съ одной стороны, мы можемъ воображать на субстратѣ, въ настоящее время [96]), видимость несуществующаго горшка, съ другой же стороны, мы также можемъ воображать то же самое на субстратѣ въ прошедшемъ времени, если впечатлѣніе на память не утеряно. Этими словами

выражена та мысль, что сущность отрицаемаго воспріятія состоитъ въ отсутствіи (небытіи) видимаго объекта, напримѣръ, горшка. Небытіе это представляетъ собою идею, извѣстную намъ (помимо и раньше умозаключенія). Поэтому и сказано, что логическое слѣдствіе (вытекающее изъ нашего умозаключенія) не есть понятіе небытія горшка, но лишь примѣненіе этого понятія къ данному случаю [97]).

Въ [98]) объясняемомъ предложеніи говорится о впечатлѣніи, которое еще не изгладилось, еще не потеряно, которое вызвано воспріятіемъ и способно въ свою очередь вызвать воспоминаніе о какомъ либо предметѣ, напримѣръ, горшкѣ. Здѣсь идетъ рѣчь объ отсутствіи у наблюдателя воспріятія въ прошедшемъ, и объ отсутствіи его же въ настоящемъ. Слова «если впечатлѣніе не изгладилось» слѣдуетъ относить только къ минувшему воспріятію, потому что они не могутъ характеризовать текущаго воспріятія. Ихъ не слѣдуетъ понимать какъ опредѣленіе отрицанія въ настоящемъ времени, потому во-первыхъ, что если созерцаніе мѣста, на которомъ не было горшка, миновало, то впечатлѣніе на память могло изгладиться, какъ относительно самого факта невоспріятія, такъ и относительно его объекта. Слѣдовательно, не всякое невоспріятіе въ прошедшемъ можетъ быть правильнымъ основаніемъ для сужденія отрицательнаго. Во-вторыхъ, потому что когда мы имѣемъ передъ собою непосредственное воспріятіе мѣста, на которомъ отсутствуетъ горшокъ, то исчезновеніе впечатлѣнія на память въ самый моментъ воспріятія не мыслимо. Оно не мыслимо, какъ относительно факта невоспріятія, такъ и относительно его объекта—горшка. Поэтому слова «если только не изгладилось впечатлѣніе, произведенное имъ на память» не могутъ быть понимаемы какъ опредѣленіе текущаго невоспріятія, а должны быть отнесены исключительно къ невоспріятію въ прошедшемъ. Предметъ, въ настоящемъ времени, неразрывно связанъ съ впечатлѣніемъ произведеннымъ имъ на память. Оттого въ объясняемомъ предложеніи сказано: «а также и въ настоящемъ». Слова «а также» подчеркиваютъ то обстоятельство, что невоспріятіе въ настоящемъ, безъ квалификаціи, соединяется съ квалифицированнымъ (невоспріятіемъ) въ прошломъ [98]).

Смыслъ этого слѣдующій: минувшее невоспріятіе, если мы его ясно помнимъ, а также и настоящее — суть источники достовѣрнаго познанія [99]). Поэтому возможно такое познаніе: «здѣсь не было горшка, ибо онъ не былъ воспринятъ» и «здѣсь нѣтъ его, ибо онъ не воспринимается». Но (будущее невоспріятіе), познаніе (въ такой формѣ): «здѣсь не будетъ горшка, ибо мы не

будемъ его видѣть», невозможно, такъ какъ мы можемъ сомнѣваться въ томъ, состоится или нѣтъ будущее невоспріятіе.

Итакъ, мы разсмотрѣли характеръ невоспріятія со стороны времени (въ которомъ оно является источникомъ правильнаго познанія).

Разсмотримъ теперь, въ чемъ состоитъ функція такого невоспріятія. Она состоитъ въ примѣненіи идеи небытія къ данному случаю и бываетъ трехъ родовъ: 1) познаніе: «нѣтъ (горшка)», 2) слова, это выражающія и въ 3) физическое примѣненіе этой идеи: движеніе по всѣмъ направленіямъ, при увѣренности, (что такого то объекта въ такомъ то мѣстѣ нѣтъ). Если мы, напримѣръ, знаемъ, что (въ опредѣленномъ мѣстѣ) горшка нѣтъ, то можемъ ходить и приходить не боясь его встрѣтить. Вотъ это-то самое примѣненіе идеи небытія и дѣлается возможнымъ, (какъ-бы) пускается въ ходъ отрицательнымъ воспріятіемъ. Хотя мысль, что горшка нѣтъ, получается отъ чистаго отрицанія (не нужно для этого воображать горшка на извѣстномъ мѣстѣ), а эта мысль есть ничто иное, какъ идея небытія, однако мысль, что горшка нѣтъ на извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ (предполагаетъ, что совершилось воспріятіе этого мѣста). Тутъ мы мыслимъ небытіе, вслѣдъ за процессомъ положительнаго воспріятія, такъ какъ пустое мѣсто мы познаемъ посредствомъ воспріятія чувствами. Поэтому (въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что) мысль о небытіи чего-либо создается и чувственнымъ воспріятіемъ, такъ какъ она слѣдуетъ за процессомъ воспріятія пустого мѣста (субстрата отрицаемаго объекта). Но только (при этомъ слѣдуетъ помнить вышеизложенную теорію, что) мысль о небытіи создается чувственнымъ воспріятіемъ лишь косвеннымъ образомъ, постольку, поскольку оно создаетъ мысль о невоспріятіи объекта, гипотетически видимаго.

(Мы описали путь, которымъ идея небытія получается изъ воспріятія: она получается косвенно, потому что воспріятіе сначала даетъ намъ мысль о томъ, что на видимомъ мѣстѣ мы не воспринимаемъ извѣстнаго объекта, который мы бы непремѣнно восприняли, если бы онъ былъ на лицо, а затѣмъ уже косвенно мы получаемъ и мысль, что этого объекта нѣтъ). Если-бы мы только лишь не видѣли объекта, то не могли бы еще утверждать, что его нѣтъ. (Онъ могъ бы быть невидимымъ). Идея небытія у насъ уже была бы, но примѣнить ее къ данному случаю, утверждать отсутствіе объекта мы бы не могли. Всегда было бы возможно подозрѣніе, что объектъ тутъ, но мы его не видимъ; небытіе его существовало бы именно только, какъ идея [100]). Разъ есть подозрѣніе, что объектъ тутъ, мы не имѣемъ права утвер-

ждать его небытіе. Поэтому только невоспріятіе (описаннаго нами рода) даетъ намъ право утверждать небытіе (извѣстнаго предмета. въ извѣстномъ мѣстѣ). Объектъ (которому ничто не мѣшаетъ) быть видимымъ, не воспринимается; слѣдовательно его нѣтъ. Невоспріятіе объекта (гипотетически) видимаго, даетъ право пользоваться уже готовой идеей небытія. Оно не создаетъ такой идеи, которой раньше не было. Итакъ, мы утверждаемъ, что хотя идея небытія и явилась благодаря отрицательному воспріятію, однако создана она положительнымъ воспріятіемъ, а отрицательное позволяетъ лишь примѣнять ее къ данному случаю. Такимъ образомъ (логическое основаніе, называемое нами) отрицательнымъ воспріятіемъ [101]), даетъ возможность примѣнять понятіе небытія къ данному случаю.

Отчего же отрицательное воспріятіе можетъ доказывать отсутствіе (объектовъ, лишь поскольку оно имѣло мѣсто) въ прошедшемъ или имѣетъ мѣсто въ настоящемъ времени? — Онъ говоритъ:

30. Потому что только благодаря этому роду (невоспріятія), можемъ мы мыслить небытіе (объектовъ).

Потому что одно оно, т. е. отрицательное понятіе, ограниченное указаннымъ временемъ, ведетъ къ увѣренности въ небытіи (объекта). Невоспріятіе въ будущемъ, само по себѣ, имѣетъ характеръ чего то сомнительнаго, и такъ какъ оно само не можетъ быть удостовѣрено, то и не даетъ увѣренности небытія (своего объекта). Наоборотъ, невоспріятіе въ прошломъ и настоящемъ (могутъ быть удостовѣрены и могутъ дать увѣренность) въ небытіи ихъ объектовъ, на извѣстномъ мѣстѣ [102]).

---

§ 6. *Различныя формулы отрицанія.*

Теперь желая указать на разновидности отрицательнаго воспріятія, онъ говоритъ:

31. Это отрицательное воспріятіе имѣетъ одиннадцать разновидностей, вслѣдствіе различія его фигуръ.

Отрицательное воспріятіе имѣетъ одиннадцать разновидностей. Чѣмъ обусловливается такое различіе видовъ?—Различными

способами его примѣненія. Примѣненіемъ, или формулой мы называемъ (особый) способъ выраженія его словами.

Въ самомъ дѣлѣ, словами можно выразить или нѣчто прямо противоположное дѣйствительности, или же утверждать нѣчто противоположное отрицанію (изъ чего отрицаніе будетъ вытекать само собой). Но въ основѣ всѣхъ такихъ случаевъ, будетъ лежать отрицательное воспріятіе предмета (гипотетически) видимаго, хотя бы оно прямо и не было выражено въ словахъ. Такимъ образомъ, различіе видовъ отрицательнаго воспріятія не вытекаетъ изъ какого-либо существеннаго различія, а изъ различія въ способѣ выраженія его въ словахъ. Только это (и имѣется тутъ въ виду).

Онъ переходитъ къ перечисленію разныхъ формулъ: (во-первыхъ):

32. Отрицательное воспріятіе самой сущности (чего нибудь), напримѣръ:

здѣсь нѣтъ дыма,
потому что мы не видимъ его, хотя на лицо имѣются всѣ условія для его воспріемлемости.

Первый видъ отрицательнаго воспріятія состоитъ въ отрицаніи того, что составляетъ самое существо вещи, которую мы желаемъ отрицать. Въ приведенномъ примѣрѣ слово «здѣсь» обозначаетъ субстратъ умозаключенія, слова «нѣтъ дыма» — логическое слѣдствіе, а слова «потому что мы не видимъ его, хотя всѣ условія для воспріятія имѣются на лицо» — логическое основаніе. Это основаніе нужно понимать такъ, какъ было указано раньше [103]).

(Второй видъ отрицанія состоитъ въ)

33. отрицательномъ воспріятіи результата, напримѣръ:

здѣсь нѣтъ вызывающихъ дымъ причинъ, дѣйствіе которыхъ не было бы задержано,
потому что нѣтъ самого дыма.

Авторъ приводитъ примѣръ отрицательнаго воспріятія результата (при чемъ результатъ этотъ является созданіемъ причинъ), отсутствіе которыхъ (играетъ роль логическаго слѣдствія въ нашемъ заключеніи). Слово «здѣсь» означаетъ субстратъ вывода. «Отсутствіе причинъ, дѣйствіе которыхъ не было бы задержано» — т. е. способность которыхъ производить дымъ не была бы уничтожена — есть логическое слѣдствіе. Въ словахъ «потому что

нѣтъ самого дыма» содержится логическое основаніе. Дѣйствительно, причины не всегда сопровождаются дѣйствіемъ. Поэтому, на основаніи того, что мы не воспринимаемъ результата, можетъ быть доказано отсутствіе только такихъ причинъ, дѣйствіе которыхъ не было задержано, но не иныхъ. А только тѣ причины имѣютъ дѣйствительную силу, которыя существуютъ въ послѣдній моментъ (существованія вещи), такъ какъ всѣ остальныя, въ дѣйствительности, задержаны.

Формула невоспріятія результата примѣняется тамъ, гдѣ бываетъ невозможно видѣть причину. Если же ее видѣть можно, то отрицательное воспріятіе (гипотетически) видимой вещи (т. е. первая формула) само по себѣ даетъ (требуемый результатъ).

Здѣсь (слѣдуетъ обратить вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Представимъ себѣ, что) человѣкъ стоитъ на кровлѣ высокаго дворца [104]) (и смотритъ внутрь двора). Хотя онъ не можетъ видѣть самый дворъ, однако видитъ верхнюю часть стѣнъ, окружающихъ дворъ съ четырехъ сторонъ. Одновременно съ этимъ онъ видитъ нѣкоторую часть пространства, называемую областью зрѣнія, въ которой нѣтъ дыма. Въ такомъ случаѣ онъ, наблюдая отсутствіе дыма, сдѣлаетъ заключеніе и объ отсутствіи такого огня, отъ котораго дымъ могъ бы происходить, справедливо разсуждая, что если въ данномъ мѣстѣ нѣтъ дыма, то нѣтъ и того огня, дымъ отъ котораго непремѣнно дошелъ бы до этого мѣста [105]). А такъ какъ дымъ, производимый огнемъ, находящимся на дворѣ, попалъ бы и въ это пространство, то (наблюдатель) можетъ заключить объ отсутствіи огня во дворѣ. Такимъ образомъ онъ дѣлаетъ объектомъ заключенія, какъ пространство двора, окруженное стѣнами, такъ и пространство, окруженное верхней частью стѣнъ, составляющее его область зрѣнія, въ которой нѣтъ дыма. Поэтому объектъ заключенія здѣсь состоитъ не изъ одного видимаго пространства, но отчасти и изъ невидимаго. Совокупность воспринимаемаго и не воспринимаемаго пространства можетъ вызвать понятіе отсутствія огня. Слово «здѣсь» прямо указываетъ лишь на то, что видно, и касается только видимой части пространства.

Не только въ этой формулѣ объектъ вывода состоитъ изъ совокупности видимаго и невидимаго, но и въ другихъ. Напримѣръ, намъ нужно доказать, что слово имѣетъ мгновенное бытіе. По нашей теоріи, можно отрицать только то, что можно воспринимать. Воспринимать же мы можемъ только извѣстное количество словъ, а не всѣ безъ исключенія. Поэтому, субстратъ умозаключенія, въ такомъ примѣрѣ, будетъ состоять, такъ же какъ и во второй формулѣ отрицанія, только отчасти изъ объ-

екта, подвергавшагося наблюденію. То же самое нужно имѣть въ виду и при слѣдующихъ формулахъ: какъ и въ данномъ случаѣ, объектъ, служащій субстратомъ для познанія логическаго слѣдствія, можетъ состоять изъ части видимой и невидимой. Но это не будетъ отмѣчаться особо. Читателю предоставляется самостоятельно примѣнять изложенный здѣсь принципъ къ другимъ случаямъ [106]).

(Третій видъ отрицанія состоитъ въ)

34. отрицаніи родового понятія (изъ чего вытекаетъ отсутствіе подчиненнаго ему вида). Напримѣръ:

здѣсь нѣтъ дальбергіи,
потому что нѣтъ деревьевъ.

Авторъ даетъ примѣръ отрицанія родового понятія, обнимающаго собою видовое, при чемъ требуется доказать отсутствіе послѣдняго. Въ приведенномъ примѣрѣ слово «здѣсь» является указаніемъ на субстратъ умозаключенія. Слова «нѣтъ дальбергіи» выражаютъ логическое слѣдствіе—отсутствіе дальбергіи. Слова «потому что нѣтъ родового понятія—дерева»—содержатъ логическое основаніе.

Эта формула отрицательнаго воспріятія примѣняется тогда, когда нельзя видѣть объекта видового, напримѣръ дальбергіи, (но можно наблюдать отсутствіе всего того, что подходитъ подъ соотвѣтственное родовое понятіе, т. е. отсутствіе деревьевъ). Когда дальбергія находится въ условіяхъ воспріемлемости, а ея все-таки нѣтъ, (т. е. когда всѣ условія для ея воспріемлемости находятся на лицо, то первая формула—простое) невоспріятіе дало бы (нужный) результатъ.

Эта же третья формула примѣняется, напримѣръ, въ слѣдующихъ случаяхъ. (Представимъ себѣ), что мы имѣемъ два смежныхъ возвышенныхъ мѣста; изъ нихъ одно ближе, другое дальше. Одно покрыто рощей деревьевъ, другое же состоитъ изъ сплошной скалы, не имѣетъ ни деревьевъ, ни кустовъ. (Представимъ себѣ), что наблюдатель, въ такомъ случаѣ, видитъ находящіяся передъ нимъ деревья, но не въ состояніи различить (ихъ видовъ)—дальбергіи (ли они, или нѣтъ). Для него присутствіе деревьевъ видимо, а присутствіе дальбергіи не видимо. Тогда онъ, на основаніи (первой формулы—простого) невоспріятія, заключаетъ, что на мѣстности, состоящей изъ сплошного камня, нѣтъ деревьевъ—потому что онъ видитъ это. А что на немъ нѣтъ также и дальбергіи, (рѣшаетъ онъ) потому, что на немъ нѣтъ соотвѣтственнаго

родового понятія, т. е. деревьевъ. Въ такихъ-то именно случаяхъ нужно примѣнять эту формулу для доказательства небытія.

(Четвертый видъ отрицанія состоитъ въ)

35. воспріятіи того, что по существу своему противоположно отрицаемому слѣдствію. Напримѣръ:

здѣсь нѣтъ ощущенія холода,
потому что есть огонь.

Авторъ приводитъ примѣръ четвертой формулы отрицанія, которая состоитъ въ положительномъ воспріятіи того, что по существу противоположно факту, который долженъ быть отрицаемъ. Въ этомъ примѣрѣ слово «здѣсь» выражаетъ субстратъ умозаключенія. Слова «нѣтъ ощущенія холода», т. е. отрицаніе ощущенія холода, выражаютъ логическое слѣдствіе. Въ словахъ «потому что есть огонь» содержится логическое основаніе.

Эту формулу отрицанія слѣдуетъ примѣнять въ такихъ случаяхъ, гдѣ холодъ не можетъ быть непосредственно ощущаемъ. Въ тѣхъ же случаяхъ (гдѣ его можно ощущать непосредственно) примѣняется формула простого отрицательнаго воспріятія. Поэтому, четвертую формулу слѣдуетъ употреблять тамъ, гдѣ огонь виденъ благодаря особому его свѣту, холодъ же, вслѣдствіе отдаленности, не можетъ быть ощущаемъ.

(Пятый видъ отрицанія состоитъ въ)

36. воспріятіи того, что вытекаетъ изъ причины противоположной отрицаемому дѣйствію. Напримѣръ:

здѣсь нѣтъ ощущенія холода,
потому что есть дымъ.

Воспріятіе результата противоположнаго тому факту, который долженъ быть отрицаемъ, доказываетъ (небытіе послѣдняго). Въ этомъ примѣрѣ слово «здѣсь» выражаетъ субстратъ умозаключенія. Слова «нѣтъ ощущенія холода»—отсутствіе такого ощущенія—выражаютъ логическое слѣдствіе. Въ словахъ «потому что есть дымъ» содержится логическое основаніе. Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ наличное ощущеніе холода можетъ быть воспринимаемо, простое невоспріятіе видимости даетъ нужный результатъ. Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ несовмѣстимый съ такимъ ощущеніемъ огонь непосредственно воспринимается, можно примѣнить положительное воспріятіе противоположности (т. е. четвертую формулу); а гдѣ то и другое не можетъ быть непосредственно

воспринято, примѣняется воспріятіе результата, вытекающаго изъ причины несовмѣстимой съ холодомъ (пятая формула).

Здѣсь (слѣдуетъ обратить вниманіе на слѣдующее. Представимъ себѣ, что) человѣкъ видитъ характерный столбъ дыма, выходящій изъ внутренности дома, дающій поводъ заключить о присутствіи въ немъ огня (при томъ такого огня, который способенъ уничтожить холодъ во всемъ домѣ). Заключивъ о присутствіи такого именно огня, онъ (затѣмъ) заключаетъ и объ отсутствіи холода. Здѣсь, точно такъ же, какъ и раньше, объектомъ вывода является вся внутренность дома, вмѣстѣ съ видимою ея частью—мѣстомъ около двери. Иначе нельзя сдѣлать вывода объ отсутствіи холода въ домѣ[107]).

(Шестой видъ отрицанія состоитъ въ слѣдующемъ):

37. Если мы познаемъ фактъ, находящійся въ неразрывной связи съ понятіемъ противоположнымъ (тому слѣдствію, которое мы имѣемъ въ виду отрицать, то получается особая формула отрицательнаго познанія). Напримѣръ:

уничтоженіе бытія, даже превратившагося въ явленіе, не совершается постоянно,

потому что для уничтоженія требуется особая причина.

(Желая привести примѣръ такой формулы отрицательнаго познанія), гдѣ отрицательное слѣдствіе противоположно понятію, подъ которое подходитъ (извѣстный фактъ), познаваемый (изъ опыта, авторъ) указываетъ (на тотъ фактъ, что ничто не разрушается безъ особой причины). Въ этомъ примѣрѣ слова «не совершается постоянно» указываютъ на логическое слѣдствіе — отрицаніе постоянства. Слово «уничтоженіе» указываетъ на объектъ умозаключенія, а слова «даже превратившееся въ явленіе» служатъ ближайшимъ опредѣленіемъ этого объекта. Словомъ «даже» имѣется въ виду указать на слѣдующее обстоятельство: разрушеніе не представляетъ собою существеннаго, постояннаго признака бытія, даже превратившагося въ явленіе, даже появившагося на свѣтъ; тѣмъ болѣе (не можетъ оно быть постояннымъ и существеннымъ признакомъ бытія), на свѣтъ еще не появившагося. Подъ особой причиной разумѣется причина, отличающаяся отъ тѣхъ факторовъ, которые обусловливаютъ (самый фактъ) бытія. Напримѣръ, молотъ, которымъ разбивается горшокъ (на части, есть особая причина, отличающаяся отъ тѣхъ, которые вызвали появленіе горшка на свѣтъ, она не принадлежитъ къ числу внутреннихъ, существенныхъ и постоянныхъ признаковъ этого бытія, т. е. горшка). Отъ этой то особой причины и зави-

ситъ уничтоженіе (горшка). Фактъ зависимости отъ такой причины является (въ нашемъ примѣрѣ) логическимъ основаніемъ [108]). Дѣйствительно (то, что зависитъ отъ особой причины, не можетъ быть постояннымъ и существеннымъ признакомъ, т. е.) фактъ «зависимости отъ особой причины» подчиненъ понятію «отсутствія постоянства». Напримѣръ (представимъ себѣ, что мы имѣемъ кусокъ матеріи). Краска ея (не составляетъ ея существеннаго признака), она зависитъ отъ особой причины, именно окрашиванія. Поэтому (данная краска не можетъ быть постояннымъ признакомъ всякой матеріи, т. е. фактъ окрашиванія въ данномъ случаѣ) подчиненъ понятію «отсутствія постоянства». Понятіе отсутствія постоянства противоположно понятію постоянства. Фактъ же разрушенія, представляющій собою существенный признакъ всего разрушающагося, мы признаемъ зависящимъ отъ особой причины (слѣдовательно, не постояннымъ).

Такимъ образомъ установлено, что фактъ зависимости отъ особой причины подчиненъ понятію непостоянства, т. е. понятію противоположному (тому логическому слѣдствію, которое имѣется въ виду отрицать. Мы имѣемъ въ виду отрицать постоянство разрушенія бытія, а опытъ намъ показываетъ, что разрушеніе есть слѣдствіе особыхъ факторовъ и, слѣдовательно, постояннымъ быть не можетъ. Отсутствіе постоянства, которое мы познаемъ изъ опыта, прямо противоположно тому постоянству, которое мы имѣемъ въ виду отрицать). Оттого-то мы и можемъ отрицать постоянство разрушенія бытія, (что это понятіе прямо противоположно фактамъ, познаваемымъ нами изъ опыта).

Слѣдуетъ помнить, что постоянство и вѣчность, по нашей терминологіи, означаютъ одно и то же понятіе [109]). Отсутствіе постоянства есть невѣчность. Такъ какъ вѣчное и невѣчное другъ друга взаимно исключаютъ, то было бы противорѣчіемъ относить ихъ къ одному объекту.

Если это такъ, то наблюдая изъ двухъ взаимно противоположныхъ качествъ одно, мы можемъ eo ipso отрицать его тождество съ другимъ. А такое отрицаніе тождества возможно только относительно объекта (гипотетически) считаемаго за видимый, такъ какъ оно происходитъ слѣдующимъ образомъ: если бы этотъ видимый предметъ былъ вѣчнымъ, то вѣчность эта имѣла бы видимую форму, т. е. мы изъ опыта знали бы эту вѣчность [110]); но изъ опыта она намъ неизвѣстна, потому этотъ предметъ не можетъ быть вѣчнымъ. Такимъ образомъ, если мы хотимъ отрицать вѣчность, то можемъ это сдѣлать только, предварительно допустивъ, что вѣчность (извѣстна намъ изъ опыта), т. е. имѣетъ видимую форму. Даже

въ тѣхъ случаяхъ, когда намъ приходится отрицать видимость предмета, который дѣйствительно никогда не былъ видимымъ, какъ, напримѣръ, видимость злого духа, даже и въ этихъ случаяхъ, мы можемъ это дѣлать только допустивъ сначала (гипотетически), что онъ все-таки ее имѣетъ. (Представимъ себѣ, что кто-либо въ темной комнатѣ принялъ горшокъ за привидѣніе, за злой духъ. Отрицаніе этого злого духа есть ничто иное, какъ отрицаніе его видимости, которую должно сначала допустить гипотетически, чтобы быть въ состояніи ее отрицать): если бъ этотъ видимый предметъ былъ тождественъ со злымъ духомъ, то злой духъ былъ бы видимъ; но онъ не видимъ, поэтому это не злой духъ. Такимъ образомъ, въ видимомъ реальномъ объектѣ—горшкѣ, мы отрицаемъ тождество объекта реальнаго и нереальнаго, или видимаго и невидимаго. Но при этомъ мы предварительно дѣлаемъ предположеніе: «если бъ онъ былъ видимъ» [111]). Если это такъ, то и отрицаніе всякаго рода понятій, на основаніи закона противорѣчія, исходитъ изъ того же принципа: отрицанія объекта гипотетически видимаго. Подобно тому, какъ отрицаніе горшка не имѣетъ другого смысла, какъ только отрицаніе его видимости на опредѣленномъ мѣстѣ, подобно этому и всякое понятіе, противоположное другому, можетъ быть отрицаемо только относительно какого-либо субстрата, гдѣ отсутствіе его извѣстно намъ изъ опыта.

Такимъ образомъ, и эта шестая формула отрицанія не выражаетъ ничего другого, какъ только то, что въ сущности выражается первой формулой, т. е. невоспріятіе объекта гипотетически видимаго [112]).

(Седьмой видъ отрицанія состоитъ въ)

38. воспріятіи того, что противорѣчитъ дѣйствію отрицаемаго факта. Напримѣръ:

здѣсь нѣтъ причинъ, вызывающихъ холодъ, дѣйствительность которыхъ не была бы уничтожена, такъ какъ есть огонь.

Это примѣръ воспріятія того, что противоположно дѣйствію отрицаемаго факта. Слово «здѣсь» указываетъ на субстратъ умозаключенія. Слова «нѣтъ причинъ вызывающихъ холодъ, дѣйствительность которыхъ не была бы уничтожена» выражаютъ логическое слѣдствіе. Въ словахъ «такъ какъ есть огонь» содержится логическое основаніе.

Эта формула примѣняется тамъ, гдѣ причины, вызывающія холодъ, не могутъ быть видимы, а также холодъ не можетъ

быть ощутимъ. Если то или другое воспринимается непосредственно, то слѣдуетъ примѣнять или отрицаніе результата (вторую формулу), или простое отрицаніе видимости (первую формулу).

Такимъ образомъ, и эта формула доказываетъ небытіе. Ее слѣдуетъ примѣнять тамъ, гдѣ причины вызывающія холодъ, могутъ быть не видны, равно и холодъ не ощущается вслѣдствіе отдаленности наблюдателя, а огонь виденъ и издалека благодаря своему блеску.

(Восьмой видъ отрицанія состоитъ въ)

39. воспріятіи чего-либо несовмѣстнаго съ такимъ фактомъ, которому подчинено отрицаемое логическое слѣдствіе. Напримѣръ:
здѣсь мы не можемъ ощущать снѣга,
потому что здѣсь есть огонь.

Тутъ авторъ желаетъ дать примѣръ воспріятія чего-либо несовмѣстимаго съ такимъ фактомъ, которому подчинено отрицаемое слѣдствіе. Слово «здѣсь» указываетъ на субстратъ умозаключенія. Слова «мы не можемъ ощущать снѣга» выражаютъ логическое слѣдствіе, а слова «потому что есть огонь» содержатъ логическое основаніе.

Это основаніе примѣняется тамъ, гдѣ ни подчиненное понятіе снѣга, ни понятіе холода, которому оно подчинено, непосредственно не могутъ быть восприняты, такъ какъ въ противномъ случаѣ примѣняется или невоспріятіе сущности (первая формула) или отрицаніе родового понятія (третья формула).

Такимъ образомъ и эта формула доказываетъ небытіе. Для отдаленнаго наблюдателя ощущеніе снѣга также представляетъ собою разновидность ощущенія холода, а все что есть холодъ, онъ не въ состояніи ощущать. Огонь же, хотя бы онъ и находился въ дали, все-таки виденъ благодаря своему блеску. Этотъ огонь обусловливаетъ отсутствіе всего, что холодно, отчего является мысль объ отсутствіи снѣга — разновидности холода — такъ какъ разновидность холода подчинена родовому понятію холода. Такимъ образомъ, эта формула примѣняется въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы имѣемъ видовое понятіе (подчиненное родовому).

(Девятый видъ отрицанія состоитъ въ)

40. отрицаніи причины (какого-либо явленія). Напримѣръ:
здѣсь нѣтъ дыма,
потому что нѣтъ огня.

Это примѣръ невоспріятія причины, отъ которой зависитъ отрицаемое слѣдствіе. Въ немъ слово «здѣсь» указываетъ на

субстратъ умозаключенія. Слова «нѣтъ дыма» выражаютъ логическое слѣдствіе, а въ словахъ «потому что нѣтъ огня» содержится логическое основаніе.

Эта формула примѣняется тамъ, гдѣ дѣйствіе (причины), хотя и существуетъ, но не можетъ быть видно. Гдѣ оно можетъ быть видимо, простое отрицаніе видимости доказываетъ (небытіе).

Такимъ образомъ и эта формула также доказываетъ небытіе. Представимъ себѣ, напримѣръ, что мы имѣемъ прудъ, на неподвижной глади воды котораго обыкновенно осенью подымается туманъ. При вечерней полутьмѣ дымъ не можетъ быть ясно виднымъ, если даже онъ тутъ и находится. Поэтому, отрицать его присутствіе можно на основаніи невосприятія его причины. Вѣдь если бы огонь находился на суднѣ, плавающемъ по этой водѣ, то пламя его, вслѣдствіе особаго блеска, было бы замѣтно. Даже если не было бы пламени, но только тлѣли дрова, то эти дрова, горючій матеріалъ, были бы видны. Такимъ образомъ, огонь былъ бы виденъ или самъ собой, или при посредствѣ матеріала горѣнія. Въ этихъ случаяхъ и примѣняется настоящая формула.

(Десятый видъ отрицанія состоитъ въ)

41. воспріятіи того, что несовмѣстимо съ причиной, изъ которой вытекаетъ отрицаемое слѣдствіе. Напримѣръ:

не можетъ быть, чтобы морозъ пробѣгалъ по кожѣ у этого человѣка, и (чтобы у него были) подобные симптомы,

потому что вблизи находится особаго рода огонь.

Это примѣръ воспріятія качества несовмѣстимаго съ причиной, изъ которой вытекаетъ отрицаемое слѣдствіе. Слова «у этого человѣка» указываютъ на субстратъ умозаключенія. «Морозъ по кожѣ»—т. е. ёршеніе волосиковъ по тѣлу — есть одинъ изъ признаковъ, вызываемыхъ холодомъ, также какъ скрежетаніе зубовъ и т. п. Эти явленія называются симптомами холода, потому что отличаются отъ другихъ, вызываемыхъ страхомъ, любовью и т. д. Слова «не можетъ быть, чтобы у него были подобные симптомы» выражаютъ логическое слѣдствіе. «Особаго рода огонь» есть такой огонь, который отличается отъ другихъ огней, своей способностью уничтожать холодъ. Не всякій огонь уничтожаетъ холодъ, напримѣръ, огонь лампы. Чтобы оттѣнить это и сказано

«особаго рода огонь». Въ словахъ «потому что вблизи находится особаго рода огонь» содержится логическое основаніе.

Эта формула примѣняется тамъ, гдѣ холодъ, хотя и существуетъ, но не можетъ быть прямо ощущаемъ, и симптомы его, какъ напримѣръ, морозъ по кожѣ, также не могутъ быть замѣтными. Тамъ гдѣ послѣдніе могли бы быть замѣтными, слѣдуетъ примѣнять простое невоспріятіе видимости (первую формулу). Если ощущеніе холода могло бы быть замѣтно, то примѣнить слѣдовало бы формулу отрицанія причины (девятую формулу).

Такимъ образомъ и эта формула также доказываетъ небытіе. Огонь виденъ издалека благодаря своему особому блеску, но ни холода, ни такихъ симптомовъ, какъ морозъ по кожѣ, мы издалека видѣть не можемъ. Ихъ отсутствіе узнается благодаря воспріятію того, что несовмѣстимо съ ихъ причиной. Въ такихъ именно случаяхъ и слѣдуетъ примѣнять эту формулу.

(Одиннадцатый видъ отрицанія состоитъ въ)

42. воспріятіи результата, несовмѣстимаго съ причиною отрицаемаго слѣдствія. Напримѣръ:

на этомъ мѣстѣ люди не имѣютъ такихъ симптомовъ, какъ морозъ по кожѣ,
потому что здѣсь есть дымъ.

Дается примѣръ воспріятія результата, несовмѣстимаго съ причиною, изъ которой вытекаетъ отрицаемое слѣдствіе. Слова «на этомъ мѣстѣ» указываютъ на субстратъ умозаключенія. Слова «люди не имѣютъ такихъ симптомовъ, какъ морозъ по кожѣ» выражаютъ логическое слѣдствіе. Въ словахъ «потому что здѣсь есть дымъ» содержится логическое основаніе. Когда симптомы эти могутъ быть видны, слѣдуетъ примѣнять простое невоспріятіе видимости (первую формулу); когда причина, холодъ, могла бы быть замѣтна — отрицаніе причины (девятую формулу); когда огонь могъ бы быть виденъ — воспріятіе того, что несовмѣстимо съ причиной (десятую формулу); когда же всѣ эти три обстоятельства не могутъ быть наблюдаемы, то примѣняется настоящая формула. Поэтому, она также доказываетъ небытіе. Она имѣетъ значеніе въ тѣхъ случаяхъ, когда для отдаленнаго наблюдателя огонь, холодъ и симптомы холода незамѣтны, а дымъ замѣтенъ. Дымъ же здѣсь разумѣется такой, который позволяетъ заключить о присутствіи огня, способнаго уничтожить холодъ въ этомъ мѣстѣ. Вѣдь если мы по дыму вообще будемъ заключать о присутствіи огня вообще, то на основаніи этого еще

нельзя прійти къ убѣжденію въ отсутствіи такихъ симптом въ, какъ морозъ по кожѣ и т. п. Поэтому, нужно имѣть въ виду, что не всякій дымъ можетъ здѣсь быть логическимъ основаніемъ.

---

§ 7. Значеніе формулъ отрицанія.

Мы утверждали выше, что существуетъ только одно логическое основаніе для отрицательныхъ сужденій (невоспріятіе гипотетической видимости). Какъ же съ этимъ примирить то обстоятельство, что мы нашли одиннадцать разновидностей логическаго основанія, изъ которыхъ, въ той или другой формѣ, вытекаетъ отрицаніе? — На это онъ говоритъ:

43. Въ первой изъ описанныхъ формулъ, въ т. наз. отрицательномъ воспріятіи сущности, содержатся по существу всѣ эти остальныя десять формулъ, какъ напримѣръ, отрицаніе результата и т. п.

(Указывая на то, что формулы отрицанія, по существу, ничѣмъ не отличаются отъ простого отрицанія видимости, авторъ обозначаетъ ихъ словами: «эти», «всѣ», «десять», «начиная съ формулы отрицанія результата». Каждое изъ этихъ выраженій имѣетъ особое значеніе). Слово «эти» указываетъ на только что приведенные примѣры формулъ отрицанія. Затѣмъ авторъ говоритъ сколько формулъ необходимо принять въ разсчетъ. (Необходимо принять въ разсчетъ) формулы, начиная со (второй) — невоспріятія слѣдствія. Слѣдуетъ ли принять въ разсчетъ три изъ нихъ, или четыре? — Онъ говоритъ «десять». Затѣмъ, слѣдуетъ ли считать, что только приведенные десять случаевъ имѣются авторомъ въ виду [118]), или слѣдуетъ ихъ считать за типическіе примѣры, изъ которыхъ каждый служитъ представителемъ массы случаевъ ему подобныхъ. Слово «всѣ» имѣетъ цѣлью устранить возможность подобнаго недоумѣнія. Значитъ, подъ приведенными примѣрами мы должны разумѣть всевозможные случаи отрицанія, не только приведенные въ примѣрахъ, но и подобные имъ, всѣ безъ исключенія. Если бы было сказано: «всѣ остальныя» формулы, начиная со второй, безъ упоминанія ихъ числа «десять», то можно было бы разумѣть всѣ приведенные въ примѣрахъ случаи. Но такъ какъ на нихъ уже указываетъ слово «десять»,

то, стоящее сверхъ того, слово «всѣ» служитъ указаніемъ на всевозможные случаи, подходящіе подъ тѣ примѣры, которые приведены. Онѣ содержатся въ первой формулѣ — отрицаніи сущности — потому что онѣ съ ней тождественны, т. е. по существу онѣ равны отрицанію сущности логическаго слѣдствія.

Но (въ такомъ случаѣ, насъ могутъ спросить): развѣ нѣтъ никакого различія между первой формулой — отрицаніемъ сущности, и остальными — отрицаніемъ результата и т. п.? Если же разница есть, то какъ понимать то утвержденіе, что въ первой формулѣ содержатся всѣ остальныя?

44. Всѣ формулы 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.

Всѣ формулы отрицанія выражаютъ то же, что и первая изъ нихъ, хотя при этомъ, между первой и остальными формулами, есть нѣкоторое различіе. Авторъ указываетъ, въ чемъ состоитъ это различіе: въ нихъ или утверждается, т. е. познается съ положительной стороны что-либо несовмѣстимое (съ тѣмъ логическимъ слѣдствіемъ), которое имѣется въ виду отрицать, какъ напримѣръ, въ четвертой формулѣ, гдѣ изъ наличности понятія, противоположнаго слѣдствію, выводится его отсутствіе. Или же прямо что-либо отрицается, какъ въ формулѣ отрицанія сущности (т. е. въ первой формулѣ) и др. Формулы, слѣдовательно, различаются смотря потому, прямо ли онѣ отрицаютъ что-либо, или же утверждаютъ что-нибудь съ логическимъ слѣдствіемъ несовмѣстимое.

Но (можно возразить), если въ различныхъ формулахъ то утверждается, то отрицается что-либо, (значитъ различіе между ними все-таки существенное). Какъ же могутъ всѣ онѣ все-таки содержаться въ одной первой формулѣ?

Онъ говоритъ: «косвенно», т. е. не непосредственно [114]). Это значитъ: эти формулы не прямо выражаютъ отрицаніе (гипотетически) видимаго объекта, но онѣ обозначаютъ утвержденіе и отрицаніе разныхъ (фактовъ) неразрывно связанныхъ съ отрицательнымъ воспріятіемъ, а изъ этого уже всегда самъ собою вытекаетъ такое именно отрицаніе объекта (гипотетически) видимаго. Итакъ, всѣ формулы содержатся въ первой, въ отрицаніи сущности, но не непосредственно, а косвенно.

(Тутъ мы предвидимъ новое возраженіе): если различіе между (видами невоспріятія) вызывается только лишь различіемъ формулировки, то ихъ слѣдовало бы разсматривать въ отдѣлѣ объ умозаключеніи «для другихъ», ибо различіе формулировки сводится къ различію въ словахъ. (Мы же строго различаемъ умозаключеніе, какъ сущность мыслительнаго процесса, отъ выраженія его въ словахъ). Выраженіе мысли въ словахъ мы называемъ умозаключеніемъ «для другихъ».

Этотъ вопросъ авторъ разрѣшаетъ такъ:

45. Путемъ разсмотрѣнія формулъ отрицанія съ разныхъ сторонъ, самъ (разсуждающій постигаетъ сущность) отрицательнаго познанія. Поэтому ученіе о формулахъ невоспріятія и помѣщено въ отдѣлѣ объ умозаключеніи «для себя».

Подъ разсмотрѣніемъ формулъ разумѣется знаніе тѣхъ формулъ отрицанія, которыя теоретически устанавливаются наукой. Подъ многократнымъ ихъ разсмотрѣніемъ разумѣется повторяющееся разсмотрѣніе (одного и того же отрицательнаго воспріятія) съ разныхъ сторонъ. Подъ самимъ (разсуждающимъ) разумѣется единичное сознаніе познающаго человѣка. Путемъ разсмотрѣнія сущности отрицательнаго познанія, съ разныхъ сторонъ, философъ убѣждается въ томъ, что идея небытія имѣетъ именно то значеніе, на которое нами выше указано [115]).

Смыслъ этого слѣдующій. Путемъ всесторонняго разсмотрѣнія формулъ отрицательнаго воспріятія, имѣется въ виду достигнуть правильнаго пониманія (идеи небытія въ сознаніи единичнаго мыслителя). Поэтому, такъ какъ разсмотрѣніе формулъ служитъ здѣсь познанію «для себя», оттого оно и помѣщено въ отдѣлѣ объ умозаключеніи «для себя». Наоборотъ, формы отрицательнаго воспріятія, поскольку онѣ ведутъ дѣйствительно къ познанію «у другихъ», будутъ разсматриваться именно въ главѣ объ умозаключеніи «для другихъ».

Но [116]) тутъ мы предвидимъ новое возраженіе: между первой формулой и остальными есть еще одно весьма важное различіе; во второй напримѣръ формулѣ, отрицанію подвергается причина, на томъ основаніи, что мы не наблюдаемъ ея дѣйствія. Но вѣдь причина эта невидима. Почему же мы называемъ ее видимой? Такое обозначеніе можно еще допустить для первой формулы, гдѣ мы дѣйствительно, какъ въ примѣрѣ «на этомъ мѣстѣ нѣтъ горшка», отрицаемъ гипотетическую видимость. Но въ остальныхъ формулахъ, мы имѣемъ дѣло съ фактами дѣйствительно невидимыми. Напримѣръ, мы дѣйствительно не видимъ дыма

тамъ, гдѣ не можетъ быть причинъ, его вызывающихъ. Поэтому можно было бы подумать, что въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ ничто иное, какъ отрицаніе объектовъ дѣйствительно невидимыхъ. Когда же мы имѣемъ отрицаніе гипотетической видимости, то слѣдуетъ примѣнять лишь первую формулу — невоспріятіе сущности отрицаемаго слѣдствія [116]).—На это онъ говоритъ: (такого различія между первой формулой и остальными нѣтъ),

46. потому что во всѣхъ ихъ воспріятіе и невоспріятіе слѣдуетъ относить лишь къ предметамъ, поставленнымъ въ условія воспріемлемости [117]).

Отрицательное воспріятіе въ томъ видѣ, какъ мы его понимаемъ, или доказываетъ небытіе какихъ-либо объектовъ, или только примѣненіе идеи небытія къ данному случаю. Но всякій объектъ, который отрицается путемъ или утвержденія чего-либо ему противоположнаго, или путемъ отрицанія его причины и т. п., во всякомъ случаѣ считается гипотетически видимымъ.

(Здѣсь упоминаются): 1) идея небытія, и 2) примѣненіе идеи небытія (отрицательнаго познанія, къ данному случаю). Въ (первой формулѣ)—отрицательномъ воспріятіи сущности чего-либо—доказывается лишь (неразрывная связь идеи небытія съ даннымъ субстратомъ отрицательнаго воспріятія, т. е.) приложеніе идеи небытія къ данному случаю.

Въ остальныхъ же формулахъ дѣйствительно устанавливается небытіе (извѣстныхъ объектовъ). Когда [118]) въ какой бы то ни было изъ формулъ что-либо отрицается, то это отрицаніе и можетъ относиться только къ объектамъ, (гипотетически) поставленнымъ въ условія воспринимаемости, т. е. только къ такимъ, которые могли бы быть видимыми. Поэтому-то всѣ формулы и сводятся (къ первой, т. е.) къ невоспріятію того, что могло бы быть видимымъ.

Отчего же только такого рода (гипотетически видимые объекты) могутъ быть отрицаемы? — Онъ говоритъ:

(Всѣ формулы) выражаютъ отрицаніе, однѣ черезъ утвержденіе, какъ напримѣръ (четвертая)—воспріятіе чего-либо несовмѣстимаго съ сущностью отрицаемаго объекта, другія путемъ отрицанія, какъ напримѣръ (девятая)—отрицаніе причины. Изъ этого слѣдуетъ, что во всѣхъ формулахъ отрицаются лишь такіе объекты, которые могли бы быть видимы (ибо только такіе объекты и можно отрицать. Отрицаніе объектовъ, которыхъ и нельзя было

бы никогда воспринимать чувствами, не имѣетъ никакого смысла. Такое отрицаніе представляло бы собою познаніе, не относящееся ни къ какому реальному объекту, иначе, познаніе абсолютнаго небытія, а такое знаніе есть игра понятій, а не знаніе. Знаніемъ называется только то, что имѣетъ отношеніе къ реальному субстрату, поэтому знаніе ограничивается лишь предѣлами возможнаго опыта).

Авторъ даетъ дальнѣйшія объясненія [119]):

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, которые во всякомъ случаѣ м о г у т ъ быть воспринимаемы. Поэтому, во всѣхъ тѣхъ формулахъ, 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, м о г у щ и х ъ быть воспринимаемыми чувствами. Иначе отрицанія понимать нельзя.

Но почему же мы утверждаемъ, что въ тѣхъ случаяхъ, когда отрицается нѣчто несовмѣстимое по существу съ чѣмъ-либо другимъ, то при этомъ подразумѣваются объекты, подлежащіе и воспріятію и невоспріятію? (Другими словами, отчего отношеніе противоположности покоится на основѣ чувственнаго воспріятія)?— Онъ говоритъ:

47. Потому что другого рода объекты не могутъ быть ни противоположны, ни причиной, ни дѣйствіемъ, ни подчиняющимъ, ни подчиненнымъ понятіемъ (по отношенію къ отрицаемому факту) [120].

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 ничего съ собой несовмѣстимаго. Причинную связь такихъ объектовъ съ другими нельзя ни утверждать, ни отрицать, такъ какъ для насъ она не существуетъ. Намъ не извѣстно, 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 [121]. 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 [122] 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 идея небытія. 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 осно-

ваніи 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 [123]). Такъ какъ утверждая что-либо противоположное данному явленію, или, напримѣръ, отрицая его причину, мы въ дѣйствительности мыслимъ [124]) 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 заключенію о небытіи. Всѣ же другія формулы содержатся въ немъ.

Все это сказано, для доказательства того, что въ одной первой формулѣ, въ отрицательномъ воспріятіи объекта гипотетически видимаго, косвенно содержатся всѣ десять остальныхъ формулъ.

(Итакъ, мы доказали, что) отрицательное воспріятіе описаннаго рода есть источникъ нашего познанія, какъ небытія опредѣленныхъ явленій, такъ и просто возможности назвать данный объектъ отсутствующимъ.

(Теперь является вопросъ), въ чемъ же заключается сущность, и въ чемъ функція — (другого вида невоспріятія) — невоспріятія того, чего и нельзя было бы никогда видѣть?

48. Невоспріятіе объектовъ, лежащихъ за предѣлами (возможнаго опыта), ведетъ лишь къ сомнѣнію, такъ какъ за этими предѣлами нѣтъ ни воспріятія, ни мышленія [125]).

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? — Онъ говоритъ: сущность его состоитъ въ прекращеніи и воспріятія и мышленія (умозаключенія). 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 [126]).

Но могутъ возразить слѣдующее: всякій источникъ достовѣрнаго познанія доказываетъ существованіе познаваемаго объекта, поэтому естественно предположить, что отсутствіе такого источника доказываетъ отсутствіе (т. е. небытіе) познаваемаго объекта? —

На это онъ возражаетъ:

49. Нельзя доказать отсутствіе объекта, если нѣтъ на то особаго источника (положительнаго) знанія.

Выше мы показали, что изъ самаго понятія причинной связи и самаго факта взаимнаго подчиненія понятій слѣдуетъ, что если нѣтъ причины, не можетъ быть и дѣйствія, а также, что если нѣтъ понятія подчиняющаго, не можетъ быть также понятія подчиненнаго. Но источникъ достовѣрнаго познанія не есть причина, производящая познаваемые объекты; онъ также не является для нихъ подчиняющимъ понятіемъ [127]). Поэтому даже отсутствіе обоихъ источниковъ познанія (и воспріятія и мышленія) не докажетъ намъ небытія познаваемаго объекта. Такая бездоказательность и дѣлаетъ невоспріятіе того, что не могло бы никогда быть воспринятымъ чувствами — источникомъ сомнѣнія, а не источникомъ достовѣрнаго знанія.

Но если мы, наоборотъ, утверждаемъ, что существованіе факта познанія доказываетъ существованіе объектовъ познаваемыхъ, то это совершенно вѣрно. Вѣдь достовѣрное познаніе есть результатъ познанія объектовъ, а результатъ не бываетъ безъ причины. Наоборотъ, причины не должны необходимо имѣть дѣйствіе. Поэтому, фактъ правильнаго познанія въ достаточной мѣрѣ устанавливаетъ бытіе познаваемыхъ объектовъ. (Иначе сама теорія познанія не имѣла бы смысла, ибо сомнѣніе не есть познаніе.) Но отсутствіе такого познанія вовсе не доказываетъ небытія объекта.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Умозаключеніе „для другихъ".

§ 1. *Опредѣленіе и виды силлогизма.*

Разсмотрѣвъ первый изъ двухъ видовъ умозаключенія — умозаключеніе «для себя»—авторъ переходитъ ко второму виду— умозаключенію «для другихъ» — и говоритъ:

1. Выраженіе трехъ свойствъ логическаго признака въ словахъ называется умозаключеніемъ „для другихъ".

Подъ [1]) тремя свойствами логическаго признака въ данномъ случаѣ разумѣются: 1) неразрывная его связь съ соотвѣтственнымъ логическимъ слѣдствіемъ, выраженная положительнымъ образомъ, напримѣръ: гдѣ есть дымъ, тамъ есть огонь; 2) та же связь, но выраженная обратно, черезъ превращеніе, напримѣръ: гдѣ нѣтъ огня, тамъ нѣтъ и дыма, и 3) наличность логическаго признака въ извѣстномъ мѣстѣ, т. е. фактическая его связь съ объектомъ вывода, напримѣръ: тамъ есть дымъ (слѣдовательно есть и огонь) [1]). Такъ выражается въ словахъ логическій признакъ, и онъ имѣетъ три свойства. Онъ есть средство, благодаря которому (мысль) выражается, получаетъ опредѣленную форму.

Чѣмъ же еще отличается такое словесное выраженіе?—Тѣмъ, что оно сообщаетъ логическій признакъ, обладающій этими тремя свойствами, «другому», и потому называется умозаключеніемъ «для другихъ» [2]).

Но развѣ мы не опредѣлили умозаключеніе, какъ (одинъ изъ источниковъ) правильнаго познанія? (Слово же, по нашей теоріи, вовсе не составляетъ особаго источника знанія, а лишь условное средство для сообщенія своего знанія другому). Почему же мы теперь говоримъ, что умозаключеніе состоитъ въ словахъ (а не въ познаніи)?—Авторъ говоритъ:

2. Потому что въ этомъ названіи заключается метафора: терминомъ „умозаключеніе“ метафорически обозначается не самое умозаключеніе, а причина его[3]).

Выраженіе[4]) трехъ свойствъ логическаго признака въ словахъ возбуждаетъ въ слушателѣ воспоминаніе о немъ, а затѣмъ уже это воспоминаніе ведетъ къ умозаключенію. Такимъ образомъ, словесное выраженіе трехъ свойствъ логическаго признака является косвенной (а не прямой) причиной умозаключенія. Называя словесное выраженіе мыслей умозаключеніемъ, мы совершаемъ подстановку, переносъ названія, которое по праву принадлежитъ дѣйствію извѣстной причины, на самую причину. Умозаключеніе для другихъ, т. е. въ головѣ слушателя, есть дѣйствіе словъ, слова суть причина этого умозаключенія, но не представляютъ сами собой умозаключенія. Вслѣдствіе этой подстановки причина умозаключенія, т. е. слова, его вызывающія (въ слушателѣ), получили названіе самого умозаключенія. Такимъ образомъ, смыслъ объясняемаго мѣста тотъ, что всякое предложеніе можетъ быть названо умозаключеніемъ, въ переносномъ смыслѣ, а не въ прямомъ[4]).

(Но намъ могутъ возразить, что разъ дѣло идетъ о метафорѣ, то умозаключеніемъ можно назвать и многое другое). Не слѣдуетъ, однако, думать, что мы обязаны разъяснять рѣшительно все, что можно было бы метафорически назвать умозаключеніемъ[5]). Наоборотъ, тотъ, кто хочетъ разсмотрѣть умозаключеніе, долженъ разсмотрѣть его ближайшую причину, такъ какъ онъ долженъ разсмотрѣть то, что составляетъ его сущность. Ближайшая же причина умозаключенія есть логическій признакъ, обладающій тремя вышеупомянутыми свойствами; а эта причина или самосостоятельно мыслится, или сообщается намъ кѣмъ нибудь другимъ. Поэтому-то мы должны разсмотрѣть, какъ сущность признака, такъ и его словесное выраженіе. Первое было сдѣлано въ главѣ объ умозаключеніи «для себя», а второе будетъ сдѣлано теперь.

Такимъ образомъ, настоящее значеніе (объясняемаго мѣста) слѣдующее: Учитель назвалъ (особымъ видомъ) умозаклю-

ченія его словесную сторону для того, чтобы указать на необходимость разсмотрѣнія и этой стороны, черезъ которую мы сообщаемъ (свою мысль другому) [6]).

Указывая на разновидности умозаключенія «для другихъ», онъ говоритъ:

3. Оно двояко.

«Оно», т. е. умозаключеніе «для другихъ», «двояко», т. е. бываетъ двухъ родовъ.

Отчего же оно двояко?—Онъ говоритъ:

4. Вслѣдствіе различной формулировки (однѣхъ и тѣхъ же мыслей).

Вслѣдствіе различія формулировки, т. е. словесной стороны. Формулировкой, или примѣненіемъ словъ, называется способъ выраженія ихъ значенія. Этотъ видъ умозаключенія имѣетъ двѣ разновидности, вслѣдствіе различія способовъ выраженія словами одного и того же содержанія.

Для того, чтобы показать, въ чемъ именно заключается это дѣленіе на два вида, зависящихъ лишь отъ способа словеснаго выраженія, онъ говоритъ:

5. (Одинъ) состоитъ въ сходствѣ, (другой) въ различіи.

Сходствомъ называется свойство, состоящее въ томъ, что одинъ объектъ имѣетъ одно общее качество (съ другимъ объектомъ). Различіемъ (наоборотъ) называется свойство, состоящее въ томъ, что одинъ объектъ имѣетъ качество, отличающее его (отъ другого объекта). (Здѣсь) разумѣется сходство на основаніи логическаго признака: сходство субъекта вывода, имѣющаго извѣстное качество, съ однороднымъ предметомъ, имѣющимъ то же самое качество. Различіемъ также здѣсь называется различіе на основаніи логическаго признака [7]). Такимъ образомъ, если содержаніе силлогизма состоитъ въ сходствѣ, то онъ называется силлогизмомъ сходства, напримѣръ:

То, что имѣетъ причинное происхожденіе [8]), невѣчно;
подобно любому горшку;
слѣдовательно [9]), слово, будучи создаваемо (своими признаками, невѣчно).

Содержаніе этого силлогизма составляетъ сходство объекта заключенія (слова) съ примѣромъ (горшкомъ), на основаніи признака (причиннаго происхожденія).

Если же содержаніе силлогизма состоитъ въ различіи, то онъ называется силлогизмомъ различія, напримѣръ:

То, что вѣчно, мы не можемъ себѣ представить [10]) имѣющимъ причинное происхожденіе,
какъ напримѣръ, пространство.
Слово же имѣетъ причинное происхожденіе,
(слѣдовательно, оно невѣчно).

Содержаніемъ этого силлогизма является мысль о различіи между примѣромъ — пространствомъ, и объектомъ заключенія — словомъ, на основаніи причиннаго происхожденія послѣдняго и непричиннаго происхожденія перваго.

Если словесное выраженіе этихъ двухъ видовъ представляетъ разницу, то (является вопросъ), нѣтъ ли также разницы и въ логическомъ признакѣ, который ими выражается? — На это онъ говоритъ:

6. Между ними нѣтъ разницы по существу.

Слова «по существу» означаютъ ту цѣль, тотъ реальный фактъ [11]), ради котораго примѣняются оба вида силлогизма. Между обоими видами, поскольку это зависитъ отъ ихъ цѣли, нѣтъ никакой разницы. Оба они примѣняются для (одной) цѣли: для выраженія въ словахъ того логическаго признака, который обладаетъ тремя вышеупомянутыми свойствами. (Въ силлогизмѣ) непремѣнно долженъ быть выраженъ логическій признакъ съ тремя его свойствами, хотя бы и двумя различными способами. Поэтому, цѣль, которая должна быть выражена обоими этими видами силлогизма, одна и та же; съ этой стороны между ними нѣтъ никакого различія.

Но въ такомъ случаѣ, между ними не можетъ быть никакой разницы и по содержанію, непосредственно выражаемому словами? (Они представляютъ тавтологію?) Авторъ отвѣчаетъ, (что никакой иной разницы нѣтъ)—

7. за исключеніемъ разницы въ формулировкѣ.

Формулировкой называется способъ словеснаго выраженія, непосредственный смыслъ словъ (но не то, что собственно имѣется въ виду ими выразить). Это значитъ, что за исключеніемъ этой

(формальной) разницы, другой разницы, вытекающей изъ цѣли, съ которою слова произносятся, нѣтъ между силлогизмомъ сходства и силлогизмомъ различія.

Вотъ что авторъ хочетъ сказать: онъ различаетъ содержаніе, поскольку оно выражено въ словахъ (непосредственный смыслъ словъ), и цѣль, съ которою слова произносятся. Въ зависимости отъ содержанія (въ данномъ случаѣ) измѣняется форма словеснаго выраженія, но (цѣль, т. е. мысль), которую имѣется въ виду сообщить, остается одна и та же. Вѣдь когда выражена положительная связь между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ, то обратная ихъ связь вытекаетъ изъ первой сама собой, и наоборотъ, когда выражена обратная связь (между отсутствіемъ слѣдствія и отсутствіемъ основанія), то прямая ихъ связь вытекаетъ изъ послѣдней сама собой: это будетъ доказано ниже [12]). Поэтому, то что собственно имѣется въ виду выразить въ силлогизмѣ—логическій признакъ въ трехъ его свойствахъ—остается (всегда неизмѣннымъ).

Если есть разница въ содержаніи, поскольку оно выражается въ словахъ, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы была разница въ мысляхъ, которыя изъ этихъ словъ вытекаютъ, по внутреннему ихъ значенію. Напримѣръ (возьмемъ два слѣдующія выраженія):

«жирный Девадатта днемъ не ѣстъ», и
«жирный Девадатта ѣстъ ночью»:

непосредственно въ нихъ выражается словами различное содержаніе, а подразумѣваемый смыслъ совершенно одинаковъ [13]). Подобно этому и здѣсь (въ двухъ видахъ силлогизма) содержаніе, поскольку оно прямо выражено въ словахъ, различно, а вытекающій изъ нихъ смыслъ—совершенно одинаковъ.

---

§ 2. *Силлогизмъ сходства.*

8. Изъ нихъ силлогизмъ сходства (таковъ).

Сначала будутъ даны примѣры силлогизма сходства — перваго изъ этихъ двухъ видовъ силлогизма.

(Первая разновидность логическаго признака) есть отрицательное воспріятіе. Примѣръ отрицательнаго воспріятія, выраженнаго въ силлогизмѣ сходства, таковъ:

9. Если объектъ не воспринимается, несмотря на то, что онъ могъ бы быть воспринятъ, то мы говоримъ, что его нѣтъ [14]), 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.

(Въ первомъ предложеніи) роль подлежащаго играетъ понятіе отрицательнаго воспріятія [15]): слова «то что, будучи поставлено въ условія воспріемлемости,—т. е. что могло бы быть видимымъ,—и все-таки не воспринимается» (указываютъ на понятіе отрицательнаго воспріятія, въ томъ именно значеніи этого термина, которое было нами выяснено выше). Такой объектъ можетъ несомнѣнно быть названъ несуществующимъ, т. е. можно говорить, что его нѣтъ—этими словами (къ вышеозначеному подлежащему общей посылки) присоединяется, въ качествѣ сказуемаго, понятіе возможности подведенія подъ (категорію) небытія. Такимъ образомъ, тутъ сказано, что отрицательное воспріятіе находится въ необходимой связи [16]) съ возможностью подведенія подъ категорію небытія. Если мы не воспринимаемъ объекта, находящагося въ такихъ условіяхъ, что онъ могъ бы быть воспринятъ (если бы существовалъ), то про него всегда можно сказать, что его нѣтъ. А когда мы говоримъ, что логическое основаніе находится въ необходимой связи со своимъ слѣдствіемъ, мы устанавливаемъ ихъ прямую неразрывную связь, или общую посылку силлогизма. Припомнимъ [17]) извѣстную формулу логической связи: взаимная связь двухъ понятій состоитъ въ томъ, что одно, болѣе широкое, обязательно существуетъ совмѣстно съ другимъ, но не существуетъ съ нимъ только, — а другое, болѣе узкое, существуетъ только совмѣстно съ первымъ [17]).

«Примѣромъ» называется такой объектъ, который доказываетъ эту неразрывную связь основанія со слѣдствіемъ [18]). Чтобы указать на него, сказано: «подобно всякому иному (объекту, который мы мыслимъ несуществующимъ)». «Иному» сказано оттого, что примѣромъ долженъ быть объектъ, отличающійся отъ объекта вывода (т. е. отъ того объекта, связь котораго съ логическимъ слѣдствіемъ) доказывается. Мы «мыслимъ» (такой объектъ несуществующимъ), т. е. на основаніи достовѣрнаго источника познанія, мы необходимо мыслимъ (его несуществующимъ) [19]). Дѣйствительно, рога на головѣ зайца никогда не были объектомъ зрительнаго воспріятія. На основаніи же мыслительнаго процесса, состоящаго въ отрицательномъ познаніи объектовъ, кото-

рые должны бы были быть видимы (если бы существовали), мы несомнѣнно знаемъ, что ихъ можно отрицать[20]). «Рога на головѣ зайца» приведены тутъ, какъ одинъ изъ объектовъ, существованіе которыхъ можно отрицать. Дѣйствительно, въ случаяхъ подобныхъ рогамъ на головѣ зайца, возможность отрицанія является необходимымъ элементомъ нашего достовѣрнаго знанія, оно обусловливается исключительно фактомъ отрицательнаго познанія такихъ объектовъ, которые могли бы быть воспринимаемы[21]). На основаніи такого именно достовѣрнаго знанія, можемъ мы утверждать неразрывную связь (между основаніемъ и слѣдствіемъ), выраженную въ приведенномъ предложеніи (общей посылкѣ).

Теперь, послѣ того какъ связь эта выражена, онъ долженъ показать, что логическій признакъ—понятіе отрицательнаго воспріятія—приложимо также и къ объекту вывода. Онъ говоритъ: «и мы дѣйствительно не воспринимаемъ и т. д.» Подъ «мѣстомъ» подразумѣвается нѣкоторое пространство на землѣ. «Опредѣленное мѣсто», т. е. мѣсто, отличающееся отъ другого. На «одномъ» опредѣленномъ мѣстѣ, т. е. на какомъ-либо опредѣленномъ мѣстѣ. «Одно» мѣсто здѣсь означаетъ мѣсто, лежащее передъ глазами наблюдателя. Только то мѣсто можетъ быть субстратомъ примѣненія идеи небытія, которое лежитъ (или лежало) передъ глазами наблюдателя, а не другое. «(Нѣтъ горшка) поставленнаго въ условія воспріятія», т. е. такого, который былъ бы видимъ (если-бы существовалъ). О томъ, какъ отсутствующему горшку приписывается гипотетическая видимость, нами было говорено (выше)[22]).

Желая указать на формулу выраженія второй разновидности логическаго основанія, основанія аналитическаго, въ силлогизмѣ сходства, авторъ говоритъ:

10. Такъ же можетъ быть выражено и основаніе аналитическое.

Это значитъ, что аналитическое основаніе выражается силлогизмомъ сходства такъ же, какъ и отрицательное воспріятіе.

11. Все существующее невѣчно, подобно горшку и другимъ объектамъ, вотъ формула простого аналитическаго признака. —

Подлежащее (общей посылки) выражено словомъ «существующее», т. е. бытіе. Сказуемое «все невѣчно», т. е. не вѣчность[23]).

Слово «все» употреблено для опредѣлительности: все невѣчно, нѣтъ ничего вѣчнаго [24]). Что существуетъ, то обязательно невѣчно; внѣ отсутствія невѣчности—т. е. въ вѣчности—нѣтъ бытія. Такимъ образомъ, выставляется положеніе, что бытіе (есть понятіе) неразрывно связанное съ невѣчностью, какъ со своимъ логическимъ слѣдствіемъ. А если это такъ, то наше предложеніе есть общая посылка, указывающая на неразрывную связь между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ.

Слова «подобно горшку и другимъ объектамъ, которые мы мыслимъ существующими», указываютъ на тѣ объекты, на примѣрѣ которыхъ устанавливается эта неразрывная связь, (какъ составная часть нашего) достовѣрнаго познанія [25]). Вотъ формула простого, не квалифицированнаго (со своей стороны еще особымъ признакомъ) аналитическаго основанія.

Чтобы дать примѣръ квалифицированнаго аналитическаго основанія, онъ говоритъ:

12. То, что имѣетъ происхожденіе, невѣчно. (Вотъ) формула такого аналитическаго основанія, которое со своей стороны квалифицировано собственнымъ аналитическимъ признакомъ.

Имѣющимъ происхожденіе называется то, что имѣетъ начало, когда объектъ получаетъ ту форму, которая составляетъ его сущность (и въ которой онъ нами мыслится). Подлежащее общей посылки (приведеннаго силлогизма) заключается въ словахъ «то, что имѣетъ происхожденіе». Сказуемое ея заключается въ словѣ «невѣчно», т. е. оно выражаетъ понятіе невѣчности [26]). Такимъ образомъ, здѣсь высказывается положеніе, что фактъ «происхожденія» находится въ неразрывной связи съ понятіемъ «невѣчности». Признакъ, относящійся къ сущности чего-либо, называется аналитическимъ. (Когда логическое основаніе, со своей стороны), квалифицировано такимъ собственнымъ аналитическимъ признакомъ, то получается настоящая формула, на основаніи такой квалификаціи. Дѣйствительно, «имѣющимъ происхожденіе» мы называемъ такое бытіе, отъ котораго мы отдѣляемъ все то, что происхожденія не имѣетъ. Если мы (ничего новаго не отдѣляемъ, а) желаемъ выразить то же самое исключеніе, не прибавляя никакого дальнѣйшаго исключенія (не ограничивая чѣмъ-либо предметъ по существу), то такое исключеніе (или опредѣленіе) называется кажущимся [27]). (Кажущееся ограниченіе мы имѣемъ въ данномъ случаѣ, когда вмѣсто «все су-

щее» говоримъ): «происхожденіе бытія» (или все, что имѣетъ происхожденіе). Бытіе, которое (всегда) имѣетъ происхожденіе, опредѣляется признакомъ происхожденія, только повидимому отличающимся отъ него (а въ дѣйствительности содержащимся въ немъ).

Такимъ образомъ, (въ приведенномъ примѣрѣ) слѣдуетъ видѣть формулу аналитическаго основанія, квалифицированнаго, со своей стороны, своимъ собственнымъ аналитическимъ признакомъ, который мы лишь мысленно отъ него отличаемъ.

13. Что сдѣлано, то невѣчно. (Вотъ формула аналитическаго основанія), квалифицированнаго качествомъ постороннимъ.

Подлежащее общей посылки здѣсь заключается въ словахъ «что сдѣлано», сказуемое — въ словѣ «невѣчно» [28]). Здѣсь утверждается, что понятіе «дѣланности» находится въ неразрывной связи съ понятіемъ «невѣчности», и потому является установленнымъ, что первое изъ нихъ всегда подчинено второму. Въ объясняемомъ предложеніи слѣдуетъ дополнить (изъ предыдущаго правила) слова «вотъ формула аналитическаго основанія». (Оно тутъ квалифицировано) признакомъ постороннимъ. Это значитъ, что здѣсь примѣнено такое аналитическое основаніе, которое характеризуется качествомъ постороннимъ, условіемъ отъ него отличающимся (въ немъ не содержащимся).

Въ жизни мы дѣйствительно иногда называемъ вещь просто, иногда опредѣляемъ ее признакомъ, отъ нея не отличающимся (аналитическимъ), а иногда такимъ, который отъ нея отличается (синтетическимъ). Напримѣръ, если мы говоримъ: «Девадатта»— то мы просто (называемъ объектъ, не упоминая его качествъ). Если же мы говоримъ: «длинноухое» (животное, вмѣсто «оселъ»)— мы характеризуемъ его посредствомъ ушей, т. е. такого признака, который отъ него не отличается (въ немъ содержится). Если же мы скажемъ: «человѣкъ, обладающій пестрой коровой» — то мы охарактеризуемъ его признакомъ обладанія пестрой коровой, который отъ него отличается (въ немъ не содержится). Подобно этому, «бытіе» есть простое понятіе; «имѣющее происхожденіе» — понятіе заключающееся въ первомъ (аналитическое), а «сдѣланное» — понятіе въ первомъ не содержащееся (синтитическое).

Но, быть можетъ, кто-либо вздумаетъ возразить [29]): какимъ образомъ понятіе, заключающее въ себѣ еще синтетическій приз-

накъ, можетъ быть выражено однимъ словомъ «сдѣланный». Въ примѣрѣ, приведенномъ для поясненія понятія синтетическаго признака, этого нѣтъ. Въ немъ словесное выраженіе соотвѣтствуетъ содержанію; признакъ, который синтетически присоединяется къ понятію человѣка, выраженъ словами «пестрый» и «корова». Понятіе же «сдѣланный» выражено только однимъ словомъ, непосредственно не выражающимъ никакого признака, которой можно было бы присоединить къ этому понятію. Предвидя возможность такого возраженія, нашъ авторъ поясняетъ, что слово «сдѣланный» собственно означаетъ «бытіе, происхожденіе котораго зависитъ отъ функціонированія посторонней причины», что соотвѣтствуетъ человѣку, охарактеризованному обладаніемъ пестрой коровой. Слово «сдѣланный», безъ особаго опредѣленія, означаетъ тѣмъ не менѣе качество, не содержащееся въ понятіи бытія [29]).

14. Потому что «сдѣланнымъ» называется такое бытіе, которое при своемъ рожденіи зависитъ отъ функціонированія посторонней (причины).

Здѣсь говорится о такомъ бытіи, которое зависитъ отъ функціонированія постороннихъ причинъ, для того чтобы быть тѣмъ, что оно есть [30]), и мысль эта поставлена въ причинную связь (съ предшествующимъ) [31]): потому что (бытіе), зависящее отъ функціонированія постороннихъ причинъ, называется сдѣланнымъ, то и слово «сдѣланный» означаетъ такое аналитическое основаніе, которое ограничено еще собственнымъ, (но уже) синтетическимъ признакомъ. Хотя и нѣтъ особаго слова для выраженія этого послѣдняго, однако тѣмъ не менѣе, уже самое слово «сдѣланный» содержитъ въ себѣ (признакъ, ограничивающій понятіе бытія). Слово «сдѣланный» имѣетъ здѣсь (въ оригиналѣ) особую грамматическую форму, указывающую на то, что это техническій терминъ, въ которомъ могутъ содержаться нѣсколько признаковъ [32]). А когда признакъ въ чемъ нибудь содержится, то онъ (еще разъ) не выражается. Иногда же бываетъ, что мы мыслимъ (аналитическій) признакъ (не выражая его въ словахъ, даже и тогда, когда грамматическая форма не указываетъ на него прямо); напримѣръ, если мы говоримъ: «это сдѣлано», то мы при этомъ подразумѣваемъ, что (оно создается своими) причинами. Въ такихъ случаяхъ слово «причина» иногда выражается, иногда опускается. Выражается оно, напримѣръ тогда, когда говорятъ: «(бытіе) измѣняющееся въ зависимости отъ измѣненія причинъ». Тутъ слова «въ зависимости отъ измѣненія причинъ» (можно было бы подразумѣвать, даже если бы ихъ не было).

15. Такъ же нужно смотрѣть на понятіе измѣняемости въ зависимости отъ измѣненія причинъ и т. п. (аналитическія основанія).

Слово[33]) «сдѣланный» обозначаетъ въ вышеприведенномъ силлогизмѣ такое аналитическое основаніе, которое, со своей стороны, охарактеризовано признакомъ синтетическимъ. Точно такъ же слѣдуетъ смотрѣть на понятіе «измѣняемости въ зависимости отъ измѣненія причинъ» и сходныя съ нимъ понятія, какъ напримѣръ, понятіе «неразрывной связи съ усиліемъ». Все это разныя формулы аналитическихъ основаній, которыя, со своей стороны, охарактеризованы признаками синтетическими, и которыя могутъ быть примѣняемы для доказательства невѣчности слова. Качество измѣняемости въ зависимости отъ измѣненія причинъ принадлежитъ слову. Изъ того обстоятельства, что (сила) звука измѣняется всякій разъ, въ зависимости отъ того, съ какимъ усиліемъ слово произносится, слѣдуетъ, что оно имѣетъ причинное происхожденіе. Оно не зарождается самопроизвольно, но зависитъ всякій разъ отъ функціонированія посторонняго фактора. А тѣмъ обстоятельствомъ, что слово неразрывно связано съ усиліемъ, ему предшествующимъ, можно пользоваться для доказательства его невѣчности. По нашей теоріи всякое бытіе не вѣчно, тѣмъ болѣе то, которое зависитъ отъ сознательнаго усилія. Въ обоихъ этихъ случаяхъ словесное выраженіе аналитическаго основанія прямо указываетъ на то, что оно ограничивается особымъ признакомъ, не имѣющимъ съ нимъ одинаковаго объема. Въ словахъ «измѣняющійся въ зависимости отъ измѣненія причинъ» слѣдуетъ обратить вниманіе на употребленіе словъ «измѣненіе причинъ», которыя содержатъ опредѣленіе понятія бытія такимъ признакомъ, который не имѣетъ съ нимъ одинаковаго объема. Въ словахъ «неразрывно связанный съ усиліемъ» такую же роль играетъ слово «усиліе»[33]).

Итакъ, мы указали на три вида аналитическаго основанія: оно можетъ быть простымъ, имѣющимъ не отличающееся отъ него опредѣленіе, и имѣющимъ постороннее опредѣленіе. Это мы разъяснили для того, чтобы различіе словесной стороны не повело къ ошибкамъ при опредѣленіи формулъ аналитическаго силлогизма[36]).

16. Слово существуетъ, «имѣетъ происхожденіе» и «создается (своими причинами)» вотъ (вторые члены помянутыхъ силлогизмовъ), указывающіе на наличность основанія въ объектѣ вывода.

(Правило это въ обясненіи не нуждается).

Тутъ (представляется слѣдующій вопросъ): могутъ ли всѣ эти виды аналитическаго основанія быть примѣняемы только

тогда, когда неразрывная связь между ними и ихъ слѣдствіями уже доказана, или и тогда, когда она неизвѣстна? Поставивъ этотъ вопросъ, и желая показать, что связь должна быть заранѣе извѣстна, онъ говоритъ:

17. Слѣдуетъ имѣть въ виду, что всѣ эти качества (понятія) могутъ служить аналитическими основаніями только тогда, когда заранѣе извѣстно, что качества, являющіяся ихъ логическими слѣдствіями, въ нихъ содержатся и ни отъ чего другого, кромѣ этихъ основаній, не зависятъ [34]).

(Здѣсь, во-первыхъ, упоминаются качества, представляющія собою логическія основанія). Качествами они называются потому, что существуютъ на постороннемъ (субстратѣ). Они также представляютъ собою логическія основанія, ибо доказываютъ существованіе логическаго слѣдствія. (Далѣе сказано, что) слѣдствіе, въ аналитическомъ силлогизмѣ, вытекаетъ исключительно изъ того понятія, которое представляетъ собою логическое основаніе. Только одни эти качества имѣютъ такое значеніе. Это значитъ, что изъ понятій, представляющихъ собою логическія основанія въ аналитическомъ силлогизмѣ, слѣдствіе можетъ быть выведено непосредственно, безъ участія новаго опыта, т. е. a priori. Словомъ «исключительно» устраняется мысль о какой-либо добавочной причинѣ, позволяющей соединять въ одномъ сужденіи два эти понятія. Существованія одного только понятія, являющагося логическимъ основаніемъ, достаточно для того, чтобы уже изъ него необходимо вытекало существованіе его логическаго слѣдствія [35]).

Далѣе, въ объясняемомъ предложеніи упоминается качество (понятіе), представляющее собою логическое слѣдствіе. Необходимая зависимость логическаго основанія исключительно отъ него должна быть извѣстна. Это значитъ, что сосуществованіе, или неразрывная связь такого логическаго основанія со своимъ слѣдствіемъ должна быть установлена заранѣе [36]). Чѣмъ же эта связь установляется?—Особыми въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ доказательствами. Это значитъ, что у всякаго доказываемаго (факта, разъ) онъ является логическимъ слѣдствіемъ, вытекающимъ изъ извѣстнаго основанія, имѣются свои собственныя доказательства, которыми (связь эта) устанавливается. Не слѣдуетъ полагать, что всякій случай аналитическаго тождества между двумя понятіями долженъ быть доказанъ нѣсколькими различными доказательствами. Множественное число въ словѣ

«доказательства» имѣетъ цѣлью только указать на то, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ аналитическое тождество двухъ понятій должно быть доказано путемъ анализа ихъ объема [37]).

Такимъ образомъ [38]), объясняемое предложеніе утверждаетъ, что путемъ анализа соотвѣтственныхъ примѣровъ слѣдуетъ установить объемъ понятій, изъ чего уже будетъ слѣдовать аналитическая ихъ между собою связь, при чемъ связь эта не познается изъ умозаключенія, а должна быть извѣстна заранѣе. Логическое основаніе въ аналитическомъ силлогизмѣ есть ничто иное, какъ фактъ неразрывной связи между собою двухъ понятій. Связь эта не случайна, а несомнѣнна, необходима. Мы уже упоминали, что роль логическаго основанія не можетъ быть уподобляема лампѣ. Свѣтъ лампы ведетъ къ познанію объектовъ, существующихъ самостоятельно, отъ лампы не зависящихъ и съ ней во внутренней необходимой связи не находящихся. Поэтому, онъ можетъ только иногда случайно вести къ познанію какихъ нибудь объектовъ. Напротивъ, логическое основаніе находится во внутренней и необходимой связи со слѣдствіемъ, изъ него вытекающимъ. Дѣйствительно, когда мы говоримъ, что познаемъ извѣстный объектъ благодаря его логическому признаку, то это значитъ только то, что мы сознаемъ необходимую, неразрывную связь этого признака съ вытекающимъ изъ него слѣдствіемъ.

Что это дѣйствительно такъ, легко убѣдиться изъ разсмотрѣнія любого случая аналитическаго умозаключенія. Какъ поступаемъ мы, когда заключаемъ о чемъ-либо, на основаніи его существеннаго признака: напримѣръ, о невѣчности слова, на основаніи его причиннаго происхожденія?] Сначала мы должны провѣрить, дѣйствительно ли существуетъ связь между этимъ признакомъ и слѣдствіемъ изъ него выводимымъ. А это мы можемъ сдѣлать на основаніи закона противорѣчія, такъ какъ общій принципъ всѣхъ аналитическихъ сужденій есть законъ противорѣчія. 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 приписы-

ваемъ причинное происхожденіе. Установивъ такимъ образомъ объемъ этого понятія, мы, на основаніи закона противорѣчія, убѣждаемся, что они 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 также не можетъ быть вѣчнымъ. Умозаключеніемъ, въ данномъ случаѣ, мы и называемъ мысль о частномъ случаѣ того самаго причиннаго происхожденія, существеннымъ признакомъ котораго является невѣчность.

Изъ всего вышеизложеннаго вытекаетъ слѣдующее: то, что нѣкоторые называютъ познаніемъ объектовъ недоступныхъ нашимъ чувствамъ, усматривая источникъ такого познанія въ умозаключеніи, есть въ дѣйствительности фактъ логической связи нашихъ понятій и ничего болѣе. Поэтому нашъ авторъ и говоритъ: аналитическое основаніе можетъ быть примѣняемо только въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣется въ виду вывести изъ него такое понятіе, о которомъ a priori извѣстно, что оно въ немъ содержится, и которое ни отъ чего другого, кромѣ этого основанія, не зависитъ. Иначе его примѣнять нельзя [38]).

Если, такимъ образомъ, неразрывная связь логическаго основанія со слѣдствіемъ должна быть извѣстна a priori, то какой смыслъ имѣетъ аналитическій силлогизмъ? Зачѣмъ намъ еще отыскивать эту, заранѣе извѣстную, необходимую логическую связь [39])? Онъ говоритъ:

18. Потому что никакое другое, а только выводное понятіе составляетъ существенный признакъ того, изъ котораго оно выводится [40]).

Выше [41]) было объяснено, что всѣ перечисленныя основанія должны быть мыслимы a priori связанными со слѣдствіями, изъ нихъ вытекающими. Причина этого та, что только послѣднее, т. е. только понятіе a priori вытекающее изъ другого понятія, играющаго роль основанія, является существеннымъ признакомъ тѣхъ понятій, которыя были приведены, въ качествѣ логическихъ основаній, для доказательства невѣчности слова. (Напримѣръ, именно понятіе невѣчности, а не какое-либо иное, является существеннымъ признакомъ понятій бытія, происхожденія, причиннаго происхожденія, связи съ усиліемъ и т. п., приведенныхъ въ качествѣ логическихъ основаній, для доказательства невѣчности слова).

Но даже если допустить, что существеннымъ признакомъ можетъ быть только такое понятіе, все-таки нужно объяснить,

почему (необходимо) прибѣгать къ логическому основанію для того, чтобы вывести путемъ анализа изъ понятія его существенный признакъ? — На это онъ отвѣчаетъ:

19. Вѣдь аналитическимъ основаніемъ мы и называемъ такое понятіе, изъ котораго вытекаетъ слѣдствіе [40]).

Вѣдь здѣсь идетъ рѣчь объ аналитическомъ основаніи. Поэтому, только то можетъ быть изъ него выводимо какъ слѣдствіе, что является существеннымъ признакомъ основанія. Существеннымъ же признакомъ основанія можетъ быть только такое понятіе, которое a priori содержится въ понятіи, играющемъ роль этого основанія, а не какое-либо иное [41]).

Но если логическое слѣдствіе (т. е. выводное понятіе) представляетъ собой существенный признакъ основанія, то основаніе (казалось бы, ничего не доказываетъ) и является лишь только составною частью того, что требуется доказать? — На это онъ говоритъ:

20. Въ дѣйствительности они тождественны [40]).

«Въ дѣйствительности» [42]), т. е. съ точки зрѣнія трансцендентальной истины. Съ этой точки зрѣнія логическое основаніе и логическое слѣдствіе тождественны. Разница между ними воображаемая (т. е. мыслится нами, но не существуетъ реально),— ибо взаимное отношеніе основанія и слѣдствія касается только той формы объектовъ, которая построена нашимъ мышленіемъ. Логическое основаніе отличается отъ логическаго слѣдствія лишь постольку, поскольку различаются формы объектовъ, созданныя нашимъ мышленіемъ, при чемъ различіе это воображаемое и основано на взаимномъ исключеніи (построенныхъ нашимъ мышленіемъ понятій). Вѣдь наблюдая издалека вещь, имѣющую вѣтви и т. п. признаки, мы мыслимъ въ ней дерево, но не дальбергію. Одинъ и тотъ же объектъ мыслится нами и какъ дерево и какъ дальбергія. Мышленіе приписываетъ вещамъ, (въ сущности) тождественнымъ, взаимное различіе, (создавая) исключающія другъ друга (понятія). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія той формы объектовъ, которая создана нашимъ мышленіемъ, между логическимъ основаніемъ и его слѣдствіемъ есть различіе, и потому, съ этой точки зрѣнія, нельзя сказать, чтобы основаніе было только частью того слѣдствія, которое изъ него вытекаетъ. Въ дѣйствительности же, разсматриваемыя какъ реальныя сущности, они тождественны [42]).

Но отчего же въ тѣхъ случаяхъ, когда что-либо выводится путемъ анализа изъ извѣстнаго понятія, слѣдствіе зависитъ a priori отъ понятія, служащаго логическимъ основаніемъ? Почему же слѣдствіе, въ такихъ случаяхъ, вытекаетъ только изъ понятія, составляющаго логическое основаніе; почему достаточно одного факта существованія послѣдняго, чтобы изъ него необходимо вытекало слѣдствіе [43])?

21. Потому что понятіе, служащее основаніемъ, и понятіе, служащее слѣдствіемъ, въ такихъ случаяхъ относятся къ одному и тому же явленію. Если бы понятіе, служащее основаніемъ, относилось къ одному явленію, а понятіе, служащее слѣдствіемъ, къ другому, то послѣднее не могло бы быть существеннымъ признакомъ перваго [44]).

Потому [45]) что, если этого нѣтъ, если слѣдствіе не вытекаетъ необходимо изъ самаго понятія, составляющаго логическое основаніе, то это значитъ, что понятіе основанія и понятіе слѣдствія относятся къ разнымъ явленіямъ, между которыми нѣтъ тождества по существу. А въ такихъ случаяхъ одно не можетъ быть существеннымъ признакомъ другого.

Если мы наблюдаемъ два явленія, изъ которыхъ одно неизмѣнно слѣдуетъ за другимъ или неизмѣнно съ нимъ соединено, то это еще не значитъ, что въ одномъ явленіи (a priori) заключается другое. А когда мы не можемъ утверждать, что въ одномъ явленіи заключается другое, то мы не можемъ называть послѣднее существеннымъ признакомъ перваго. Вѣдь термины «явленіе» и «отсутствіе явленія» означаютъ то же, что термины «бытіе» и «небытіе». Бытіе же и небытіе суть такія понятія, сущность которыхъ состоитъ во взаимномъ исключеніи. Если бы могло быть единство между двумя явленіями, между бытіемъ появившимся и непоявившимся, то это значило бы, что въ одномъ и томъ же объектѣ одновременно находятся бытіе и небытіе. Но единство взаимно противоположныхъ понятій бытія и небытія недопустимо, потому что подъ нарушеніемъ единства нельзя разумѣть ничего иного, какъ приписываніе нашимъ мышленіемъ извѣстному факту такой принадлежности, которая съ нимъ несовмѣстима.

Кромѣ того, явленіе позднѣйшее всегда имѣетъ и другія причины, чѣмъ явленіе предшествующее. Вѣдь всякое различіе въ результатѣ чѣмъ нибудь да вызывается, слѣдовательно, предполагаетъ различіе причинъ. Итакъ очевидно, что когда мыш-

леніе наше соединяетъ въ какомъ-либо отношеніи два различныхъ явленія, то было бы совершеннымъ противорѣчіемъ говорить объ ихъ единствѣ, такъ-какъ, во-первыхъ, каждое изъ нихъ обладаетъ опредѣленіями, самая сущность которыхъ состоитъ въ противоположеніи опредѣленіямъ другого, а во-вторыхъ, каждое изъ нихъ создается своими особыми причинами.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, что изъ самаго понятія, служащаго логическимъ основаніемъ, можно вывести только то, что въ немъ содержится, только то, что составляетъ его существенный признакъ, или то, что съ нимъ связано a priori и можетъ быть выведено изъ него путемъ анализа. Но ни въ какомъ случаѣ не можетъ одно явленіе, связанное съ другимъ по закону причинности, быть аналитически выводимо изъ понятія, соотвѣтствующаго его причинѣ [45]).

Согласимся съ тѣмъ, что явленіе позднѣйшее не можетъ быть по существу тождественно съ явленіемъ предшествующимъ. Но не можетъ ли все-таки явленіе позднѣйшее быть познаваемо на основаніи явленія, ему предшествующаго?

Слѣдуетъ замѣтить что дѣйствіе не только не можетъ быть аналитически выводимо изъ причины, но даже мы не имѣемъ ни малѣйшаго права отъ причины заключать къ несомнѣнности дѣйствія [46]).

Онъ говоритъ:

22. Потому что причина можетъ не сопровождаться своимъ дѣйствіемъ [47]).

Такъ какъ [48]) причина не всегда сопровождается своимъ дѣйствіемъ, то мы должны допустить возможность отдѣльнаго существованія, совершенной независимости явленія предшествующаго отъ явленія за нимъ слѣдующаго. Поэтому, явленіе послѣдующее не можетъ вытекать изъ явленія предшествующаго, какъ его логическое слѣдствіе. Такимъ образомъ, когда мы говоримъ, что одинъ фактъ составляетъ существенный признакъ другого, то это значитъ, что оба относятся къ одному и тому же явленію, а не къ явленіямъ слѣдующимъ одно за другимъ. Такой именно существенный признакъ можетъ быть логическимъ слѣдствіемъ, т. е. можетъ быть выводимъ путемъ анализа.

Итакъ, аналитическимъ основаніемъ въ силлогизмѣ мы можемъ пользоваться для доказательства лишь такихъ фактовъ, которые a priori вытекаютъ изъ приводимыхъ основаній.

Это нашъ основной принципъ [48]).

(Переходимъ къ силлогизму причинному).

23. Вотъ формула силлогизма съ причиннымъ основаніемъ:
гдѣ есть дымъ, тамъ есть огонь,
напримѣръ, въ домашнемъ очагѣ и т. п. случаяхъ,
а на этомъ мѣстѣ есть дымъ,
(слѣдовательно долженъ быть и огонь).

«Вотъ формула причиннаго основанія»—изъ сказаннаго выше вытекаетъ, что слѣдуетъ имѣть въ виду причинное основаніе въ силлогизмѣ сходства. Въ словахъ «гдѣ есть дымъ» выражено подлежащее (общей посылки), въ словахъ «тамъ есть огонь» — ея сказуемое «огонь». На основаніи сказаннаго ранѣе слѣдуетъ считать связь (обоихъ этихъ элементовъ) абсолютной [49]) (т. е. огонь долженъ быть в е з д ѣ, гдѣ есть дымъ, и отсутствіе огня в с е г д а обусловливаетъ отсутствіе дыма). Итакъ, тутъ выражена неразрывная связь (двухъ фактовъ), основанная на законѣ причинности. Связь эта познается при участіи опыта. Чтобы указать на то, какіе именно факты опыта ее устанавливаютъ [50]), онъ говоритъ: «напримѣръ, въ домашнемъ очагѣ и т. п. случаяхъ». Дѣйствительно, на основаніи (опыта, т. е.) воспріятія (дыма при огнѣ) и невоспріятія (дыма безъ огня), мы достигаемъ познанія неразрывной связи между дымомъ и огнемъ — связи основанной на законѣ причинности.

Словами «а на этомъ мѣстѣ есть дымъ» логическое основаніе ставится во взаимную связь съ субъектомъ вывода (т. е. констатируется наличность качества, составляющаго логическое основаніе, въ подлежащемъ вывода) [51]).

24. Причинная зависимость факта, служащаго основаніемъ, отъ факта, служащаго слѣдствіемъ, должна быть и въ причинномъ силлогизмѣ извѣстна заранѣе. Мы можемъ пользоваться результатомъ какого либо дѣйствія, для заключенія о его необходимой причинѣ, только тогда, когда ихъ причинная зависимость намъ извѣстна [52]).

Не только при аналитическомъ основаніи, но и здѣсь, при причинномъ основаніи (можно заключать отъ результата какого либо дѣйствія къ его необходимой причинѣ), только если причинная связь обоихъ этихъ фактовъ доказана, т. е. несомнѣнна. Мы уже не разъ упоминали, что логическая связь понятій состоитъ не въ ихъ случайномъ совпаденіи, а въ ихъ неразрывной связи. Поэтому, въ основѣ заключенія, опирающагося на фактъ причинной зависимости, познанной при участіи опыта, должно непремѣнно лежать убѣжденіе въ несомнѣнности ея [53]).

Такимъ образомъ, мы разсмотрѣли формулы отрицательнаго основанія, а также причиннаго и аналитическаго основанія въ силлогизмѣ сходства.

---

§ 3. Силлогизмъ различія.

25. Формула отрицательнаго основанія въ силлогизмѣ различія (такова):

(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[54]**);**
(слѣдовательно, его нѣтъ).

Въ словахъ «то, что существуетъ въ условіяхъ воспріемлемости» — т. е. что можетъ быть воспринято чувствами — содержится подлежащее (общей посылки; рѣчь идетъ о томъ), что существуетъ (для нашихъ чувствъ). Въ словѣ «воспринимается» содержится сказуемое: оно воспринимается. Такимъ образомъ, въ (первомъ предложеніи) утверждается, что присутствіе такого объекта, который можетъ быть видимымъ, неразрывно связано съ фактомъ его видимости (воспринимаемости) и исключаетъ возможность его отрицанія. Мы воспринимаемъ объектъ, когда онъ находится (передъ нами), и когда исключена возможность его невоспріятія. Къ этому подлежащему, заключающему въ себѣ отрицаніе логическаго слѣдствія (небытія), присоединено сказуемое, заключающее въ себѣ отрицаніе логическаго основанія (невоспріятія). И такимъ образомъ (предложеніе) это выражаетъ, что отрицаніе логическаго слѣдствія, будучи зависимымъ отъ отрицанія логическаго основанія, находится съ нимъ въ неразрывной связи. Если въ подлежащемъ вывода нѣтъ качества, составляющаго логическое слѣдствіе, то нѣтъ въ немъ также и логическаго основанія, ибо отсутствіе перваго предполагаетъ отсутствіе послѣдняго. Но оно (основаніе) имѣется на лицо; поэтому, такъ какъ этимъ исключается отсутствіе основанія — болѣе широкаго понятія, обусловливающаго собою отсутствіе слѣдствія, — то исключается также и отсутствіе подчиненнаго понятія, т. е. исключается возможность отрицать слѣдствіе. (Если же исключена всякая возможность отрицать

слѣдствіе), то является увѣренность въ его присутствіи. На этомъ основаніи существуетъ правило, что въ силлогизмѣ различія всегда слѣдуетъ указывать на то, что отрицаніе слѣдствія необходимо зависитъ отъ отрицанія логическаго основанія [55]).

Затѣмъ авторъ даетъ формулу аналитическаго основанія въ силлогизмѣ различія.

26. Вотъ формула аналитическаго основанія:
гдѣ нѣтъ мгновенности, тамъ нѣтъ ни бытія, ни происхожденія, ни причиннаго соотношенія;
слово же имѣетъ и бытіе, и происхожденіе, и причинное начало;
(поэтому, оно невѣчно).

(Въ первомъ предложеніи мы также имѣемъ превращеніе общеутвердительныхъ посылокъ, которыя приводились раньше, при разсмотрѣніи формулъ аналитическаго основанія въ силлогизмѣ сходства). Въ немъ утверждается, что «гдѣ нѣтъ мгновенности, тамъ нѣтъ бытія и т. д.», т. е. тѣ объекты, которые представляютъ собою отрицаніе логическаго слѣдствія, необходимо зависятъ отъ отсутствія логическаго основанія [56]). Это значитъ, что отрицаніе слѣдствія подчинено отрицанію основанія. Каждое изъ приведенныхъ трехъ аналитическихъ основаній — бытіе, происхожденіе и причинная зависимость — являются принадлежностями слова, слѣдовательно они находятся въ связи съ субъектомъ вывода [57]). Здѣсь, слѣдовательно, говорится, что подчиняющее понятіе—отсутствіе логическаго основанія — отсутствуетъ, поэтому и подчиненное понятіе — отсутствіе слѣдствія — должно тоже отсутствовать (что и требовалось доказать).

Затѣмъ авторъ даетъ формулу причиннаго основанія въ силлогизмѣ различія.

27. Формула причиннаго основанія такова:
гдѣ нѣтъ огня, нѣтъ и дыма,
а въ данномъ мѣстѣ дымъ есть,
(слѣдовательно, есть и огонь).

Здѣсь также (общая посылка представляетъ собою превращеніе соотвѣтствующей посылки въ силлогизмѣ сходства). Понятіе «отсутствія огня» подчинено понятію «отсутствія дыма». Затѣмъ, въ словахъ «но дымъ въ данномъ мѣстѣ есть», гово-

рится объ отсутствіи подчиняющаго понятія «нѣтъ дыма», вслѣдствіе чего отсутствуетъ и подчиненное понятіе «нѣтъ огня». А изъ этого уже вытекаетъ присутствіе на данномъ мѣстѣ принадлежности, играющей роль логическаго слѣдствія (т. е. огня).

§ 4. Взаимное отношеніе силлогизмовъ сходства и различія.

Мы предвидимъ слѣдующее возраженіе: выше мы сказали, что умозаключеніе «для другихъ», или силлогизмъ, состоитъ изъ трехъ членовъ, изъ которыхъ первый выражаетъ необходимое логическое подчиненіе основанія слѣдствію, второй же выражаетъ такое же, но обратное подчиненіе отсутствія слѣдствія отсутствію основанія, наконецъ третій выражаетъ связь основанія съ подлежащимъ вывода. Однако, въ приведенныхъ формулахъ силлогизма сходства встрѣчается только первый членъ и не встрѣчается второго; наоборотъ, въ формулахъ силлогизма различія встрѣчается второй, и не встрѣчается первый [58]). Зачѣмъ же, въ такомъ случаѣ, мы опредѣляли (силлогизмъ «для другихъ»), какъ выраженіе трехъ свойствъ логической связи, (тогда какъ въ дѣйствительности выражаются только два)?

На это онъ отвѣчаетъ:

28. (Выраженія обоихъ первыхъ свойствъ логической связи понятій не требуется), потому что, когда мы примѣняемъ силлогизмъ сходства, то уже изъ смысла его вытекаетъ (соотвѣтственный) силлогизмъ различія.

Если мы правильно примѣняемъ силлогизмъ, содержаніе котораго выражаетъ сходство (т. е. прямую зависимость основанія отъ слѣдствія), то различіе ихъ, или обратная ихъ связь вытекаетъ по смыслу, сама собой. Оттого мы и опредѣлили (силлогизмъ), какъ выраженіе трехъ свойствъ логическаго признака. Если мы дѣйствительно выражаемъ прямую связь, а не обратную, то мы все таки мыслимъ послѣднюю, какъ вытекающую изъ словъ, выражающихъ первую. — Почему?

29. Потому что, если бы этого не было, то не было бы и прямой связи между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ.

Потому что, если умъ нашъ не мыслитъ такой связи (между двумя понятіями) съ обратной стороны, то онъ не можетъ мыслить ее и съ положительной стороны [59]). Ибо тотъ, кто на основаніи общей положительной посылки мыслитъ необходимую зависимость логическаго основанія отъ вытекающаго изъ него слѣдствія, тотъ не можетъ уже себѣ представить существованія перваго, въ томъ случаѣ, если послѣднее отсутствуетъ. Иначе бы мы не могли мыслить зависимости основанія отъ слѣдствія, такъ какъ отрицательная связь состоитъ въ доказанности отсутствія основанія тамъ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе. Поэтому-то, въ общеутвердительной посылкѣ, изъ словъ, выражающихъ зависимость основанія отъ слѣдствія, по смыслу вытекаетъ и мысль объ обратной ихъ связи.

30. Точно такъ же изъ силлогизма различія вытекаетъ прямая связь (основанія со слѣдствіемъ).

Подобно тому, какъ въ общеутвердительной посылкѣ (подразумѣвается и соотвѣтствующая отрицательная), точно такъ же, т. е. по смыслу, въ формулахъ силлогизма различія подразумѣваются и соотвѣтствующія общеутвердительныя посылки, хотя прямо онѣ не выражены. — Почему?

31. Потому что, если бы этого не было, то отсутствіе основанія тамъ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе, не было бы возможно.

(Изъ общеотрицательной посылки вытекаетъ соотвѣтствующая общеутвердительная, по той же самой причинѣ, по которой мы, признавая истинность сужденія, должны признать также и истинность его превращенія). Вѣдь когда умъ нашъ не мыслитъ такую связь (двухъ понятій) въ утвердительной формѣ, то невозможно, — т. е. не можетъ быть мыслимо, — и отсутствіе основанія тамъ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе. Тотъ, кто на основаніи общеотрицательной посылки мыслитъ необходимую зависимость отсутствія слѣдствія отъ отсутствія основанія, тотъ не можетъ себѣ представить отсутствія слѣдствія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имѣется основаніе. Иначе нельзя было бы мыслить необходимаго отсутствія послѣдняго тамъ, гдѣ отсутствуетъ первое. (Слѣдовательно, онъ долженъ мыслить присутствіе слѣдствія

тамъ, гдѣ присутствуетъ основаніе). Общеутвердительная посылка (выражающая прямую зависимость основанія отъ слѣдствія) и есть мысль о присутствіи послѣдняго тамъ, гдѣ присутствуетъ первое. Итакъ, въ общеотрицательной посылкѣ содержится и утвердительная, потому что послѣдняя вытекаетъ изъ смысла словъ, выражающихъ необходимую зависимость отсутствія слѣдствія отъ отсутствія основанія.

Теперь [60]) разсмотримъ вопросъ о томъ, почему именно изъ факта присутствія логическаго основанія непремѣнно вытекаетъ и присутствіе логическаго слѣдствія; другими словами, на чемъ основана общеутвердительная посылка. Изъ сказаннаго выше ясно, что нѣтъ особой необходимости разсматривать вопросъ о томъ, на чемъ основана общеотрицательная посылка, такъ какъ она представляетъ собой простое превращеніе общеутвердительной. Но если, напримѣръ, въ такомъ объектѣ, какъ пространство, отсутствуетъ и основаніе и слѣдствіе, — и невѣчность и, напримѣръ, зависимость отъ причинъ, — то доказываетъ ли это обстоятельство неразрывную связь между понятіями причинной зависимости и невѣчности?

На это авторъ отвѣчаетъ отрицательно [60]),

32. потому что, когда нѣтъ между двумя понятіями неразрывной связи по существу, то отсутствіе одного изъ нихъ не обусловливаетъ отсутствія другого.

Когда нѣтъ между двумя понятіями неразрывной связи по существу, то отсутствіе одного, т. е. слѣдствія, не обусловливаетъ непремѣнно отсутствія другого (т. е. основанія).

33. Поэтому сказано, что всякое понятіе можетъ быть по существу неразрывно связано съ другимъ, на основаніи двухъ законовъ: закона тождества и закона причинности [61]).

Всякое [62]) понятіе можетъ имѣть неразрывную связь по существу съ другимъ, въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, связь эта можетъ быть основана на аналитическомъ тождествѣ его (съ другимъ понятіемъ), во-вторыхъ, она можетъ основываться на происхожденіи (одного явленія) отъ другого.

Если какое бы то ни было понятіе необходимо зависитъ отъ другого, то послѣднее можетъ быть или существеннымъ признакомъ или причиной перваго. Съ чѣмъ-либо инымъ оно не

можетъ быть неразрывно связано: потому и сказано, что связь бываетъ двухъ родовъ. А что эта связь состоитъ въ необходимой зависимости логическаго признака отъ слѣдствія было уже сказано раньше [62]).

34. Поэтому, всякій, кто указываетъ на отсутствіе (одного понятія, въ случаѣ отсутствія другого), необходимо утверждаетъ и зависимость (второго отъ перваго); и поэтому общеотрицательная посылка непремѣнно содержитъ въ себѣ косвенное указаніе на неразрывную связь, а это косвенное указаніе равняется общеутвердительной посылкѣ. Такимъ образомъ, одна общая посылка въ утвердительной или отрицательной формѣ достаточна для выраженія, какъ присутствія признака въ однородномъ, такъ и отсутствія его въ неоднородномъ предметѣ, и потому примѣненіе обѣихъ посылокъ необязательно.

Когда [63]) два понятія неразрывно связаны, то между ихъ отрицаніями должно существовать соотношеніе взаимнаго исключенія. Поэтому, отрицающій основаніе въ зависимости отъ отрицанія слѣдствія, на самомъ дѣлѣ доказываетъ, что отрицать слѣдствія нельзя, не отрицая въ то же время и его логическаго основанія. Слѣдовательно, взаимно другъ друга исключающія понятія являются въ то же время неразрывно связанными. Дѣйствительно, если основаніе неразрывно связано со слѣдствіемъ, то при отсутствіи послѣдняго необходимо отсутствуетъ и первое. А если это такъ [64]), то посылка, отрицающая существованіе основанія тамъ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе, содержитъ косвенное указаніе и на неразрывную связь (перваго съ послѣднимъ). Это косвенное указаніе есть (ни что иное), какъ выраженіе прямой связи (основанія со слѣдствіемъ). Хотя указаніе на неразрывную связь непремѣнно должно быть сдѣлано, но нѣтъ необходимости дѣлать его въ утвердительной формѣ. Такъ какъ та связь, которая доказывается приводимыми примѣрами, есть ничто иное, какъ связь прямая, то, имѣя общеотрицательную посылку, мы должны въ ней видѣть ничто иное, какъ выраженіе неразрывной связи двухъ понятій, изъ которыхъ отсутствіе одного обусловливаетъ отсутствіе другого. И этимъ путемъ познается ничто иное, какъ прямая ихъ связь [65]). Вслѣдствіе того, что изъ прямой связи (двухъ понятій) вытекаетъ обратная связь (ихъ отрицаній) и, наоборотъ, изъ обратной связи вытекаетъ (соотвѣтственная прямая), то одной (изъ этихъ двухъ формъ связи) достаточно для выраженія присутствія (основанія) въ однородныхъ и отсутствія его въ противоположныхъ предметахъ.

Прямая связь (основанія со слѣдствіемъ) есть такой способъ выраженія мысли, который содержитъ утвержденіе. Точно такъ же и обратная связь (есть выраженіе той же мысли посредствомъ превращенія) [66]). Такъ какъ изъ одной посылки вытекаетъ и то и другое (и утвержденіе и отрицаніе), то нѣтъ необходимости примѣнять въ одномъ и томъ же силлогизмѣ и общеутвердительную посылку и ея превращеніе. Вѣдь къ словамъ прибѣгаютъ для того, чтобы ими выразить какой нибудь смыслъ. Если смыслъ понятъ, то зачѣмъ же употреблять еще (лишнія) слова? Слѣдовательно, необходимо примѣнять одну общую посылку, или ту, въ которой выражается прямая связь (основанія со слѣдствіемъ), или ту, въ которой выражается обратная связь ихъ отрицаній [67]).

(При классификаціи умозаключеній мы отдѣлили въ особый классъ умозаключеніе съ отрицательнымъ выводомъ и показали, что возможность такого умозаключенія основана на фактѣ невоспріятія предметовъ гипотетически видимыхъ. Можно подумать, что въ силлогизмѣ, передающемъ такой отрицательный выводъ, большая посылка будетъ непремѣнно выражать обратную связь основанія со слѣдствіемъ. Въ дѣйствительности), даже и при отрицательномъ выводѣ прямая связь (отрицательнаго основанія со слѣдствіемъ) вытекаетъ изъ обратной связи (ихъ отрицаній):

35. Даже и въ отрицательномъ силлогизмѣ мы можемъ выражать обратную связь основанія со слѣдствіемъ и подразумѣвать въ ней ихъ прямую связь. Напримѣръ, мы говоримъ: все, что существуетъ находясь въ такихъ условіяхъ, при которыхъ всѣ факторы, вызывающіе воспріятіе, дѣйствуютъ, — непремѣнно воспринимается. Изъ этихъ словъ вытекаетъ, что объектъ, находящійся въ такихъ условіяхъ и, тѣмъ не менѣе, не воспринимаемый, не существуетъ. Такимъ образомъ, и при отрицательномъ выводѣ, связь основанія со слѣдствіемъ можетъ быть выражена или прямо, или путемъ превращенія [68]).

Припомнимъ [69]), что въ первой формулѣ отрицанія логическимъ основаніемъ, по нашей теоріи, служитъ фактъ воспріятія субстрата, на которомъ долженъ былъ бы находиться отрицаемый объектъ, а слѣдствіемъ, изъ него вытекающимъ, является возможность мыслить, или назвать такой объектъ отсутствующимъ. Слова «все, что существуетъ находясь въ такихъ условіяхъ, при которыхъ всѣ факторы, вызывающіе воспріятіе, дѣйствительны» — содержатъ утвержденіе существованія (объектовъ возможнаго опыта). А это равняется отрицанію логическаго

слѣдствія, такъ какъ слѣдствіе, въ формулѣ простого отрицанія, состоитъ въ возможности назвать такіе объекты несуществующими, т. е. отсутствующими. Въ словахъ «непремѣнно воспринимается» содержится утвержденіе факта необходимаго воспріятія такихъ объектовъ. А это равняется отрицанію логическаго основанія, такъ какъ основаніе, въ первой формулѣ отрицанія, состоитъ въ фактѣ невоспріятія (объектовъ возможнаго опыта). Такимъ образомъ, когда простое отрицаніе выражается силлогизмомъ различія, то общая посылка представляетъ собою въ сущности такъ же ничто иное, какъ превращеніе соотвѣтственной посылки въ силлогизмѣ сходства. Она указываетъ на то, что отрицаніе слѣдствія всегда подчинено отрицанію основанія. А если отрицаніе слѣдствія зависитъ отъ отрицанія основанія, то наоборотъ, само основаніе необходимо зависитъ отъ своего слѣдствія.

Если бы изъ логическаго основанія могло вытекать не его слѣдствіе, а какъ разъ наоборотъ, отсутствіе этого слѣдствія, только въ такомъ случаѣ отсутствіе слѣдствія не было бы подчинено отсутствію основанія. Но такъ какъ изъ основанія непремѣнно вытекаетъ его слѣдствіе, то само собой разумѣется, что изъ отсутствія слѣдствія должно вытекать отсутствіе основанія.

Поэтому, въ какой бы формѣ не была выражена неразрывная связь двухъ понятій, прямой или обратной, — разъ мы имѣемъ эту связь, то всякій долженъ понимать, что основаніе необходимо зависитъ отъ слѣдствія, изъ существованія перваго всегда вытекаетъ существованіе второго. Такъ и въ данномъ случаѣ, хотя, выражая формулу простого отрицанія силлогизмомъ различія, мы въ дѣйствительности выражаемъ обратную связь понятій, играющихъ роль основанія и слѣдствія, но въ ней подразумѣвается и ихъ прямая связь.

Слова «объектъ, находящійся въ такихъ условіяхъ и, тѣмъ не менѣе, невоспринимаемый, не существуетъ»—выражаютъ собой прямую связь основанія со слѣдствіемъ въ отрицательномъ силлогизмѣ. Когда отрицательный силлогизмъ выражается въ формѣ силлогизма сходства, то эти слова и составляютъ его общую посылку. Въ силлогизмѣ же различія мы имѣемъ ея превращеніе. Хотя оно выражается въ утвердительной формѣ, тѣмъ не менѣе оно содержитъ мысль о зависимости отсутствія слѣдствія отъ отсутствія (отрицательнаго) основанія, т. е. мысль объ обратной связи основанія со слѣдствіемъ. А разъ доказана ихъ обратная связь, то доказана и прямая [69]).

§ 5. Представляетъ ли собою выводъ особый членъ силлогизма?

36. Какъ въ силлогизмѣ сходства, такъ и въ силлогизмѣ различія нѣтъ никакой необходимости выражать особо выводъ [70]).

Выше [71]) мы описали процессъ умозаключенія «для другихъ» и указали, что онъ состоитъ изъ трехъ послѣдовательныхъ шаговъ: во-первыхъ, устанавливается необходимая зависимость извѣстнаго слѣдствія отъ соотвѣтствующаго основанія, затѣмъ указывается связь основанія съ объектомъ вывода, послѣ чего уже дѣлается выводъ, т. е. указывается на связь слѣдствія съ объектомъ вывода. Спрашивается, есть ли необходимость всякій разъ выражать въ словахъ третій изъ этихъ шаговъ, другими словами, составляетъ ли выводъ необходимый членъ силлогизма или нѣтъ? На это авторъ отвѣчаетъ, что какъ въ силлогизмѣ сходства, такъ и въ силлогизмѣ различія выводъ всегда подразумѣвается въ посылкахъ. Вѣдь цѣль силлогизма состоитъ въ сообщеніи своихъ мыслей другому, при чемъ лишнихъ словъ слѣдуетъ избѣгать. Если кто-нибудь дѣлаетъ указаніе на неразрывную связь основанія со слѣдствіемъ и затѣмъ на связь того же основанія съ объектомъ вывода, то всякій слушатель долженъ понять мысль, которую ему доказываютъ. Нѣтъ никакой необходимости указывать еще и на связь слѣдствія съ объектомъ вывода. Эта связь подразумѣвается въ посылкахъ. Слѣдствіе можетъ быть связано съ основаніемъ (т. е. можетъ вытекать изъ него) или аналитически, или (синтетически) на основаніи закона причинности. Если какое-либо понятіе играетъ роль логическаго основанія, и мы знаемъ, что оно неразрывно связано съ опредѣленнымъ слѣдствіемъ, то усмотрѣвъ, что оно (это понятіе) находится въ связи съ объектомъ вывода, мы eo ipso знаемъ, что и слѣдствіе также находится въ связи съ объектомъ вывода. Выражать это въ особомъ членѣ силлогизма нѣтъ никакой необходимости. Ничего новаго этотъ членъ не даетъ.

Что это именно такъ, а не иначе, показывается нашимъ авторомъ на примѣрѣ обѣихъ формулъ такъ называемаго отрицательнаго силлогизма [71]).

37. Возьмемъ, напримѣръ, формулу отрицательнаго вывода въ силлогизмѣ сходства:

то, что невоспринимается, несмотря на наличность всѣхъ нужныхъ для того условій, мы въ правѣ назвать отсутствующимъ,

а на такомъ то мѣстѣ мы дѣйствительно не воспринимаемъ горшка, несмотря на наличность всѣхъ нужныхъ для воспріятія условій,

когда это сказано, то выводъ «здѣсь нѣтъ горшка» подразумѣвается самъ собой.

Въ силлогизмѣ сходства заключеніе «здѣсь нѣтъ горшка» вытекаетъ прямо изъ смысла (посылокъ, т. е. слова, ихъ выражающія, имѣютъ въ себѣ способность выразить вмѣстѣ съ тѣмъ и мысль, соотвѣтствующую выводу изъ нихъ. Въ общей посылкѣ) говорится про объектъ, который не воспринимается, когда даны всѣ нужныя для того условія. Такимъ (гипотетически видимымъ объектамъ) приписывается особое свойство, именно, возможность назвать ихъ не существующими. Такимъ образомъ, слова эти выражаютъ ту мысль, что понятіе «невоспріятія (того, что могло бы быть) видимымъ» подчинено понятію такого объекта «который можно назвать отсутствующимъ». (Первое понятіе играетъ роль логическаго основанія, или признака, второе — логическаго слѣдствія). Слова «здѣсь не видно горшка» указываютъ на присутствіе признака на субстратѣ умозаключенія [72]). (Ясно само собой, что на этомъ субстратѣ присутствуетъ и слѣдствіе). Если бы слѣдствіе не присутствовало на этомъ субстратѣ, то (и подчиненное ему) логическое основаніе также не могло бы на немъ существовать, такъ какъ послѣднее необходимо зависитъ отъ перваго. Вотъ поэтому-то мы и говоримъ, что заключеніе всегда подразумѣвается само собой въ смыслѣ словъ, выражающихъ посылки.

Какъ въ силлогизмѣ сходства, такъ равно и въ силлогизмѣ различія (выводъ) «здѣсь нѣтъ горшка, какъ объекта, про который можно было бы сказать, что онъ существуетъ» — подразумѣвается прямо въ смыслѣ (словъ, выражающихъ посылки).

38. То же видимъ мы и въ силлогизмѣ различія. Когда мы говоримъ: объектъ, который находится въ условіяхъ, при которыхъ всѣ факторы, вызывающіе воспріятіе, дѣйствительны, и который мы называемъ существующимъ, непремѣнно воспринимается; наоборотъ, на данномъ мѣстѣ, мы такого (гипотетически видимаго) горшка не воспринимаемъ, — то прямо изъ смысла (этихъ) словъ

вытекаетъ, что на данномъ мѣстѣ нѣтъ такого (горшка), который можно было бы назвать существующимъ.

Желая указать на способность (словъ, выражающихъ посылки, выражать въ то же время и выводъ, авторъ сначала приводитъ общую посылку, выражающую обратную связь основанія со слѣдствіемъ, т. е. связь между отрицаніями этихъ понятій). «Объектъ, который можно назвать существующимъ», т. е. объектъ наличный, и «объектъ, поставленный въ условія воспріемлемости», т. е. объектъ, который могъ бы быть видимымъ, — эти слова содержатъ отрицаніе логическаго слѣдствія, (такъ какъ послѣднее, въ первой формулѣ отрицанія, состоитъ въ возможности назвать такой объектъ несуществующимъ). Слова «непремѣнно воспринимается» выражаютъ отрицаніе логическаго основанія, (которое въ этой формулѣ состоитъ въ фактѣ невоспріятія). Такимъ образомъ, эти слова указываютъ на то, что отсутствіе слѣдствія подчинено отсутствію основанія [73]). «Наоборотъ», т. е. хотя въ другихъ случаяхъ такая могущая быть видимой вещь воспринимается, но въ данномъ мѣстѣ такой вещи нѣтъ, т. е. мы не воспринимаемъ могущаго быть видимымъ горшка. Этими словами указывается на субстратъ вывода и отрицается связь этого субстрата съ понятіемъ, выражающимъ отрицаніе логическаго основанія, (т. е. другими словами, утверждается связь субстрата съ основаніемъ). Если бы понятіе, играющее роль логическаго слѣдствія, не находилось въ связи съ субстратомъ вывода, то не было бы съ нимъ въ связи и логическое основаніе. Однако связь съ логическимъ основаніемъ существуетъ, изъ чего ясно, что и связь съ логическимъ слѣдствіемъ не можетъ не существовать. Такимъ образомъ, слова выражающія посылки, имѣютъ, кромѣ того, способность выражать еще и выводъ. Мысля посылки, мы въ то же время мыслимъ и заключеніе «здѣсь нѣтъ горшка», слѣдовательно, нѣтъ никакой необходимости выражать это заключеніе особо [74]).

Когда мы имѣемъ аналитическое или причинное основаніе, то выводъ такимъ же образомъ implicite мыслится (въ посылкахъ), и потому нѣтъ надобности выражать его особо.

---

§ 6. *Что такое выводъ?*

39. Слѣдуетъ однако разъяснить, что мы разумѣемъ подъ терминомъ «выводъ».

(Авторъ самъ ставитъ вопросъ о томъ), какой смыслъ выражается словомъ выводъ, т. е. что называется выводомъ [75]).

Онъ говоритъ:

40. Выводомъ называется то, что самъ (разсуждающій) признаетъ именно таковымъ и что (заранѣе) не опровергнуто (какимъ-либо инымъ доказательствомъ).

Словами «именно таковымъ» имѣется въ виду указать на то, что самъ разсуждающій, который приводитъ какое-либо разсужденіе, долженъ смотрѣть на выводъ именно какъ на фактъ, который онъ, со своей точки зрѣнія, желаетъ вывести. Слово «признаетъ» имѣетъ цѣлью указать на то обстоятельство, что выводъ можетъ и не быть выраженъ въ словахъ, если разсуждающій самъ его признаетъ, т. е. подразумѣваетъ подъ выводомъ именно тотъ фактъ, который онъ желаетъ доказать.[76])

Такого рода фактъ, при томъ если онъ заранѣе не опровергнутъ воспріятіемъ или инымъ доказательствомъ, называется выводомъ.

Но (тутъ мы должны разъяснить слѣдующее недоумѣніе: выше было сказано, что) въ силлогизмѣ нѣтъ необходимости выражать выводъ въ словахъ. Зачѣмъ же давать опредѣленіе того, чего даже не нужно и выражать?

На это мы отвѣтимъ слѣдующее: мы дали опредѣленіе (вывода) не оттого, чтобы онъ былъ необходимой частью силлогизма. Но дѣло въ томъ, что нѣкоторые ученые [77]) считаютъ выводомъ, т. е. логическимъ слѣдствіемъ то, въ чемъ нельзя его признать, и не считаютъ имъ то, въ чемъ нужно его видѣть. Поэтому опредѣленіе вывода дается для устраненія неправильнаго пониманія того, что есть, и того, что не есть (выводъ, или) логическое слѣдствіе.

Затѣмъ (авторъ самъ) объясняетъ вышеупомянутыя слова «признаетъ таковымъ»:

41. «Признаетъ таковымъ» значитъ считаетъ логическимъ слѣдствіемъ.

Такъ какъ выводъ долженъ вытекать (изъ основанія), то онъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ именно логическимъ слѣдствіемъ, (которое вытекаетъ изъ основанія). Поэтому (выводъ), какъ таковой—значитъ выводъ, долженствующій вытекать (изъ основанія).

Авторъ, желая также самъ объяснить вышеупомянутое слово «именно», говоритъ:

42. Словомъ «именно» въ вышеупомянутомъ опредѣленіи имѣется въ виду указать на то, что не все то, что нуждается въ выводѣ, есть выводъ, а только то, въ чемъ разсуждающій заранѣе усмат-

риваетъ именно выводъ, т. е. логическое слѣдствіе изъ даннаго основанія. Если же разсуждающій приводитъ, въ качествѣ логическаго основанія, такое понятіе, связь котораго съ объектомъ вывода не достовѣрна, то никакой силлогизмъ не будетъ въ состояніи сдѣлать его достовѣрнымъ [78]).

Нѣкоторые [79]) ученые опредѣляютъ выводъ (или тезисъ), какъ указаніе на неизвѣстный фактъ, который долженъ быть выведенъ. Но не всякій фактъ, который нуждается въ выводѣ, можетъ быть выводомъ. Если фактъ приводится въ качествѣ основанія, изъ котораго вытекаетъ выводъ, то это значитъ, что разсуждающій призналъ его за основаніе. Но если это фактъ не достовѣрный, то можно было бы подумать, что онъ подходитъ подъ помянутое опредѣленіе, такъ какъ онъ нуждается въ выводѣ. Слово «именно» и имѣетъ цѣлью указать, что только тотъ фактъ, въ которомъ самъ разсуждающій видитъ именно слѣдствіе изъ даннаго основанія, можетъ считаться выводомъ. Тотъ же фактъ, на который онъ ссылается какъ на основаніе, хотя бы послѣдній и нуждался въ выводѣ, не можетъ быть выводомъ [79]).—Онъ приводитъ примѣръ.

43. Если бы, напримѣръ, кто-либо сталъ выводить невѣчность слова изъ того, что его можно видѣть глазами, то связь такого логическаго основанія съ объектомъ вывода — словомъ — была бы фактомъ, нуждающимся въ доказательствѣ. Однако, въ данномъ случаѣ, онъ играетъ роль доказательства, разсуждающій не смотритъ на него именно какъ на слѣдствіе, которое онъ желаетъ вывести [80]).

Представимъ [81]) себѣ, что кто нибудь, для доказательства невѣчности слова сталъ бы ссылаться на его видимость для глазъ, какъ на такое основаніе, (изъ котораго вытекаетъ его невѣчность). Вѣдь наши противники опредѣляютъ выводъ, какъ то, что должно быть выведено, т. е. доказано силлогизмомъ, что требуетъ доказательства. Но доказательства требуетъ также всякое ложное основаніе: оно ложно, потому что не доказано. Поэтому, выводомъ слѣдуетъ считать не все то, что не доказано, а только то, что самъ разсуждающій хочетъ доказать. Свойство «видимость для глазъ» не извѣстно намъ, какъ принадлежность слова, и является такимъ свойствомъ, которое еще слѣдовало бы доказать, прежде чѣмъ на него ссылаться. Поэтому (авторъ говоритъ, что не все, что нуждается въ доказательствѣ, есть выводъ, или тезисъ). Онъ дѣлаетъ указаніе (какъ на признакъ вывода) на намѣреніе разсуждающаго видѣть въ тезисѣ именно то,

что онъ хочетъ доказать: оно, т. е. упомянутое свойство видимости для глазъ, въ нашемъ примѣрѣ,—т. е. въ связи со словомъ, не является такимъ свойствомъ, которое разсуждающій желаетъ вывести изъ даннаго основанія.

Авторъ указываетъ также, почему тотъ, кто выставилъ вышеозначенное положеніе, не обязанъ считать его за логическое слѣдствіе или выводъ: вѣдь, говоритъ онъ, оно выражено въ формѣ логическаго основанія, хотя и ложнаго. Дѣйствительно, оно не доказано, и въ этомъ смыслѣ требуетъ доказательства, однако не все, что требуетъ доказательства, есть выводъ, а только то, что разсуждающій желаетъ вывести. Такъ какъ, въ приведенномъ примѣрѣ, свойство «видимости» выражено въ формѣ логическаго основанія, то разсуждающій и желаетъ въ немъ видѣть такое основаніе, но ни въ какомъ случаѣ не слѣдствіе, не выводъ. Такимъ образомъ, наши противники, опредѣляющіе выводъ, какъ то, что должно быть выведено или доказано, дѣлаютъ слишкомъ широкое опредѣленіе; доказательства требуетъ многое такое, что не всегда бываетъ логическимъ выводомъ [81]).

Авторъ указываетъ на слово «самимъ» разсуждающимъ, какъ на требующее разъясненіе и говоритъ:

44. Слово «самимъ» означаетъ разсуждающаго, который въ опредѣленный моментъ приводитъ извѣстное доказательство.

Слово «самъ» [82]) употребляется въ смыслѣ возвратнаго мѣстоимѣнія; имъ также обозначается и человѣкъ, присутствующій въ данномъ мѣстѣ и выставляющій извѣстное положеніе. Здѣсь оно употреблено въ послѣднемъ смыслѣ, въ смыслѣ автора извѣстнаго положенія, приводящаго въ защиту его извѣстное основаніе [83]).

Но можно спросить, зачѣмъ мы настаиваемъ на включеніи слова «самимъ» въ опредѣленіе вывода? Развѣ слово «самъ» не имѣетъ тутъ того же самаго значенія, что и слово «разсуждающій»? Такъ какъ всякое разсужденіе дѣлается «разсуждающимъ», то упоминаніе слова «самимъ», казалось бы, не имѣетъ смысла? Какой же такой «разсуждающій» имѣется тутъ въ виду [84])?

45. Тотъ, кто въ это время приводитъ доказательство.

Это значитъ, что подъ «самимъ разсуждающимъ» разумѣется тотъ, кто въ это время, т. е. во время разсужденія (по извѣстному вопросу) приводитъ (извѣстное) доказательство (въ пользу

своего мнѣнія). Вѣдь разсуждающихъ можетъ быть много; (если мы назовемъ выводомъ то, что вообще всякій разсуждающій можетъ желать доказать, и не отмѣтимъ, что всякій силлогизмъ имѣетъ свой особый выводъ, представляющій собою то, что разсуждающій хочетъ доказать въ извѣстномъ силлогизмѣ, то опредѣленіе будетъ неточно). Поэтому слово «самимъ» (въ нашемъ опредѣленіи вывода) есть ближайшее указаніе (на особаго, въ каждомъ силлогизмѣ, «разсуждающаго», который обозначается этимъ словомъ) [85]).

Если мы, такимъ образомъ, говоримъ, что выводъ можетъ быть таковымъ только по желанію «разсуждающаго» (а не самъ по себѣ), то что изъ этого слѣдуетъ? Изъ этого вытекаетъ такая (мысль): только такой фактъ можетъ называться выводомъ, который «самъ разсуждающій», въ извѣстное время, во время разсужденія, желаетъ доказать, а не другой (фактъ, который, можетъ быть, тотъ же разсуждающій будетъ доказывать въ другое время).

Результатомъ предшествующихъ словъ является также и то, что разсуждающій ни въ какомъ случаѣ не можетъ доказывать такого вывода, котораго онъ (въ данное время) не имѣетъ въ виду.

Но при какихъ же это условіяхъ можетъ случиться, что съ точки зрѣнія «разсуждающаго» изъ даннаго положенія будетъ вытекать другой фактъ, а не тотъ, который онъ имѣетъ въ виду? (Вѣдь съ нашей буддійской точки зрѣнія, всякое слово имѣетъ цѣлью исключить все ему противорѣчащее, поэтому, если мы говоримъ, что выводомъ называется такое слѣдствіе, которое разсуждающій имѣетъ въ виду, то это значитъ, что выводомъ не называются такія слѣдствія изъ данныхъ положеній, которыя, хотя сами по себѣ могли бы изъ нихъ вытекать, но не имѣются въ виду самимъ разсуждающимъ. Какія же это такія возможныя слѣдствія), для исключенія которыхъ потребовалось сказать (въ опредѣленіи, что подъ выводомъ въ силлогизмѣ слѣдуетъ разумѣть только то слѣдствіе изъ даннаго положенія, которое самъ разсуждающій имѣетъ въ виду)? Авторъ говоритъ:

46. Здѣсь имѣется въ виду слѣдующее: если кто-либо, въ философскомъ спорѣ, стоитъ на точкѣ зрѣнія какой-либо предвзятой доктрины, то обыкновенно бываетъ, что по какому-либо вопросу въ этомъ ученіи принимается за доказанный цѣлый рядъ фактовъ, находящихся съ этимъ вопросомъ въ связи. Выводомъ же мы считаемъ не всю совокупность признаваемыхъ такимъ философомъ

выводовъ, а только тотъ, который онъ, въ опредѣленное время, самъ самостоятельно пожелаетъ доказать [86]).

По [87]) нашему опредѣленію вывода, до сихъ поръ выходитъ, что всякій фактъ, который признается лицомъ, выставляющимъ извѣстное положеніе, за фактъ, вытекающій изъ даннаго основанія, является для этого лица выводомъ, который онъ желаетъ доказать. Но если онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія извѣстной доктрины, и если основатель этой доктрины признаетъ доказаннымъ цѣлый рядъ положеній, связанныхъ съ извѣстнымъ фактомъ, то по нашему опредѣленію выйдетъ, что всѣ эти положенія, признаваемыя разсуждающимъ за несомнѣнныя слѣдствія, будутъ для него обязательнымъ выводомъ. И мы видимъ, что это дѣйствительно такъ. Существуетъ убѣжденіе, съ которымъ мы не согласны, убѣжденіе, состоящее въ томъ, что если кто-либо причисляетъ себя къ сторонникамъ извѣстнаго ученія, то для него обязательно признавать все, что въ этомъ ученіи проповѣдуется, а не то, что онъ самъ способенъ доказать въ данное время [87]). По нашему мнѣнію, даже тогда, когда въ извѣстномъ ученіи допускается возможность нѣсколькихъ выводовъ относительно даннаго объекта, слѣдуетъ считать дѣйствительно за выводъ только тотъ, доказать который хочетъ «самъ разсуждающій», — а не остальные.

Но [88]) вѣдь вообще не слѣдуетъ держаться установленныхъ ученій! Развѣ логика не должна основываться исключительно на силѣ несомнѣнныхъ фактовъ? 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. Наша обязанность состоитъ въ томъ, чтобы дать точное опредѣленіе вывода съ формальной точки зрѣнія. Поэтому мы и дали вышеозначенное опредѣленіе, для того, чтобы ясно сказать: только то можетъ быть названо выводомъ, что извѣстное лицо имѣетъ въ виду вывести какъ слѣдствіе изъ даннаго положенія, хотя бы даже оно при этомъ выходило изъ предвзятаго положенія [88]).

(Выше было сказано, что выводомъ называется то, что разсуждающій признаетъ таковымъ. Слѣдуетъ объяснить слово «признаетъ». Истинный смыслъ слова познается лишь тогда, когда извѣстно, что имъ исключается. Что же, въ данномъ случаѣ, исключается словомъ «признаетъ»)?

47. Слово «признаетъ» значитъ, что фактъ, даже не выраженный въ словахъ, можетъ быть выводомъ въ силлогизмѣ, если, во время научнаго спора, для его доказательства приводится какой-либо аргументъ [89]).

Словомъ [90]) «признаетъ» имѣется въ виду указать на то, что нѣтъ необходимости выражать выводъ въ словахъ. Какъ мы уже выше сказали, выводъ можетъ быть подразумѣваемъ. Такъ напримѣръ, представимъ себѣ, что между сторонниками системы санкья и буддистомъ происходитъ споръ о существованіи души. Первый начинаетъ споръ утверждая, что душа существуетъ, и приводитъ тому доказательства. Буддистъ ему возражаетъ, доказываетъ, что души нѣтъ. Тогда сторонникъ санкьи продолжаетъ споръ; желая установить несомнѣнность существованія души, онъ приводитъ новыя тому доказательства. При этомъ уже ему нѣтъ надобности повторять самый выводъ, или тезисъ, такъ какъ послѣдній ясенъ самъ собой и безъ выраженія въ словахъ [90]).

Допустимъ же, что въ силлогизмѣ выводомъ можетъ быть не только мысль выраженная въ словахъ. И не выраженная въ словахъ мысль также можетъ быть выводомъ, когда она подразумѣвается [91]). Какъ же это объяснить?

(Оно объясняется тѣмъ, что)

48. — выводъ составляетъ подкладку разсужденія.

Это значитъ, что выводъ можетъ быть и не выраженъ въ словахъ, потому что о немъ идетъ рѣчь, онъ составляетъ точку отправленія въ спорѣ. Когда разсуждающій приводитъ доказательство, желая опровергнуть противное мнѣніе, то та мысль, которая представляетъ точку отправленія противника (та мысль, противъ которой ополчился противникъ) и будетъ именно выводомъ, который разсуждающій признаетъ таковымъ, который онъ хочетъ доказать. Вѣдь всякому ясно, что доказательства онъ приводитъ для опроверженія мнѣнія противника. Поэтому, всякому должно быть ясно, что тезисомъ, или выводомъ не можетъ быть ничто иное, какъ то, противъ чего возражаетъ противникъ. Если бы это не было выводомъ, то во всей поднебесной намъ не найти ничего такого, что могло бы имъ быть [92])!

Онъ приводитъ примѣръ, въ которомъ выводъ изъ силлогизма не выраженъ словами. Напримѣръ:

49. Зрѣніе и т. п. чувства не имѣютъ самостоятельнаго бытія, потому что они суть субстанціи сложныя. Они являются, по отношенію къ человѣку, не болѣе какъ внѣшними принадлежностями. Онъ ими пользуется такъ же, какъ пользуется кроватью, стуломъ и другими вещами.—Хотя тутъ и не сказано, что чувства существуютъ для души, тѣмъ не менѣе (ясно, что) эта мысль, т. е. зависимость чувствъ отъ души, является выводомъ.

Изъ этого видно, что выводъ можетъ и не быть выраженъ въ словахъ [93]).

«Зрѣніе и т. п.», т. е. слухъ и другія чувства, — вотъ подлежащее (общей посылки). «Не имѣютъ самостоятельнаго бытія» — вотъ выводъ, который требуется доказать. «Потому что они суть субстанціи сложныя» — вотъ логическое основаніе [94]). Указаніе на факты, доказывающіе неразрывную связь (основанія со слѣдствіемъ) сдѣлано въ словахъ «подобно такимъ принадлежностямъ, какъ кровать, стулъ и др.» Кровать, стулъ и другія принадлежности, употребляемыя людьми, суть субстанціи сложныя. Таковы также приводимыя здѣсь (чувства). Все разсужденіе приводится для доказательства (того, что чувства существуютъ въ зависимости отъ души). Хотя этого прямо и не высказано, тѣмъ не менѣе выводъ ясенъ: чувства существуютъ въ пользу души [95]). Дѣйствительно: представитель философской системы санкья говоритъ, что душа существуетъ. Буддистъ, наоборотъ, говоритъ, что души нѣтъ. Тогда первый, исходя изъ буддійскаго взгляда, который противорѣчитъ его собственному, приводитъ доказательство, какъ для опроверженія мнѣнія противника, такъ и для установленія своего собственнаго взгляда. Вслѣдствіе этого выводъ, (который онъ имѣетъ въ виду) — зависимость (дѣятельности) органовъ чувствъ отъ души—(ясенъ), хотя и не выраженъ въ словахъ, потому что онъ составляетъ подкладку спора.

Приводимые здѣсь примѣры [96]): кровать, стулъ и прочія принадлежности, употребляемыя человѣкомъ,—вовсе не доказываютъ того, что сложныя субстанціи могутъ существовать только въ зависимости отъ души (субстанціи простой). Они доказываютъ лишь то, что сложныя субстанціи не имѣютъ самостоятельнаго бытія, (что онѣ должны зависѣть отъ чего-либо посторонняго. Отъ чего же могутъ зависѣть чувства? Чтобы отвѣтить на это, слѣдуетъ обратить вниманіе на слова автора, въ которыхъ онъ говоритъ, что не имѣютъ самостоятельнаго бытія зрѣніе и другія чувства. Слова «и другія» употреблены тутъ намѣренно): именно, подъ другими чувствами разумѣются также и представленія, которыя также существуютъ не самостоятельно.

Единственной посторонней (субстанціей), отъ которой могутъ зависѣть представленія, могла бы быть душа. Такимъ образомъ получается выводъ, что представленія играютъ служебную роль по отношенію къ посторонней (субстанціи), а отсюда уже само собой вытекаетъ, что (дѣятельность) органовъ чувствъ зависитъ (ни отъ чего иного, какъ отъ души). Вотъ съ какимъ намѣреніемъ употребилъ разсуждающій слова «не имѣютъ самостоятельнаго бытія».

И такъ, вотъ что здѣсь имѣется въ виду сказать: выводъ есть не только то, что выражено въ словахъ, но и то, что вытекаетъ изъ общаго смысла разсужденія, выражено ли оно въ словахъ или нѣтъ, — то, что разсуждающій хочетъ доказать, потому что оно составляетъ подкладку его спора съ противникомъ.

Переходимъ къ объясненію второго главнаго свойства вывода: онъ не долженъ быть заранѣе опровергнутъ другимъ доказательствомъ.

50. Слова «не опровергнутъ» — стоятъ въ связи съ другими, составляющими опредѣленіе вывода. Они указываютъ на то, что даже когда самъ разсуждающій признаетъ извѣстную мысль за выводъ, она все-таки не можетъ быть выводомъ тогда, когда она опровергается на основаніи воспріятія или умозаключенія, или на основаніи того, что мы мыслимъ (подъ извѣстнымъ терминомъ), или на основаніи нашихъ собственныхъ словъ.

Опредѣленіе вывода, о которомъ тутъ говорится, есть опредѣленіе только что изложенное: «выводомъ признается то, что самъ разсуждающій признаетъ за слѣдствіе (вытекающее изъ даннаго основанія)».

Если даже первая часть опредѣленія вывода и примѣняется къ извѣстной мысли, она все-таки можетъ и не быть выводомъ. Затѣмъ онъ говоритъ, какая именно мысль не можетъ быть выводомъ, хотя бы даже и было желаніе ее доказать: если то сужденіе, которое мы желаемъ доказать, опровергнуто (заранѣе), т. е. доказаннымъ является то, что ему противоположно, на основаніи воспріятія или умозаключенія, или на основаніи того, что мы мыслимъ (подъ извѣстнымъ терминомъ), или на основаніи нашихъ собственныхъ словъ, — то такое сужденіе не можетъ быть выводомъ [97]).

51. Между ними, выводъ, опровергаемый на основаніи воспріятія, таковъ — напримѣръ: «звукъ не слышенъ».

«Между ними» — т. е. между четырьмя случаями опровергнутаго вывода — каковъ тотъ, который опровергается на осно-

ваніи воспріятія? Онъ приводитъ примѣръ. Слово «напримѣръ» значитъ, что подобно тому, какъ приведенный примѣръ опровергается воспріятіемъ, такъ нужно понимать и другіе (такіе же случаи). «Слышнымъ» называется то, что воспринимается слухомъ, «неслышнымъ» — то, чего ухо не воспринимаетъ. Вотъ (выводъ), который слѣдуетъ доказать. Невоспринимаемость звука опровергается его воспринимаемостью, которая доказывается фактомъ его воспріятія [98]).

52. Выводъ, опровергаемый на основаніи умозаключенія, таковъ— напримѣръ: «слово вѣчно».

Опровергаемый на основаніи умозаключенія (выводъ таковъ): «слово вѣчно». То, что тутъ требуется доказать — вѣчность слова — опровергается ссылкой на его невѣчность, которая устанавливается умозаключеніемъ [99]).

53. Выводъ, который заранѣе опровергнутъ на основаніи понятія, соединяемаго нами съ (извѣстнымъ терминомъ), таковъ: «мѣсяцъ не есть луна» [100]).

(Въ приведенномъ примѣрѣ) выводъ опровергается на основаніи того, что мы понимаемъ (подъ извѣстнымъ словомъ): «мѣсяцъ не есть луна», т. е. словомъ луна называется не то, что называется словомъ мѣсяцъ — вотъ выводъ, который слѣдуетъ доказать. И онъ опровергается понятіемъ (соотвѣтствующимъ этимъ словамъ) [101]). Мы говоримъ, что объектъ нами мыслится въ понятіи тогда, когда мы имѣемъ дѣло съ представленіемъ, созданнымъ нашимъ воспроизводительнымъ воображеніемъ. Быть мыслимымъ, значитъ быть объектомъ, созданнымъ нашимъ воспроизводительнымъ воображеніемъ. Какъ объектъ такого мышленія — какъ понятіе — «мѣсяцъ» имѣетъ несомнѣнно то же значеніе, что и «луна» [102]). Дѣйствительно (въ первомъ отдѣлѣ мы доказали, что всякое) представленіе, которое создается нашимъ мышленіемъ, имѣетъ способность слиться со словомъ, — т. е. можетъ быть обозначено словомъ, — которое первоначально имѣло условное значеніе [103]). Слѣдовательно, нужно считать несомнѣнно установленнымъ фактомъ, что мѣсяцъ, какъ понятіе, созданное нашимъ мышленіемъ, имѣетъ то же содержаніе, что и луна. Сужденіе, что мѣсяцъ есть луна, основано на законѣ противорѣчія: мѣсяцъ не можетъ быть не луной. Поэтому мы имѣемъ въ данномъ случаѣ аналитическій силлогизмъ. Понятіе, по отно-

шенію къ содержанію слова, является аналитическимъ основаніемъ. Значеніе слова ни отъ чего другого не зависитъ, какъ только отъ понятія, съ нимъ соединяемаго. Мы всегда можемъ изъ объема извѣстнаго понятія выводить значеніе слова, его обозначающаго, и утверждать тождество значенія словъ, обозначающихъ одно и то же понятіе. Такимъ образомъ, тотъ выводъ, что мѣсяцъ имѣетъ то же значеніе, что и луна, и не означаетъ ничего иного, всегда можетъ быть установленъ путемъ анализа понятія луны [104]).

54. Выводъ, опровергаемый собственными словами разсуждающаго, таковъ: «умозаключеніе не есть источникъ нашего познанія».

Когда собственныя слова (разсуждающаго) — смыслъ тезиса (имъ выставляемаго) — является (заранѣе) опровергнутымъ тѣми самыми словами, въ которыхъ онъ выраженъ, то такой тезисъ не можетъ дать (правильнаго) вывода. Напримѣръ: умозаключеніе не есть источникъ нашего познанія. Въ этихъ словахъ высказано положеніе, что умозаключеніе не можетъ содержать истины. Между тѣмъ, тѣ самыя слова, въ которыхъ выражено это положеніе, слова „умозаключеніе не есть источникъ нашего познанія» являются его опроверженіемъ. Вѣдь [105]) самый фактъ произнесенія человѣкомъ вышеупомянутаго предложенія доказываетъ существованіе у него убѣжденія въ томъ, что мысль, вытекающая изъ его словъ, содержитъ истину. Всякій, кто говоритъ, дѣлаетъ это для того, чтобы быть понятымъ. Мы не можемъ себѣ представить, чтобы кто-либо говорилъ дѣйствительно съ тѣмъ намѣреніемъ, чтобы никто въ его словахъ ничего не понялъ. Если бы смыслъ рѣчи дѣйствительно могъ быть таковымъ, что никто его и не могъ бы понимать, то это значило бы, что такая рѣчь вовсе не имѣла бы смысла. Между тѣмъ, подъ словомъ мы разумѣемъ звуки, имѣющіе извѣстный смыслъ [105]). Даже если кто-нибудь произнесетъ такія слова: «все, что я говорю, ложь», — то онъ очевидно имѣетъ въ виду выразить извѣстную истину, извѣстный фактъ. Только для этого онъ ихъ и произноситъ. Если онъ покажетъ, что слова эти имѣютъ истинный смыслъ, то изъ нихъ будетъ вытекать тотъ выводъ, что другія имъ сказанныя слова не имѣютъ истиннаго смысла. Если бы и эти слова также не имѣли истиннаго смысла, то изъ нихъ не могло бы вытекать того, что другія имъ сказанныя слова не имѣютъ истиннаго смысла. А въ такомъ случаѣ онъ этихъ словъ вовсе и не произносилъ бы, такъ какъ неза-

чѣмъ было бы ихъ и произносить. Изъ этого слѣдуетъ, что говорящій произноситъ слова только для того, чтобы показать, что представленію, вытекающему изъ смысла словъ, соотвѣтствуетъ истинный объектъ. А если это такъ [106]), то несомнѣнно слѣдующее: только тотъ можетъ утверждать, что представленіе, возникающее подъ вліяніемъ его словъ, имѣетъ истинный смыслъ, кто въ то же время утверждаетъ, что слова неразрывно связаны съ внѣшней дѣйствительностью, съ реальными объектами. Такимъ образомъ оказывается, что источникъ достовѣрнаго познанія, заключающійся въ словѣ, есть собственно умозаключеніе, и при томъ умозаключеніе съ причиннымъ основаніемъ, такъ какъ слово связано съ внѣшней дѣйствительностью не аналитически. Оно есть выраженіе этой дѣйствительности, слѣдовательно оно создается подъ вліяніемъ ея и, въ этомъ смыслѣ, является результатомъ ея. Въ причинномъ же умозаключеніи понятіе, выражающее результатъ извѣстнаго дѣйствія, играетъ роль логическаго основанія. Поэтому тотъ, кто утверждаетъ, что представленіе, возникающее подъ вліяніемъ словъ, содержитъ истинный смыслъ, тотъ, оказывается, утверждаетъ слѣдующее: слово, разсматриваемое какъ источникъ познанія, есть умозаключеніе съ причиннымъ основаніемъ, такъ какъ оно представляетъ собою результатъ внѣшней дѣйствительности [106]). Слѣдовательно тотъ, кто говоритъ, что умозаключеніе не есть источникъ нашего познанія, утверждаетъ въ сущности, что мысль, вытекающая изъ словъ, не можетъ быть истинной [107]). Вѣдь только тому, что не можетъ быть истиной (что представляетъ собою объектъ не существующій), можемъ мы отказать въ названіи источника достовѣрнаго знанія, а не чему-либо другому. Произнося [108]) извѣстныя слова, говорящій тѣмъ самымъ показываетъ, что его слова неразрывно связаны съ дѣйствительностью, и этимъ путемъ выражаютъ правду. Поэтому, существованіе истиннаго смысла въ представленіи, возникшемъ подъ вліяніемъ слова, противорѣчитъ отсутствію этого смысла, которое требуется доказать. О существованіи этого смысла мы заключаемъ потому, что представленіе, возникающее подъ вліяніемъ слова, мы мыслимъ какъ результатъ дѣйствительнаго познанія вещей [108]).

Итакъ, вотъ что, въ объясняемомъ мѣстѣ, хочетъ сказать авторъ: (утверждать, что умозаключеніе не есть источникъ познанія, значитъ отрицать существованіе истины въ словахъ); положеніе объ отсутствіи (истины въ словахъ), заключающееся въ словахъ самого говорящаго, уничтожается существованіемъ смысла, выводимаго изъ этихъ же самыхъ словъ (слушателемъ).

Но другіе [109]) говорятъ: слово является послѣдствіемъ того намѣренія, (съ которымъ оно произносится). Порожденное имъ знаніе (мысль) имѣетъ своимъ предметомъ (не дѣйствительность. а) это самое намѣреніе. Слова произносятся тѣмъ, кто хочетъ (придать имъ) какой-либо дѣйствительный смыслъ. Хотя мы здѣсь и говоримъ, что понятіе является аналитическимъ основаніемъ по отношенію къ слову, его выражающему, а слово, въ свою очередь, причиннымъ основаніемъ по отношенію къ дѣйствительности, изъ него познаваемой, но оба эти факта — и тотъ, что понятіе есть аналитическій признакъ слова, и тотъ, что слово есть результатъ дѣйствія реальныхъ объектовъ — существуютъ лишь въ нашемъ мышленіи, а не сами по себѣ. Слушающій мыслитъ неразрывную связь слова съ истиннымъ смысломъ, т. е. съ дѣйствительностью, но внѣшняя дѣйствительность, сама по себѣ, конечно никогда бы не создала слова. Наоборотъ, намѣреніе есть дѣйствительная причина слова. Но не о ней здѣсь рѣчь [110]).

Кромѣ того, нужно еще замѣтить слѣдующее по адресу тѣхъ, которые видятъ въ словѣ самостоятельный источникъ достовѣрнаго знанія, а не умозаключеніе, несмотря на то, что они же считаютъ слово за результатъ того намѣренія, съ которымъ оно произносится: тотъ, кто вовсе не считаетъ умозаключенія за источникъ нашего познанія, не можетъ дать себѣ отчета въ томъ, почему дымъ неразрывно связанъ съ огнемъ. Онъ также никогда не объяснитъ, почему слово неразрывно связано съ намѣреніемъ говорящаго. А тотъ, кто признаетъ неразрывную связь слова съ намѣреніемъ говорящаго, долженъ признать и то, что процессъ пониманія слова есть ничто иное, какъ умозаключеніе [111]).

Еще (слѣдуетъ замѣтить, что) слово произносится для сообщенія (другому) познанія о вещахъ внѣшняго міра: поэтому употребленіе словъ не сопровождается мыслью о неразрывной связи съ намѣреніемъ говорящаго.

И еще слѣдуетъ замѣтить, что самая цѣль произнесенія словъ (говорящимъ) не состоитъ въ томъ, чтобы сообщить о своихъ намѣреніяхъ, но въ томъ, чтобы выразить утвержденіе бытія объектовъ внѣшняго міра. Поэтому, когда произносятся слова, то имѣется въ виду только ихъ неразрывная связь съ истиной — съ внѣшними явленіями имѣющими реальный субстратъ, — а не связь ихъ съ намѣреніемъ говорящаго.

Вслѣдствіе (всѣхъ этихъ соображеній) вышеприведенное нами толкованіе не можетъ быть поколеблено.

55. Такимъ образомъ выдѣлены четыре вида ложнаго вывода.

Такимъ образомъ, слова «не опровергается» стоятъ (въ приведенномъ выше опредѣленіи вывода) для того, чтобы исключить четыре разновидности ложнаго вывода, которыя имѣютъ лишь внѣшнюю форму такового [112]).

Теперь авторъ (желаетъ дать опредѣленіе вывода съ отрицательной стороны) и показать какой смыслъ получаетъ (понятіе) вывода, если выдѣлить изъ него все то, что исключается словами, составляющими опредѣленіе его: онъ сжато указываетъ на (понятія), которыя слѣдуетъ противополагать (понятію) вывода:

56. Выводомъ называется такой фактъ, который противополагается 1) факту, уже доказанному,—2) факту, хотя и недоказанному, но такому, который служитъ логическимъ основаніемъ (а не слѣдствіемъ),— 3) который самъ разсуждающій, во время (научнаго спора) не хочетъ доказать,—4) не исключительно только тому, который является заранѣе опровергнутымъ (другимъ доказательствомъ). Поэтому является установленнымъ, что опредѣленіе вывода, выраженное въ словахъ «выводомъ называется то, что самъ разсуждающій признаетъ именно таковымъ и что не опровергается (другими доказательствами)» — безупречно вѣрно.

Такимъ образомъ,—т. е. на основаніи только что сказаннаго,—мы должны считать (какое-либо положеніе выводомъ): во-первыхъ, на основаніи того, что оно противополагается (положенію) доказанному,—т. е. слѣдствіемъ (выводомъ) называется положеніе, которому противополагается положеніе уже доказанное,—ибо доказанное противоположно недоказанному. Но не всякое недоказанное положеніе можетъ быть выводомъ: оно можетъ быть таковымъ, если оно противоположно 1) недоказанному, но приведенному въ доказательство;—если оно противоположно 2) недоказанному положенію, которое самъ разсуждающій не хочетъ доказывать;—если оно также противоположно 3) не исключительно лишь выраженному въ словахъ, (а также и подразумѣваемому) недоказанному положенію, — и если оно противоположно 4) недоказанному положенію, которое оказывается заранѣе опровергнутымъ. То положеніе, которое свободно отъ вышеупомянутыхъ пяти ему противоположныхъ качествъ: которое 1) еще не доказано, 2) (не приводится) какъ доказательство, 3) которое самъ разсуждающій желаетъ доказать, 4) которое можетъ быть и выражено и не выражено въ словахъ, и 5) которое не опровергнуто другими доказательствами—есть выводъ, опре-

дѣляемый вышеприведенными словами: «(выводомъ) называется (положеніе), которое самъ разсуждающій признаетъ именно таковымъ и которое (заранѣе) не опровергнуто». Такое логическое слѣдствіе называется выводомъ [113]).

Такимъ образомъ, опредѣленіе вывода является установленнымъ, т. е. выраженнымъ съ безупречной (точностью) — въ немъ нѣтъ никакой недосказанности.

§ 7. Неправильныя логическія основанія.

Покончивъ съ разсмотрѣніемъ словеснаго выраженія трехъ свойствъ логической связи понятій [114]) и мимоходомъ затронувъ вопросъ объ опредѣленіи вывода, авторъ намѣревается перейти къ разсмотрѣнію неправильныхъ логическихъ основаній и дѣлаетъ приступъ въ слѣдующихъ словахъ:

57. Раньше было сказано, что умозаключеніе «для другихъ» есть выраженіе въ словахъ трехъ свойствъ логическаго основанія. Теперь (слѣдуетъ замѣтить), что когда хотя бы одно изъ этихъ трехъ свойствъ въ словахъ не выражено, то получается ошибочное основаніе.

Это значитъ слѣдующее: тотъ, кто хочетъ выразить въ словахъ три свойства логическаго основанія, долженъ это сдѣлать со всею ясностью. Но мысль только тогда бываетъ выражена ясно, если обращено вниманіе и на то, что ей противополагается. Дѣйствительно, если мы знаемъ (еще и) то, чего допустить нельзя, то мы хорошо будемъ знать и противоположное, т. е. то, что допустить можно. Раньше было сказано, что умозаключеніе «для другихъ» есть выраженіе въ словахъ трехъ свойствъ логическаго признака. Теперь, т. е. если это такъ, если этотъ видъ умозаключенія (дѣйствительно) состоитъ въ словесномъ выраженіи трехъ свойствъ логическаго признака, то когда изъ этихъ трехъ свойствъ хотя бы одно будетъ не выражено — слово «хотя» указываетъ, что тотъ же результатъ получится, если и два свойства не будутъ выражены — то получится подобіе логическаго основанія, ошибочное основаніе, а не (дѣйствительное) основаніе [115]). Силлогизмъ будетъ имѣть недостатокъ, состоящій въ неполнотѣ трехъ необходимыхъ свойствъ логическаго основанія [116]).

Но это произойдетъ не только въ томъ случаѣ, если одно изъ свойствъ будетъ не выражено, а также и тогда, если оно, хотя и выраженное, окажется ложнымъ или сомнительнымъ. Онъ говоритъ:

58. Если даже (всѣ три свойства) выражены, (то тотъ же результатъ получится и тогда), когда хотя бы одно изъ нихъ оказалось ложнымъ или сомнительнымъ, какъ съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, такъ и съ точки зрѣнія его противника.

На вопросъ, кто (является судьею ложности или сомнительности того или другого свойства логическаго основанія), авторъ отвѣчаетъ: (логическая связь должна быть ни ложна, ни сомнительна), ни съ точки зрѣнія противника, къ которому обращаются, ни съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, который выставляетъ (извѣстное положеніе).

Затѣмъ авторъ переходитъ къ вопросу о томъ, какія названія носятъ ошибочныя основанія, какъ при сомнительности, такъ и при доказанной невѣрности той или другой формы логической связи [117]):

---

§ 8. Основаніе ложное.

59. Если первое изъ свойствъ логическаго основанія, его связь съ субъектомъ заключенія, ложно или сомнительно, то получается кажущееся логическое основаніе, (которое мы называемъ) «ложнымъ» основаніемъ.

Связь логическаго признака съ субъектомъ заключенія означаетъ присутствіе его [118]) тамъ, гдѣ находится этотъ субъектъ. Когда доказано, что такой связи нѣтъ, или что она сомнительна, то получается кажущееся основаніе, которое мы называемъ (въ отличіе отъ другихъ) терминомъ «ложнаго» основанія. Такъ какъ оно ложно, то оно не ведетъ къ познанію связи логическаго слѣдствія съ субъектомъ вывода. Оно не ведетъ къ познанію ни логическаго слѣдствія, ни качества, ему противоположнаго, ни качества, логическая связь котораго съ субъектомъ сомнительна [119]); изъ него ничего не слѣдуетъ — въ этомъ смыслѣ (оно

и названо ложнымъ основаніемъ, въ отличіе отъ обратнаго и сомнительнаго основанія). Такое значеніе прямо вытекаетъ изъ самаго названія «ложное основаніе».

Авторъ приводитъ (сначала такой примѣръ, въ которомъ основаніе ложно, какъ съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, такъ и съ точки зрѣнія его противника. Затѣмъ будетъ данъ примѣръ такого основанія, которое ложно только съ точки зрѣнія противника, и наконецъ такой, гдѣ оно ложно только съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, а не противника. Во всѣхъ этихъ случаяхъ получается неправильное основаніе, которое мы называемъ «ложнымъ»)[120]).

60. Напримѣръ, когда нужно доказать, что слово невѣчно (и въ доказательство кто-либо вздумалъ бы ссылаться) на его видимость для глазъ, то такое основаніе будетъ основаніемъ ложнымъ съ точки зрѣнія обѣихъ сторонъ (т. е. самого разсуждающаго и его противника).

«Слово невѣчно», т. е. когда нужно доказать, что слову принадлежитъ свойство невѣчности, то его видимость, способность быть воспринимаемымъ зрѣніемъ, есть произвольное основаніе, съ точки зрѣнія обѣихъ сторонъ, самого разсуждающаго и его противника[121]).

(Другой примѣръ):

61. Когда нужно доказать, что деревья одушевлены, то (признакъ) наступленія смерти, въ случаѣ сдиранія всей коры — является основаніемъ ложнымъ, съ точки зрѣнія противника, такъ какъ, по его мнѣнію, смерть состоитъ въ прекращеніи представленій, ощущеній и животныхъ отправленій, а всего этого деревья не имѣютъ.

Для доказательства существованія одушевленія въ деревьяхъ, секта дигамбаровъ[122]) приводитъ тотъ фактъ, что въ случаѣ сдиранія коры они умираютъ. Противники этой секты, буддисты, признаютъ такое основаніе ложнымъ. Почему? — Авторъ говоритъ: (смерть состоитъ въ прекращеніи) представленій, ощущеній и жизни, т. е. животныхъ отправленій. Эти термины надо понимать такъ: когда рождаются представленія (о предметахъ внѣшнаго міра), ихъ цвѣтѣ и т. п. качествахъ, то мы заключаемъ о присутствіи въ нашемъ тѣлѣ, на глазномъ зрачкѣ и другихъ органахъ, извѣстныхъ процессовъ — ихъ то мы и называемъ ощущеніями[123]). Подъ животнымъ отправленіемъ понимается, обыкно-

венно, дыханіе (живыхъ существъ). Здѣсь было бы неправильно называть жизнью то, что подъ этимъ словомъ разумѣется въ ученіи (секты дигамбаровъ). Существеннымъ признакомъ жизни мы считаемъ дыханіе живыхъ существъ [124]). Прекращеніе, отсутствіе этихъ трехъ (факторовъ) составляетъ сущность смерти, содержаніе (этого понятія). Буддисты знаютъ лишь такую смерть [125]).

Если это дѣйствительно такъ, то все же (нужно отвѣтить на вопросъ), почему вышеприведенное основаніе недостовѣрно?

Онъ говоритъ: потому что не подлежитъ никакому сомнѣнію, что деревья не имѣютъ такого рода смерти, состоящей въ прекращеніи представленій, (ощущеній и животныхъ отправленій). Прекращеніе всегда предполагаетъ предшествующее существованіе. Поэтому, какъ можетъ тотъ, кто допускаетъ въ деревьяхъ прекращеніе умственной дѣятельности, не допускать также въ нихъ и предшествовавшаго существованія ея. Такимъ образомъ, не допуская въ деревьяхъ умственной дѣятельности, нельзя допустить и ея прекращенія.

Но можно возразить: развѣ мы не называемъ изсыханія смертью? а оно несомнѣнно встрѣчается въ деревьяхъ. Правда! Однако въ нашемъ примѣрѣ [126]), логическимъ основаніемъ является не одно лишь высыханіе, а такого рода смерть, которая зависитъ отъ существованія умственной дѣятельности, при чемъ прекращеніе послѣдней зависитъ отъ (предшествовавшаго) ея существованія. Поэтому, та смерть, которая приводится какъ логическое основаніе, въ деревьяхъ невозможна, а та, которая возможна и состоитъ въ изсыханіи, не приведена въ качествѣ логическаго основанія. Послѣдователь ученія дигамбаровъ приводитъ, въ качествѣ логическаго основанія, все, что называется смертью, не различая, находится ли оно въ неразрывной связи съ соотвѣтственнымъ логическимъ слѣдствіемъ, или нѣтъ. Изъ этого слѣдуетъ, что философъ этотъ не имѣетъ (надлежащаго) понятія о приводимой, въ качествѣ логическаго основанія, смерти, и вслѣдствіе этого [127]) считаетъ возможнымъ (называть смертью) то, что есть изсыханіе, такъ какъ онъ указываетъ на смерть деревьевъ, состоящую лишь въ изсыханіи. Противникъ же знаетъ (въ чемъ состоитъ наступленіе смерти), и потому, съ его точки зрѣнія, (фактъ изсыханія деревьевъ при сдираніи съ нихъ коры) есть ложное основаніе.

Такимъ образомъ, разсуждающій не долженъ, въ доказательство защищаемаго имъ положенія, ссылаться на фактъ, которому противникъ не придаетъ никакого значенія.

Но [128]) бываютъ и такіе случаи, когда разсуждающій, съ точки зрѣнія того ученія, котораго онъ придерживается, не признаетъ справедливости фактовъ, на которые онъ все же ссылается. При этомъ онъ имѣетъ въ виду такого противника, который, со своей точки зрѣнія, считаетъ эти факты доказанными. Его цѣль, въ такихъ случаяхъ, состоитъ въ томъ, чтобы доказать своему противнику извѣстное положеніе, исходя изъ фактовъ, которые тотъ считаетъ установленными. Мы принимаемъ за правило, что если извѣстное основаніе является ложнымъ, съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, то и заключеніе не можетъ имѣть для него никакого значенія, такъ какъ, по нашей теоріи, для доказательства любыхъ положеній нужно исходить изъ фактовъ, справедливость которыхъ признается обѣими сторонами.

Въ слѣдующемъ примѣрѣ сторонникъ системы санкья старается навязать буддисту свою теорію безсознательныхъ душевныхъ явленій, при чемъ онъ ссылается на факты, справедливость которыхъ признается только буддистами [128]).

62. Когда, для доказательства того, что радость и т. п. (душевныя явленія) безсознательны, приводится, какъ основаніе, тотъ фактъ, что они имѣютъ начало, или что они невѣчны, то эти основанія ошибочны, съ точки зрѣнія самого разсуждающаго, если онъ сторонникъ философской школы санкья [129]).

«Безсознательны радость и т. п. душевныя явленія» — т. е. чувство радости, чувство горя и др. Когда нужно доказать ихъ безсознательность, то въ доказательство приводится тотъ фактъ, что они имѣютъ начало, или то, что они невѣчны. То, что имѣетъ начало, и то, что невѣчно (имѣетъ конецъ), не представляетъ собою сознанія, какъ напримѣръ, цвѣтъ и другіе объекты внѣшняго міра. Радость и другія (чувства) дѣйствительно имѣютъ начало и [130]) невѣчны, поэтому, они не могутъ представлять собою сознанія. Сознательность представляетъ собою сущность вѣчнаго духовнаго начала [131]). Наличность происхожденія и невѣчность приводятся здѣсь въ качествѣ основаній, не въ совокупности, а независимо другъ отъ друга.

(Доказательную силу) обоихъ этихъ основаній, самъ разсуждающій, представитель философской школы санкья, не считаетъ установленной, (но онъ тѣмъ не менѣе ссылается на нихъ), потому что имѣетъ въ виду (особаго) противника, (полагая), что слѣдуетъ приводить такія доказательства, которыя противникомъ считаются за несомнѣнныя. Противникъ же (буддистъ) признаетъ происхож-

деніе объектовъ, т. е. (возможность) начала вещей, раньше вовсе не существовавшихъ, и невѣчность, т. е. безслѣдное исчезновеніе объектовъ, имѣющихъ бытіе. Эти два положенія не признаются въ философской системѣ санкья. И въ нашемъ примѣрѣ, самъ разсуждающій, (который приводитъ) эти доказательства, считаетъ ихъ ошибочными, такъ какъ онъ не признаетъ доказательной силы ни за фактомъ происхожденія, ни за невѣчностью. Если бы онъ (потрудился) узнать тѣ (неопровержимыя) доказательства, на которыхъ основана теорія невѣчности (всего сущаго) и происхожденія (всего, какъ явленія), то эти факты не были бы въ его глазахъ ошибочными основаніями! Поэтому, такъ какъ самъ разсуждающій совершенно не знаетъ тѣхъ соображеній, на которыхъ основана наша теорія (то онъ не имѣетъ права ссылаться на помянутыя доказательства); для него они являются доказательствами ложными.

(Такимъ образомъ, мы разсмотрѣли такого рода ложныя логическія основанія, которыя происходятъ отъ доказанной ошибочности перваго изъ свойствъ всякаго логическаго основанія— его обязательной связи съ субъектомъ вывода. Но тотъ же результатъ получается и тогда, кода существуетъ сомнѣніе относительно этого свойства).

Переходя къ такому ложному основанію, которое обусловливается сомнительностью (перваго свойства всякаго логическаго основанія), онъ говоритъ:

63. Равнымъ образомъ, если существуетъ сомнѣніе относительно (перваго изъ свойствъ) логическаго основанія, самого по себѣ, или относительно того субстрата, изъ котораго оно вытекаетъ, то получается также основаніе ложное.

Если (первое свойство) основанія само по себѣ сомнительно, то получается основаніе ложное. То же (получается и тогда, когда возбуждаетъ сомнѣніе) субстратъ логическаго основанія. Субстратомъ основанія здѣсь называется слѣдующее. Когда связь даннаго основанія со слѣдствіемъ, изъ него выводимымъ, сама по себѣ не возбуждаетъ никакого сомнѣнія, то можетъ все же случиться, что сомнѣніе вызывается примѣненіемъ этой связи къ данному случаю, къ субстрату умозаключенія. Это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда одновременно возможны нѣсколько такихъ субстратовъ. Если бы въ любомъ изъ нихъ основаніе несомнѣнно находилось, то несомнѣнно находилось бы въ немъ и слѣдствіе. Если же мы сомнѣваемся, находится ли дѣйствительно въ которомъ нибудь изъ нихъ данное основаніе, то мы должны

сомнѣваться также въ томъ, находится ли тамъ слѣдствіе. Поэтому, такое основаніе, вѣрное само по себѣ, будетъ сомнительнымъ въ данномъ случаѣ [132]).

Онъ сначала даетъ примѣръ такого ложнаго основанія, которое сомнительно само по себѣ.

64. Напримѣръ, если кто-либо сталъ бы указывать, для доказательства присутствія огня, (не на дымъ, а на) нѣчто такое [133]), что можно принять и за туманъ, то получается ложное основаніе, вслѣдствіе того, что оно сомнительно.

Туманъ здѣсь упоминается примѣрно; рѣчь идетъ о протяженномъ тѣлѣ, которое возбуждаетъ сомнѣніе, (дымъ ли то), или туманъ, или (что-либо другое). Протяженнымъ тѣломъ называется извѣстное соединеніе элементовъ матеріи, земли и другихъ [134]). Если бы кто-нибудь вздумалъ принять такое тѣло за (несомнѣнное) доказательство присутствія огня, то это было бы основаніемъ ложнымъ.

Тутъ разумѣется вотъ что: если мы видимъ дымъ и сомнѣваемся, не туманъ ли это, или что-нибудь (въ этомъ родѣ), то (мы не въ правѣ заключать о присутствіи огня). Такой признакъ былъ бы ложенъ, такъ какъ, въ этомъ случаѣ, мы не мыслили бы дыма въ той формѣ, которая доказываетъ (присутствіе огня). Тотъ дымъ, который мы съ увѣренностью мыслимъ, именно какъ дымъ (а не туманъ), доказываетъ присутствіе огня, потому что онъ происходитъ отъ огня; но если мы сомнѣваемся, (дымъ ли передъ нами, или нѣтъ), то мы не можемъ заключать (о присутствіи огня). Получается логическая ошибка, которую мы называемъ «ложнымъ» основаніемъ (въ отличіе отъ основаній неопредѣленныхъ и обратныхъ).

(Затѣмъ онъ даетъ примѣръ такого основанія, субстратъ котораго сомнителенъ).

65. Напримѣръ: въ этой пещерѣ долженъ находиться павлинъ, потому что слышенъ его крикъ.

Слова «въ этой пещерѣ» содержатъ субъектъ вывода. Пещерой называется нѣкоторое пространство на землѣ, скрытое (выступающей) сверху частью горы, которая надвинулась въ горизонтальной плоскости. (Присутствіе) павлина есть выводъ, который требуется доказать. Слова «потому что слышенъ его крикъ» содержатъ логическое основаніе. Подъ крикомъ павлина

разумѣется издаваемый имъ звукъ «ке-ка». При какихъ обстоятельствахъ признакъ этотъ будетъ ошибоченъ, (не самъ по себѣ, а вслѣдствіе неизвѣстности) того мѣста, откуда онъ доносится? Онъ говоритъ:

66. — тогда, когда возможна иллюзія относительно того мѣста, откуда этотъ крикъ доносится.

Когда [135]) возможна ошибка, т. е. иллюзія, относительно того мѣста, изъ котораго крикъ павлина доносится, тогда (признакъ этотъ) будетъ ошибоченъ, (на основаніи сомнительности) своего субстрата. Когда, при большомъ количествѣ смежныхъ пещеръ, возможна ошибка относительно мѣста, откуда доносится крикъ павлина, (когда мы сомнѣваемся) изъ этой ли пещеры доходитъ онъ до насъ, или изъ другой, тогда признакъ этотъ (самъ по себѣ вѣрный) будетъ ложенъ по тому мѣсту (къ которому онъ примѣненъ) [136]).

Когда объектомъ умозаключенія является такой объектъ, существованіе котораго ничѣмъ не доказано, то всякое основаніе, въ примѣненіи къ нему, будетъ ложнымъ. Онъ приводитъ примѣръ такого основанія.

67. Равнымъ образомъ, когда субъектомъ вывода является понятіе о такомъ объектѣ, существованія котораго мы не признаемъ, то всякій его предикатъ будетъ ложнымъ [137]). Напримѣръ, когда, желая доказать, что (человѣческая) душа всеобъемлюща, (ссылаются на) тотъ фактъ, что свойства ея могутъ быть наблюдаемы рѣшительно вездѣ, (то такое основаніе будетъ также ложно).

Душа все проникаетъ, вездѣ находится, т. е. она всеобъемлюща (не заключена въ какое-нибудь опредѣленное пространство). Когда всеобъемлемость человѣческой души должна быть доказана, то логическимъ основаніемъ служитъ то обстоятельсто, что свойства ея могутъ быть наблюдаемы (рѣшительно) вездѣ. Свойствами души признаются радость, горе, желаніе, ненависть и т. п. чувства. Ихъ можно наблюдать во всякомъ мѣстѣ. Это обстоятельство (и служитъ въ данномъ примѣрѣ логическимъ основаніемъ).

Но свойства не могутъ существовать безъ субстрата, ибо они неразрывно связаны съ послѣднимъ. Душа же недвижима. Поэтому, если бы она не была всеобъемлюща, то какимъ образомъ можно было бы наблюдать въ Центральной Индіи такія же радости и другія чувства, какія наблюдаются въ Декканѣ? По-

этому, душа вездѣсуща. Съ нашей, буддійской точки зрѣнія, сама (человѣческая) душа (какъ особая субстанція) недоступна (для нашего познанія), тѣмъ болѣе недоступенъ для пониманія фактъ повсемѣстнаго воспріятія свойствъ этой субстанціи. А разъ этотъ фактъ непознаваемъ, то мы имѣемъ въ немъ основаніе ложное [138]). Разница между (этимъ послѣднимъ видомъ ложнаго основанія и предшествовавшимъ состоитъ въ томъ, что въ предшествовавшемъ случаѣ сомнѣніе относится не къ самому объекту вывода, а) только къ тому мѣсту, гдѣ онъ могъ бы находиться, тогда какъ теперь сомнѣніе возбуждаетъ (вопросъ, существуетъ ли вообще самый этотъ) объектъ.

Итакъ, когда одно (первое) изъ свойствъ (всякаго логическаго основанія) — его прямая связь съ объектомъ вывода — возбуждаетъ сомнѣніе, то получается ошибочное основаніе, которое мы назвали ложнымъ.

---

§ 9. *Основаніе неопредѣленное.*

Если такимъ же образомъ ошибочнымъ будетъ только одно второе свойство основанія [139]), именно отсутствіе его въ предметахъ неоднородныхъ, то получается ошибочное основаніе, которое мы называемъ «неопредѣленнымъ».

68. Если такимъ же образомъ одно (второе) свойство основанія — отсутствіе его въ предметахъ неоднородныхъ — недоказано, то получается ошибочное основаніе, называемое «неопредѣленнымъ».

Такое [140]) логическое основаніе, которое не ведетъ къ опредѣленному познанію, изъ котораго нельзя сдѣлать вывода, ни прямого, ни обратнаго, которое, наоборотъ, ведетъ лишь къ сомнѣнію въ томъ и другомъ, къ сомнѣнію, какъ въ существованіи вывода такъ и въ существованіи качества ему противоположнаго,—называется «неопредѣленнымъ» [141]).

Авторъ даетъ примѣръ.

69. Напримѣръ, когда нужно доказать, что слову свойственны невѣчность и другія качества, то способность быть познаваемымъ и прочія качества — встрѣчаются вездѣ, и въ однородныхъ, и въ неоднородныхъ предметахъ, (и потому они суть основанія неопредѣленныя).

(Въ этомъ примѣрѣ логическимъ слѣдствіемъ являются) «невѣчность и другія качества». Подъ словами «другія качества» подразумѣваются: 1) отсутствіе неразрывной связи съ усиліемъ, 2) существованіе этой связи, 3) вѣчность.

(Логическимъ основаніемъ служатъ) «способность быть познаваемымъ и прочія качества». Подъ словами «и прочія качества» разумѣются: 1) невѣчность, 2) (еще разъ) невѣчность, 3) непротяженность. Когда слѣдуетъ доказать, что подлежащему вывода — слову — свойственны невѣчность и другія три качества, то способность быть познаваемымъ и (прочія три) качества будутъ признаками неопредѣленными, такъ какъ необходимое отсутствіе этихъ четырехъ качествъ, (играющихъ роль логическихъ основаній) въ предметахъ неоднородныхъ, ничѣмъ не доказано [142]).

(Дѣйствительно, возьмемъ первую пару приведенныхъ качествъ):

Слово невѣчно,
потому что оно доступно нашему познанію,
подобно, напримѣръ, горшку (объекту невѣчному),
и въ противоположность пространству (объекту вѣчному).

Качество познаваемости мы встрѣчаемъ, какъ во всѣхъ однородныхъ (т. е. невѣчныхъ предметахъ, напримѣръ въ горшкѣ), такъ и во всѣхъ неоднородныхъ (т. е. вѣчныхъ объектахъ, какъ, напримѣръ, въ пространствѣ; поэтому, приводимое здѣсь основаніе есть основаніе неопредѣленное).

(Возьмемъ вторую пару качествъ):

Слово не имѣетъ неразрывной связи съ человѣческимъ усиліемъ,
потому что оно невѣчно,
подобно (съ одной стороны) горшку (въ которомъ эта связь есть), и въ отличіе отъ [143]) молніи (въ которой ея нѣтъ).

Качество невѣчности встрѣчается, отчасти, въ неоднородныхъ предметахъ, напримѣръ въ молніи, и не встрѣчается (въ другой части ихъ, напримѣръ) въ пространствѣ. Съ другой стороны, оно обнимаетъ собой всѣ однородные предметы, ибо встрѣчается во всѣхъ объектахъ, начало которыхъ связано съ человѣческимъ усиліемъ [144]).

(Возьмемъ третью пару качествъ):

слово неразрывно связано съ усиліемъ человѣка,
потому что оно невѣчно,
подобно горшку,
и въ отличіе отъ молніи и пространства.

Примѣромъ горшка, который неразрывно связанъ съ усиліемъ его создателя, оправдывается первое условіе логической связи — существованіе основанія въ объектахъ однородныхъ. Но ссылкой на отрицательные примѣры молніи и пространства вовсе не оправдывается второе ея условіе — отсутствіе основанія въ объектахъ неоднородныхъ. Дѣйствительно, и молнія и пространство не зависятъ отъ усилія человѣка, слѣдовательно относятся къ числу объектовъ неоднородныхъ. Второе же свойство логической связи въ силлогизмѣ требуетъ, чтобы основаніе обязательно отсутствовало во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Между тѣмъ, въ данномъ случаѣ, основаніе «невѣчность» отсутствуетъ только въ нѣкоторыхъ изъ нихъ, напримѣръ въ пространствѣ, которое считается объектомъ вѣчнымъ. Молнія же, несмотря на то, что не зависитъ отъ воли человѣка, не вѣчна, а мгновенна. Такимъ образомъ, въ данномъ примѣрѣ логическое основаніе дѣйствительно встрѣчается въ объектѣ вывода и во всѣхъ однородныхъ объектахъ, но не отсутствуетъ во всѣхъ объектахъ неоднородныхъ, а отчасти встрѣчается и въ нихъ. Когда одно свойство логическаго основанія является доказаннымъ, а второе нѣтъ, то получается выводъ неопредѣленный. Нельзя сказать, что такое основаніе ложно, т. е. нельзя прямо доказать его ложности, нельзя сказать, что оно есть основаніе обратное, доказывающее какъ разъ противоположное тому, что имѣется въ виду доказать. Оно просто неопредѣленно [145]).

(Возьмемъ наконецъ четвертую пару качествъ):

Слово вѣчно,
потому что оно непротяженно,
подобно вѣчнымъ пространству и атомамъ,
и въ отличіе отъ невѣчныхъ движенія и горшка.

Въ этомъ примѣрѣ [146]) мы имѣемъ такой случай, гдѣ логическое основаніе — отсутствіе протяженія — встрѣчается въ одной части, какъ однородныхъ, такъ и неоднородныхъ объектовъ, и отсутствуетъ въ другой части обѣихъ этихъ категорій объектовъ. Дѣйствительно, пространство и атомы считаются объектами вѣчными. Вѣчность атомовъ доказывается философской школой в а й ш е ш и к о в ъ. Но пространство не протяженно, т. е. не имѣетъ опредѣленнаго, ограниченнаго объема, а атомы — суть тѣла протяженныя. Это обстоятельство однако еще не препятствуетъ

правильности умозаключенія, такъ какъ, по нашей теоріи, логическое основаніе должно встрѣчаться только въ части однородныхъ объектовъ, а не во всѣхъ ихъ. Второе условіе всякой логической связи требуетъ отсутствія основанія во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Движеніе и всѣ объекты, созданные людьми, какъ напримѣръ горшокъ, признаются невѣчными, слѣдовательно они относятся къ категоріи объектовъ неоднородныхъ. Движеніе, кромѣ того, считается неимѣющимъ опредѣленнаго протяженія. Наоборотъ, такіе объекты, какъ горшокъ, являются тѣлами протяженными. Такимъ образомъ, логическое основаніе — отсутствіе протяженія — встрѣчается въ части объектовъ неоднородныхъ, т. е. второе свойство логической связи въ данномъ примѣрѣ ложно; а само логическое основаніе въ такихъ случаяхъ бываетъ (не ложно, а) неопредѣленно. Нельзя положительно утверждать, что оно ложно; изъ него просто ничего не вытекаетъ, и потому оно относится къ разряду основаній «неопредѣленныхъ».

И такъ, всѣ четыре вышеприведенныхъ примѣра имѣютъ одну общую черту — отсутствіе логическаго основанія въ категоріи объектовъ противоположныхъ является недоказаннымъ. Въ первомъ изъ нихъ, основаніе встрѣчается во всѣхъ, какъ однородныхъ, такъ и противоположныхъ объектахъ. Во второмъ, оно встрѣчается въ части однородныхъ и во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Въ третьемъ, оно встрѣчается во всѣхъ однородныхъ и въ части неоднородныхъ. Наконецъ въ четвертомъ, оно встрѣчается въ части, какъ однородныхъ, такъ и неоднородныхъ объектовъ. Во всѣхъ такихъ случаяхъ получается «неопредѣленное» логическое основаніе [146]).

70. Также и при сомнительности (второго) свойства логическаго основанія получается основаніе неопредѣленное.

Подобно тому, какъ неопредѣленное основаніе получается вслѣдствіе ложности второго условія (логической связи), оно также получается и тогда, когда это второе условіе, т. е. отсутствіе основанія во (всѣхъ) однородныхъ объектахъ, вызываетъ сомнѣніе.

71. Напримѣръ: если мы хотимъ доказать, что такой то человѣкъ, котораго мы имѣемъ въ виду, не всевѣдущъ, или что онъ подверженъ любви и другимъ страстямъ, то даръ слова и тому подобные (признаки будутъ сомнительными основаніями, такъ какъ)

сомнительно, отсутствуютъ ли они въ объектахъ противоположныхъ [147]).

«Отсутствіе всевѣдѣнія» есть выводъ, который требуется доказать. «Такой то человѣкъ, котораго мы имѣемъ въ виду», т. е. котораго говорящій имѣетъ въ виду, есть субъектъ вывода. Слова «подверженъ чувству любви и другимъ (страстямъ)» содержатъ въ себѣ другой выводъ (изъ того же основанія). Подъ другими страстями здѣсь разумѣются остальныя (три главныя страсти): злоба, (стяжаніе и гордость). Слово «или» показываетъ, что это второе качество нужно разсматривать отдѣльно отъ перваго.

Такимъ образомъ, когда рѣчь идетъ о такихъ логическихъ выводахъ, какъ «отсутствіе всевѣдѣнія» или «существованіе страстей», то даръ слова и тому подобные признаки будутъ основаніями неопредѣленными. Подъ «тому подобными признаками» разумѣются здѣсь (другіе признаки человѣка, какъ дыханіе), открываніе, закрываніе глазъ и т. п.

(Въ объясняемомъ предложеніи далѣе) сказано, что отсутствіе этихъ признаковъ въ объектахъ противоположныхъ (объекту даннаго умозаключенія) возбуждаетъ сомнѣніе. Противоположными объектами (въ данномъ случаѣ) будутъ тѣ, которые отличаются всевѣдѣніемъ, такъ какъ объектомъ умозаключенія является человѣкъ, всевѣдѣніемъ не обладающій. Обладаютъ ли (существа всевѣдущія) даромъ слова и другими признаками обыкновенныхъ людей, мы не знаемъ, можемъ въ этомъ лишь сомнѣваться. Оттого мы и не можемъ по отношенію къ какому бы то ни было говорящему человѣку съ опредѣленностью утверждать, всевѣдущъ онъ или нѣтъ. Даръ слова есть признакъ неопредѣленнный.

Но мы [148]) предвидимъ такое возраженіе: человѣка говорящаго и всевѣдущаго никто не наблюдалъ. Поэтому, мы можемъ прямо отрицать всевѣдѣніе людей; а изъ этого будетъ слѣдовать, что существа, не обладающія даромъ слова и другими отличительными признаками человѣка, всевѣдущи. Сомнѣнія быть не можетъ, ибо мы положительно знаемъ, что люди не всевѣдущи, слѣдовательно отсутствіе всевѣдѣнія неразрывно связано съ даромъ слова и другими отличительными признаками человѣка. Разъ дара слова нѣтъ, то не можетъ быть отсутствія всевѣдѣнія, а должно быть положительное всевѣдѣніе.

На это возраженіе нашъ авторъ отвѣчаетъ, что именно поэтому, — именно потому, что всевѣдѣнія у людей говорящихъ никто не видалъ, приводимое основаніе является сомнительнымъ и неопредѣленнымъ. Во второмъ отдѣлѣ было доказано, что от-

рицаніе того, чего никто никогда не видѣлъ, ведетъ лишь къ сомнѣнію, а не къ знанію. Такого рода отрицательное сужденіе, какъ «всевѣдѣнія у людей никто не видѣлъ», не позволяетъ сдѣлать никакого заключенія [148]).

Авторъ говоритъ:

72. Если мы имѣемъ отрицательное сужденіе такого рода: «всевѣдущаго говорящаго человѣка мы не видимъ, ни вообще, ни въ какомъ-либо частномъ случаѣ» — то оно ведетъ лишь къ сомнѣнію, такъ какъ имѣетъ своимъ предметомъ отрицаніе того, чего и нельзя было бы никогда наблюдать. Поэтому [149]), мы можемъ лишь сомнѣваться въ томъ, отсутствуютъ ли даръ слова и тому подобныя качества (у людей всевѣдущихъ, т. е.) въ тѣхъ случаяхъ, которые противоположны отсутствію всевѣдѣнія.

(Значитъ существованіе дара слова есть признакъ сомнительный для доказательства отсутствія всевѣдѣнія) именно потому, что отрицательное сужденіе такого рода, какъ «всевѣдущаго говорящаго человѣка никто не видалъ» — вызываетъ сомнѣніе. Авторъ объясняетъ, почему это такъ. Оно ведетъ къ сомнѣнію, потому что касается предмета, котораго никогда и нельзя было бы наблюдать. Такъ какъ то отрицательное сужденіе, которое имѣетъ своимъ предметомъ объекты, которыхъ и нельзя было бы никогда видѣть, не ведетъ къ увѣренности въ чемъ-либо, а лишь къ сомнѣнію [150]), поэтому (второе условіе логической связи — отсутствіе основанія) въ случаяхъ противоположныхъ выводу — возбуждаетъ въ данномъ случаѣ сомнѣніе.

Отсутствіе дара слова въ случаѣ всевѣдѣнія, которое противоположно отсутствію всевѣдѣнія, — сомнительно. Мы могли бы утверждать, что всевѣдущій человѣкъ не говоритъ, не на основаніи исключительно отрицательныхъ наблюденій, но только на основаніи противоположности между даромъ слова и всевѣдѣніемъ (если бы она существовала). Но этого нѣтъ. Противоположности между двумя этими понятіями нѣтъ.

73. И такъ какъ между даромъ слова и всевѣдѣніемъ нѣтъ противоположенія, то невозможна и обратная связь (между отрицаніями двухъ этихъ понятій), ибо не можетъ считаться доказаннымъ тотъ фактъ, что если кто все знаетъ, то онъ ничего не говоритъ; вѣдь въ этомъ можно только сомнѣваться.

Отсутствіе отношенія противоположности между двумя приведенными понятіями есть причина, почему обратная связь между

ихъ отрицаніями (второе условіе логической связи) невозможна—вотъ связь (мыслей въ объясняемомъ предложеніи).

Авторъ дѣлаетъ указаніе на то, (какова должна бы быть эта) обратная связь. Въ словахъ «кто все знаетъ» содержится подлежащее (общеотрицательной посылки, представляющей собою превращеніе утвердительной). Оно представляетъ собой обратную сторону того вывода, который требуется доказать. Въ словахъ «онъ ничего не говоритъ» содержится сказуемое, которое представляетъ собою отрицаніе того понятія, которое приведено въ качествѣ логическаго основанія. Итакъ, тутъ выражено, что отрицаніе слѣдствія логически подчинено отрицанію основанія, такъ какъ находится съ нимъ въ неразрывной связи.

И вотъ, такая именно обратная неразрывная связь между понятіями дара слова и всевѣдѣнія (кто всевѣдущъ, тотъ этого дара не имѣетъ) была бы возможна, если бы это были понятія другъ другу противоположныя (взаимно другъ друга исключающія). Но этого нѣтъ, поэтому она и невозможна. На вопросъ почему? онъ еще прибавляетъ: потому что это сомнительно. Такъ какъ между понятіями дара слова и всевѣдѣнія нѣтъ отношенія противоположности, то является сомнительнымъ (отсутствуетъ ли одно изъ нихъ, если присутствуетъ другое, и наоборотъ).

Сомнительность эта дѣлаетъ вышеупомянутую общеотрицательную посылку невозможной [151]).

---

§ 10. Экскурсъ о законѣ противорѣчія.

(Авторъ считаетъ нужнымъ указать на различные виды противоположенія, возможнаго между объектами, и на то, что ни одинъ изъ нихъ не приложимъ къ данному случаю).

Почему же нѣтъ противоположенія между даромъ слова и всевѣдѣніемъ?

74. Потому что отношеніе противоположности объектовъ бываетъ (вообще) двухъ родовъ.

Такъ какъ противоположность бываетъ лишь двухъ родовъ, и иного вида (кромѣ этихъ двухъ) не имѣется, поэтому нѣтъ противоположности между даромъ слова и всевѣдѣніемъ.

Каковы же эти два рода противоположности? — Онъ называетъ ихъ:

75. Если мы имѣемъ какое-либо бытіе, длящееся благодаря дѣйствительности причинъ, отъ которыхъ оно зависитъ, и если это бытіе немедленно исчезаетъ въ случаѣ появленія иного бытія, то это обстоятельство доказываетъ наличность между этими двумя фактами бытія отношенія противоположности (взаимнаго исключенія).

Противоположность возможна по отношенію къ тому бытію, причины котораго цѣлы, т. е. всѣ дѣйствительны. То бытіе, которое вслѣдствіе недѣйствительности причинъ, отъ которыхъ оно зависитъ, вовсе не существуетъ, не можетъ стоять съ чѣмъ бы то ни было въ отношеніи противоположности. Для того, чтобы обратить на это вниманіе, и сказано, что (бытіе должно быть такое), всѣ причины котораго дѣйствительны.

Но если всѣ причины, создающіе извѣстное бытіе, дѣйствительны, то ничто не въ состояніи такое бытіе уничтожить. Какимъ же образомъ возможна его (фактическая) противоположность (по отношенію) къ другому (бытію)?

Это возможно слѣдующимъ образомъ: уничтожаемое бытіе само является одною изъ причинъ появленія бытія ему противоположнаго. Противоположность ихъ слѣдуетъ изъ того, что бытіе, всѣ причины котораго дѣйствительны, превращается въ небытіе именно потому, что бытіе противоположное дѣлаетъ причины его недѣйствительными [152]). А если это такъ, то бытіе, которое противополагается другому, обязательно имѣетъ на послѣднее какое то вліяніе. Дѣйствительно, противоположнымъ ощущенію холода можно назвать то, что будучи собственно причиной его порождающей, (сначала) задерживаетъ его развитіе [153]) и (затѣмъ) уничтожаетъ его. Поэтому, противоположное, дѣлая недѣйствительными причины (создающія то, чему оно противоположно), въ то же время несомнѣнно и порождаетъ его.

Эта противоположность состоитъ въ невозможности совмѣстнаго существованія чего-либо съ тѣмъ, что ему противополагается. На основаніи ея мы не можемъ мыслить совмѣстнаго существованія въ одинъ моментъ объектовъ противоположныхъ [154]). И такъ какъ объекты, другъ отъ друга удаленные, не могутъ уничтожать другъ друга, то отношеніе взаимнаго исключенія касается лишь объектовъ, находящихся вблизи другъ отъ друга. Такимъ образомъ, если одинъ объектъ уничтожаетъ другой, то онъ можетъ это сдѣлать, самое скорое, въ три момента. Въ первый моментъ

онъ встрѣчается съ нимъ, но находится еще въ такомъ состояніи, въ которомъ онъ не способенъ на него воздѣйствовать [155]). Во второй моментъ онъ дѣлаетъ существованіе противоположнаго объекта недѣйствительнымъ; а въ третій, онъ уничтожаетъ существованіе недѣйствительнаго объекта и занимаетъ его мѣсто.

Вотъ, напримѣръ, свѣтъ. Онъ имѣетъ свойство двигаться постепенно и наполняетъ собою пространство, волнообразно подвигаясь впередъ. Когда онъ создаетъ, (еще) въ темнотѣ, тотъ свѣтовой моментъ, который находится въ непосредственной близости (къ темнотѣ), тогда онъ дѣлаетъ темноту, вблизи его находящуюся, недѣйствительной. Вслѣдствіе этого, та (тьма, которая) прилегаетъ (къ свѣту), становится недѣйствительной. Когда же эта недѣйствительность прекращается, то является свѣтъ, какъ таковой. Такимъ образомъ, свѣтъ можетъ удалить тьму лишь постепенно. Съ такою же (постепенностью) ощущеніе холода можетъ быть замѣнено ощущеніемъ тепла. Когда же свѣтъ уже появился въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ находилась тьма, то послѣдняя становится неспособной порождать слѣдующіе моменты темноты, съ того самаго момента, когда появился свѣтъ, занявшій мѣсто тьмы. Поэтому уничтожить (что-либо противоположное и замѣнить его собою), значитъ сдѣлать его существованіе недѣйствительнымъ. Поэтому также, если объектъ рождается въ опредѣленный моментъ, то черезъ три момента онъ уже уничтожаетъ объектъ ему противоположный, если процессъ уничтоженія совершается съ возможной быстротой.

(Кромѣ того слѣдуетъ замѣтить, что) такъ какъ между двумя такими объектами существуетъ причинная связь, то отношеніе противоположности существуетъ не между двумя моментами, а только между «двумя цѣпями моментовъ», (объединенныхъ въ нашемъ сознаніи). Хотя цѣпь моментовъ, сама по себѣ, не представляетъ собою объекта истинно сущаго, однако за каждою цѣпью моментовъ (скрывается ея трансцендентальный субстратъ), который и представляетъ собою бытіе истинно сущее [156]).

Настоящій смыслъ всего этого слѣдовательно такой: противоположность существуетъ не между двумя моментами, а между многими, ибо если мы имѣемъ моменты тепла, то моменты холода, бывшіе дѣйствительными, становятся недѣйствительными. Если два объекта находятся между собою въ отношеніи взаимнаго исключенія (такъ что отсутствіе одного ео ipso знаменуетъ присутствіе другого), то это взаимное исключеніе лежитъ въ соотвѣтственныхъ двухъ цѣпяхъ моментовъ. Хотя всѣмъ атомамъ свойственно такого рода взаимное исключеніе, что два атома не могутъ занимать одного и того же мѣста, однако между ними

нѣтъ такого исключенія, что присутствіе одного знаменуетъ собою отсутствіе другого, ибо между цѣпями атомовъ не существуетъ такого рода взаимнаго исключенія [137]).

Но когда свѣтъ, имѣющій свойство передвигаться, занимаетъ извѣстное пространство, то онъ уничтожаетъ только въ немъ цѣпь противоположныхъ ему моментовъ (темноты). Поэтому свѣтъ лампы, стоящей гдѣ-нибудь въ комнатѣ, хотя и находится вблизи тьмы, но не уничтожаетъ (всей) тьмы (наполняющей комнату). Онъ вѣдь не способенъ рождать другихъ моментовъ свѣта во (всемъ) пространствѣ, занятомъ тьмою (а только въ томъ, которое онъ наполняетъ самъ).

На эти (мысли, въ объясняемомъ правилѣ), указываетъ слово «длящееся» (бытіе). Такую противоположность, которая лежитъ только въ цѣпяхъ моментовъ и вызывается недѣйствительностью причинъ (извѣстнаго бытія, и имѣетъ въ виду) авторъ, употребляя слово «длящееся» (бытіе). Когда длится, т. е. непрерывно существуетъ цѣпь моментовъ, во время которыхъ нѣтъ ощущенія холода, при наличности другой цѣпи моментовъ, во время которыхъ имѣется ощущеніе тепла — (тогда мы имѣемъ отношеніе взаимнаго исключенія).

Есть люди, которые утверждаютъ, что отношеніе противоположности не касается бытія реальнаго (а представляетъ собою только продуктъ мышленія); имъ можно отвѣтить слѣдующее:

Подобно тому, какъ самъ законъ причинности не можетъ быть наблюдаемъ при появленіи какого-либо дѣйствія, однако появленіе дѣйствія предполагаетъ существованіе причины, и въ этомъ смыслѣ причинная связь непремѣнно должна быть реальной, — точно такъ же мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ допустить отношенія противоположности къ объекту вовсе не существующему. Неспособность холода (порождать) слѣдующіе моменты (холода) существуетъ только благодаря (появленію тепла), и поэтому, отношеніе противоположности обязательно должно быть, въ этомъ смыслѣ, признано реальнымъ.

Авторъ приводитъ въ примѣръ (отношеніе противоположности, существующее) между ощущеніемъ тепла и холода:

76. Напримѣръ, (длящееся) ощущеніе тепла (при появленіи противоположнаго ему) ощущенія холода.

Противоположность эту слѣдуетъ понимать такъ, какъ было объяснено выше.

Переходя ко второму виду противоположности, онъ говоритъ:

77. Или же (во-вторыхъ, противоположеніе объектовъ можетъ заключаться) въ томъ, что ихъ сущность опредѣляется на основаніи (закона) взаимнаго противорѣчія: напримѣръ, какъ бытіе (противоположно) небытію.

Взаимное противорѣчіе есть совершенное отсутствіе (одного объекта тамъ, гдѣ находится другой). Если сущность объекта, та форма (въ которой онъ мыслится), опредѣляется благодаря такому противорѣчію, то этотъ фактъ (называется) видомъ бытія, установленнымъ на основаніи (закона) противорѣчія.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что когда мы познаемъ какой-либо объектъ, то (согласно нашей философской системѣ, мы въ дѣйствительности не познаемъ его самого, какъ вещь въ себѣ), а лишь выдѣляемъ изъ него все то, чѣмъ онъ быть не можетъ. Познаваемое получаетъ свою форму, какъ таковое, только благодаря совершенному отсутствію того, что при этомъ выдѣляется [158]). Когда, напримѣръ, мы опредѣленно познаемъ синій цвѣтъ, то мы выдѣляемъ все то, что лишено тождественности съ нимъ. Если этого выдѣленія не сдѣлать, то нѣтъ возможности познать синій цвѣтъ. Поэтому, бытіе и небытіе (всякаго) реальнаго объекта устанавливаются въ своей формѣ (какъ таковыя) на основаніи закона противорѣчія. То, что имѣетъ цвѣтъ, отличающійся отъ синяго, не можетъ избѣжать того, чтобы не представлять собою отрицанія (небытія) того объекта, который такимъ цвѣтомъ обладаетъ. Когда мы наблюдаемъ желтый цвѣтъ, то мы увѣрены въ отсутствіи синяго цвѣта, и при томъ такого синяго цвѣта, который былъ бы виденъ (если бы онъ существовалъ въ дѣйствительности). И подобно тому, какъ синій цвѣтъ противорѣчитъ (своему собственному) небытію, такъ же и желтый и всякій другой (цвѣтъ), въ силу необходимости, представляетъ собою отрицаніе (другихъ цвѣтовъ). Такимъ образомъ бытіе и небытіе противорѣчатъ другъ другу постольку, поскольку они въ силу необходимости, представляютъ собою взаимное небытіе (отрицаніе) [159].

Но [160]) какой же этотъ объектъ, о которомъ мы можемъ знать, что онъ отсутствуетъ въ другомъ объектѣ? — (Очевидно это) такой объектъ, который мы представляемъ себѣ въ опредѣленномъ образѣ, а не такой, который мы не можемъ себѣ представить. Напримѣръ, всякое мгновенное бытіе (мгновенное ощущеніе, которое составляетъ реальную подкладку всѣхъ нашихъ представленій) не даетъ опредѣленнаго образа. Мы не можемъ составить себѣ опредѣленнаго представленія о мгновенномъ бытіи и потому не можемъ противополагать его ничему другому, такъ какъ, кромѣ мгновеннаго бытія, нѣтъ ничего другого, чему его можно было бы противополагать.

Опредѣленный образъ именно въ томъ и состоитъ, что мы его противополагаемъ другимъ столь же опредѣленнымъ образамъ, такимъ, которые мы можемъ себѣ представить въ опредѣленномъ представленіи, данномъ нашимъ чувствамъ.

Но если это такъ, могутъ намъ возразить, то вѣдь само то небытіе не представляетъ собою опредѣленнаго образа? (Небытіе, само по себѣ, мы себѣ представить не можемъ). Между тѣмъ, мы утверждаемъ, что это небытіе опредѣляетъ всѣ объекты, такъ какъ благодаря небытію однихъ объектовъ въ другихъ, мы только и можемъ познавать ихъ въ опредѣленныхъ образахъ.

На это мы отвѣтимъ: почему же небытіе не можетъ быть опредѣленнымъ образомъ? Оно является именно опредѣленнымъ образомъ, въ томъ смыслѣ, что содержаніе его состоитъ изъ воображаемыхъ образовъ, которые противополагаются образамъ реальныхъ объектовъ. Мы утверждаемъ, что познавая какой-либо объектъ, мы въ дѣйствительности лишь противополагаемъ его всему тому, что подъ понятіе этого объекта не подходитъ. Это значитъ, что мы противополагаемъ его опредѣленнымъ образамъ, все равно будутъ ли это образы воображаемые или же воспринятые на опытѣ. Слѣдовательно, когда мы отрицаемъ существованіе чего-либо вѣчнаго или существованіе привидѣній, то не нужно забывать, что и въ этихъ случаяхъ мы въ дѣйствительности лишь отрицаемъ возможность опредѣленныхъ образовъ, соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ, въ этихъ случаяхъ воображаемымъ.

Этотъ видъ противоположенія и есть тотъ законъ противорѣчія, на основаніи котораго мы отличаемъ познаваемые нами объекты другъ отъ дрруга. Такъ какъ содержаніе понятія только въ томъ и состоитъ, что изъ него исключено все то, что подъ него не подходитъ, то ясно, почему понятія не могутъ быть тождественны. Если два объекта существуютъ, какъ таковые, на основаніи взаимнаго исключенія, то ясно, что они не могутъ быть однимъ объектомъ[160]). Поэтому этотъ видъ называется также существеннымъ противоположеніемъ, на основаніи того соображенія, что значеніе его состоитъ въ опредѣленіи сущности реальныхъ вещей, въ опредѣленіи тѣхъ представленій, (въ которыхъ онѣ намъ являются). Дѣйствительно, благодаря этому виду противоположенія, устанавливается (въ нашемъ познаніи) бытіе вещей, какъ отдѣльныхъ сущностей.

(Такое пониманіе нами закона противорѣчія объясняетъ и нашъ взглядъ на сущность отрицанія или небытія). Если мы, воспринимая извѣстный объектъ, eo ipso отрицаемъ (противорѣчащіе ему объекты), то мы дѣлаемъ это въ томъ предположеніи,

что эти противорѣчащіе объекты могли бы быть восприняты, (если бы они существовали). Дѣйствительно, если мы приняли какой-нибудь предметъ желтаго цвѣта за привидѣніе, и затѣмъ отрицаемъ несуществующее въ немъ привидѣніе, то мы можемъ это сдѣлать только предположивъ сначала гипотетически, что мы видимъ это привидѣніе. Такимъ образомъ, отрицаніе возможно только на основаніи отрицательнаго воспріятія объекта гипотетически видимаго, послѣ того, какъ мы сначала предположили, что онъ долженъ бы быть видимымъ (если бы существовалъ). А если это такъ, то познавая какой-либо объектъ, мы отрицаемъ такое его небытіе, которое было бы видимымъ (если бы существовало). То опредѣленное представленіе его небытія, которое при этомъ отрицается, есть также наглядное представленіе (т. е. представленіе такого небытія, которое мы бы видѣли, если бы оно существовало въ дѣйствительности). Такимъ образомъ (при познаніи какого-либо объекта), отдѣляется отъ него (все) то, что представляетъ собою его противоположность, состоящую въ отрицаніи его собственнаго (бытія). Слѣдовательно, всѣ объекты, сущность которыхъ устанавливается на основаніи закона противорѣчія, не могутъ быть тождественны.

Кромѣ того (слѣдуетъ замѣтить), что при наличности этого (второго) вида противоположенія возможно совмѣстное локализированіе противополагаемыхъ объектовъ.

Такимъ образомъ, оба вида противоположенія имѣютъ и различныя функціи. Благодаря одному (второму) виду, невозможно тождество тепла и холода, благодаря другому (первому) виду, — ихъ локализированіе въ одномъ мѣстѣ.

Оба вида противоположенія имѣютъ также и разныя области примѣненія. Всѣ объекты, какъ реальные, такъ и нереальные противоположны другъ другу, въ томъ смыслѣ, что они отличаются другъ отъ друга. Но только лишь нѣкоторые реальные объекты обладаютъ противоположеніемъ, состоящимъ въ невозможности существовать 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.

78. Такого рода двойного противоположенія не можетъ быть между даромъ слова и всевѣдѣніемъ.

Это самое двойное противоположеніе не можетъ существовать между даромъ слова и всевѣдѣніемъ [161]).

(Между даромъ слова и всевѣдѣніемъ нѣтъ такого противоположенія, какъ между свѣтомъ и тьмою. Наличность дара слова

еще не знаменуетъ собою отсутствія всевѣдѣнія). Дѣйствительно, длящееся бытіе всевѣдѣнія, всѣ причины котораго дѣйствительны, не исчезаетъ, не становится недѣйствительнымъ, при появленіи дара слова. Вѣдь всевѣдѣнія мы даже и представить себѣ не можемъ. А небытія того, чего даже и представить себѣ нельзя, мы не можемъ и мыслить; слѣдовательно, ему нельзя чего-либо противополагать. Съ другой стороны (содержаніе понятія) «всевѣдѣнія» не устанавливается путемъ исключенія понятія «дара слова», такъ какъ (иначе мы должны были бы допустить, что всевѣдѣніемъ обладаетъ все то, что лишено дара слова), и мы пришли бы къ выводу, что бревна и т. п. (неодушевленные предметы) обладаютъ всевѣдѣніемъ, такъ какъ они лишены дара слова. Нельзя также сказать, чтобы, наоборотъ, понятіе «дара слова» устанавливалось путемъ исключенія понятія «всевѣдѣнія», такъ какъ въ этомъ случаѣ мы должны были бы заключить, что бревна обладаютъ даромъ слова, (потому что никто не считаетъ ихъ всевѣдущими). Вслѣдствіе такого отсутствія всякой противоположности между двумя этими понятіями, нельзя дѣлать заключенія объ отсутствіи у кого-либо всевѣдѣнія, только потому, что онъ обладаетъ даромъ слова (и другими признаками человѣка. Въ этомъ можно лишь сомнѣваться).

Но согласимся съ этимъ[162])!

Допустимъ, что даръ слова и всевѣдѣніе могутъ существовать рядомъ, такъ же какъ платокъ и горшокъ. Между ними нѣтъ противоположенія; отсутствіе одного изъ нихъ не знаменуетъ собою присутствія другого. Но если у даннаго человѣка мы не наблюдаемъ всевѣдѣнія, то мы вправѣ заключить, что его у него нѣтъ. Въ этомъ случаѣ фактическое противуположеніе между существующимъ даромъ слова и несуществующимъ всевѣдѣніемъ все-таки будетъ.

Разрѣшая эти сомнѣнія, авторъ высказывается въ томъ смыслѣ, что приведенное основаніе и въ этомъ случаѣ остается неопредѣленнымъ для доказательства отсутствія всевѣдѣнія, такъ какъ изъ отрицательнаго опыта, изъ отрицательныхъ посылокъ, нельзя сдѣлать никакого опредѣленнаго вывода, если при этомъ не основываться на законѣ противорѣчія:[162]).

79. Нельзя также заключить объ отсутствіи чего-либо на основаніи присутствія того, что ему не противоположно, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда (отрицаемый фактъ никогда) не былъ наблюдаемъ (въ дѣйствительности).

Нельзя[163]) заключать объ отсутствіи всевѣдѣнія у даннаго существа потому только, что онъ человѣкъ, даже если принять

во вниманіе, что всевѣдущаго человѣка никто никогда не видѣлъ. Нельзя утверждать противоположности двухъ фактовъ на основаніи отрицательнаго опыта (т. е. на основаніи того, что мы ихъ не наблюдаемъ существующими совмѣстно). Хотя бы мы никогда и не наблюдали совмѣстнаго ихъ существованія, это еще не значитъ, что они никогда и не могли бы существовать совмѣстно, т. е. что сущность ихъ въ томъ и состоитъ, что они взаимно исключаютъ другъ друга. Одинъ лишь фактъ ненаблюденія совмѣстнаго существованія не доказываетъ взаимнаго исключенія. Для этого нужно, чтобы мы мыслили два одинаково наблюдаемыхъ объекта такимъ образомъ, чтобы существованіе одного изъ нихъ исключало существованіе другого, а существованіемъ другого исключалось существованіе перваго. Поэтому, изъ того факта, что мы не наблюдаемъ у людей всевѣдѣнія, мы не въ правѣ выводить того, что они и не могутъ быть всевѣдущими, т. е. мы не въ правѣ дѣлать положительнаго утвержденія объ отсутствіи такого всевѣдѣнія, которое бы находилось въ отношеніи взаимнаго исключенія съ даромъ слова. Слѣдовательно, на этомъ основаніи мы не можемъ заключать объ отсутствіи одного качества (въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имѣется другое)[163]).

Равнымъ образомъ «даръ слова» не доказываетъ существованія «любви и другихъ страстей» — потому что если бы слова были дѣйствіемъ страстей, то отъ словъ можно было бы заключать къ существованію страстей, и наоборотъ, отъ отсутствія страстей — къ отсутствію дара слова. Но (ничто не ручается намъ за то), что слово, на самомъ дѣлѣ, является дѣйствіемъ страстей[164]). — Почему?

80. Потому что причинная связь между существованіемъ страстей и даромъ слова ничѣмъ не доказана.

На томъ основаніи, что причинная связь между существованіемъ страстей и даромъ слова ничѣмъ не доказана, нельзя (утверждать, что) слова являются дѣйствіемъ страстей.

Но допустимъ, что слова не являются дѣйствіемъ страстей! Тѣмъ не менѣе они могутъ быть сопутствующимъ обстоятельствомъ. Въ такомъ случаѣ, при отсутствіи побочнаго обстоятельства — страстей — долженъ ли отсутствовать и даръ слова?

Этотъ вопросъ онъ разрѣшаетъ такъ: (хотя иногда слова и являются результатомъ страстей, однако и при отсутствіи страстей человѣкъ можетъ продолжать говорить).

81. Даръ слова (и тому подобные существенные признаки человѣка) не зависятъ отъ страстей. При исчезновеніи такой причины, которая представляетъ собой побочное обстоятельство, дѣйствіе не исчезаетъ [165]).

Когда исчезаетъ такая причина, которая представляетъ собою побочное обстоятельство, то изъ этого не слѣдуетъ, что другой фактъ, только потому, что мы (иногда) его наблюдали совмѣстно съ первымъ, долженъ тоже отсутствовать. Поэтому (могутъ быть и такіе люди, которые обладаютъ) даромъ слова и одновременно съ тѣмъ отсутствіемъ страстей.

82. Итакъ, «даръ слова» въ вышеприведенномъ примѣрѣ есть признакъ неопредѣленный, отсутствіе котораго въ объектѣ неоднородномъ подвержено сомнѣнію.

Итакъ, въ разобранномъ примѣрѣ не соблюдено второе условіе логической связи понятій, оттого и заключеніе является неправильнымъ. Отсутствіе логическаго основанія во всѣхъ предметахъ неоднородныхъ должно быть несомнѣнно. Въ данномъ же случаѣ оно сомнительно. Сомнительно отсутствіе дара слова у существъ всевѣдущихъ, которые противоположны существамъ невсевѣдущимъ. Сомнительно также отсутствіе этого дара у существъ безстрастныхъ, которые противополагаются людямъ, обладающимъ страстями. А когда отсутствіе основанія въ случаяхъ противоположныхъ тому выводу, который долженъ быть сдѣланъ, сомнительно, то само основаніе является неопредѣленнымъ; значитъ «даръ слова» въ приведенномъ примѣрѣ является признакомъ неопредѣленнымъ [166]).

---

§ II. Основаніе обратное.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ ошибочныя логическія основанія, происходящія отъ невѣрности или сомнительности одного изъ свойствъ логическаго основанія, взятаго въ отдѣльности, авторъ переходитъ къ разсмотрѣнію такихъ, которыя происходятъ отъ невѣрности или сомнительности двухъ изъ нихъ, взятыхъ вмѣстѣ, и говоритъ:

83. Когда обратная сторона обоихъ (вышеупомянутыхъ) свойствъ логическаго основанія является доказанною, то такое основаніе называется обратнымъ.

Такъ какъ (въ правильномъ силлогизмѣ) логическое основаніе должно удовлетворять тремъ условіямъ, то для того, чтобы указать болѣе опредѣленно на то, какія именно условія здѣсь имѣются въ виду, онъ ставитъ вопросъ:

84. Какихъ именно свойствъ?

Затѣмъ онъ указываетъ, какія въ частности тутъ свойства имѣются въ виду:

85. Присутствіе основанія въ однородныхъ и отсутствіе его въ неоднородныхъ предметахъ.

Если доказаннымъ является то, что представляетъ собою обратную сторону этихъ двухъ свойствъ логическаго основанія, (то оно будетъ называться обратнымъ) — такъ слѣдуетъ соединять (объясняемое правило съ предыдущими).

(Авторъ даетъ примѣръ):

86. Напримѣръ: если нужно доказать, что (слово) вѣчно, то его причинное происхожденіе и неразрывная связь съ человѣческимъ усиліемъ будутъ ошибочными обратными основаніями.

Слова «неразрывная связь съ человѣческимъ усиліемъ» могутъ имѣть два значенія: во-первыхъ, они могутъ обозначать происхожденіе объекта, непосредственно слѣдующее за человѣческимъ усиліемъ, во-вторыхъ, они могутъ означать мысль, которая непосредственно слѣдуетъ за усиліемъ, состоящимъ въ произнесеніи словъ. Въ первомъ случаѣ это будетъ основаніе аналитическое, а во второмъ — причинное. Невѣчность есть аналитическій признакъ того, что создается волею человѣка, а мысль слѣдующая за словомъ, есть дѣйствіе того слова, которое должно быть познано слушающимъ. Въ этомъ мѣстѣ подъ словами «неразрывная связь съ человѣческимъ усиліемъ» разумѣется познаніе, непосредственно слѣдующее за усиліемъ т. е. мысль, возникающая у слушателя, вслѣдъ за произнесеніемъ слова. Въ этомъ смыслѣ, приведенное понятіе, въ данномъ случаѣ, играетъ роль причиннаго основанія. Оба приведенныя основанія являются обратными, когда нужно доказать вѣчность слова [167]).

Отчего же они обратны? — Онъ говоритъ:

87. Они не встрѣчаются въ однородныхъ и (наоборотъ) встрѣчаются въ неоднородныхъ предметахъ, т. е. доказанной является обратная ихъ сторона.

Такъ какъ (причинное происхожденіе и неразрывная связь съ усиліемъ) мыслятся нами отсутствующими въ однородныхъ, т. е. въ вѣчныхъ объектахъ, и наоборотъ, они мыслятся нами, какъ встрѣчающіяся въ неоднородныхъ, невѣчныхъ объектахъ, поэтому (это такія основанія), обратная сторона которыхъ является доказанною.

Затѣмъ, почему же въ этомъ случаѣ, т. е. когда доказана ихъ обратная сторона, и самыя основанія называются обратными?

88. Они называются обратными именно потому, что они доказываютъ не тотъ выводъ, который изъ нихъ выводится, а какъ разъ то, что ему противоположно.

Оба они доказываютъ обратную сторону вѣчности, т. е. невѣчность, и потому называются обратными.

---

§ *12. Основаніе, уничтожающее подразумѣваемый выводъ.*

Въ двухъ вышеприведенныхъ примѣрахъ, изъ основанія вытекаетъ выводъ прямо противоположный тому, который выраженъ въ словахъ.

Но нѣтъ ли еще особаго, третьяго вида обратнаго основанія, гдѣ выводъ не противорѣчитъ прямо посылкамъ, а противорѣчитъ лишь тому, что въ нихъ подразумѣвается [168])?

Желая обратить на это вниманіе, онъ говоритъ:

89. Но вѣдь есть еще и третій видъ обратнаго основанія, которымъ опровергается подразумѣваемый выводъ.

Вѣдь (Дигнага) установилъ еще третій видъ обратнаго основанія, именно такое обратное основаніе, изъ котораго выте-

каетъ выводъ, противоположный (не тому, который выраженъ въ словахъ, а тому), который подразумѣвается (въ посылкахъ).

Два вышеприведенныя обратныя основанія доказываютъ въ дѣйствительности обратную сторону (того вывода, для доказательства котораго они приводятся, и который необходимо долженъ быть) выраженъ въ словахъ (такъ какъ иначе слушатель можетъ сдѣлать изъ посылокъ разсуждающаго заключеніе, какъ разъ противоположное его намѣренію). Третье же обратное основаніе такого рода, что оно уничтожаетъ подразумѣваемую (точку отправленія разсуждающаго), хотя она въ словахъ и не выражена, и такимъ именно образомъ доказываетъ обратную сторону вывода. Поэтому оно было названо (Дигнагой) основаніемъ уничтожающимъ подразумѣваемый выводъ [169]).

Онъ приводитъ примѣръ:

90. Напримѣръ: глаза и другіе органы чувствъ не имѣютъ самостоятельнаго бытія, потому что они суть субстанціи сложныя. Они являются, по отношенію къ человѣку, не болѣе какъ внѣшними принадлежностями. Онъ ими пользуется такъ же, какъ пользуется кроватью, стуломъ и другими вещами [170]).

Предметъ вывода выраженъ въ словахъ «глаза и другіе органы чувствъ», логическое слѣдствіе выражено въ словахъ «не имѣютъ самостоятельнаго бытія». Это значитъ, что они устраиваютъ посторонній объектъ, содѣйствуютъ назначенію (чего то постороннаго). Логическое основаніе содержится въ словахъ «потому что они суть субстанціи сложныя». Это значитъ, что они представляютъ собою собраніе (матеріальныхъ частицъ). Глаза и другіе органы чувствъ представляютъ собою тѣла сложныя изъ атомовъ, и потому называются составными. Постель, стулъ названы принадлежностями, въ томъ смыслѣ, что человѣкъ ими пользуется, какъ своими принадлежностями. Примѣръ этотъ служитъ подтвержденіемъ общей посылки, потому что изъ него видно, что понятіе сложной субстанціи находится въ связи съ понятіемъ бытія несамостоятельнаго. Такъ какъ постель, стулъ и т. п. принадлежности представляютъ собой (матеріальныя) тѣла сложныя изъ (атомовъ), и служатъ пользующемуся ими человѣку, поэтому они называются не имѣющими самостоятельнаго бытія.

Какимъ же образомъ такое логическое основаніе уничтожаетъ подразумѣваемый выводъ?

Въ отвѣтъ на это авторъ говоритъ:

91. Такъ какъ это основаніе (зависимое бытіе субстанцій сложныхъ) прямо противорѣчитъ принципу, подразумѣваемому въ этомъ разсужденіи, т. е. зависимому бытію субстанцій простыхъ, то оно является обратнымъ основаніемъ [171]).

(Авторъ говоритъ, что изъ) приведеннаго основанія вытекаетъ выводъ противоположный тому, который имѣется въ виду сдѣлать: именно зависимое бытіе субстанцій простыхъ. Несамостоятельность тѣлъ несложныхъ есть то же, что зависимый характеръ тѣлъ простыхъ. Этотъ принципъ, т. е. зависимость бытія субстанцій простыхъ, допускается въ системѣ санкья, а здѣсь мы имѣемъ его противоположность, именно зависимое бытіе субстанцій сложныхъ. Въ приведенномъ примѣрѣ имѣется въ виду доказать зависимость бытія субстанцій сложныхъ. Но приведенное въ немъ основаніе должно быть признано обратнымъ: изъ него вытекаетъ выводъ прямо противоположный, именно зависимость бытія субстанцій простыхъ [172]).

Сторонникъ системы санкья говоритъ: душа существуетъ. И когда буддистъ допытывается, почему? то онъ ссылается на вышеприведенный аргументъ, для доказательства существованія души. На основаніи его онъ доказываетъ служебное положеніе органовъ чувствъ (представляющихъ собою субстанціи сложныя), по отношенію къ душѣ, — субстанціи простой. Но такое основаніе неразрывно связано (не съ тѣмъ слѣдствіемъ, которое здѣсь приводится), а со слѣдствіемъ ему прямо противоположнымъ, (и вотъ почему): если одинъ объектъ занимаетъ служебное положеніе по отношенію къ другому, то онъ является одною (изъ причинъ) его создающихъ. А всякій объектъ, обязанный своимъ просхожденіемъ (какой-либо причинѣ), или прямо является объектомъ сложнымъ, или становится такимъ постепенно. Поэтому, если мы говоримъ, что глаза и другіе органы чувствъ не имѣютъ самостоятельнаго бытія, то мы этимъ доказываемъ, что они занимаютъ служебное положеніе по отношенію къ субстанціи сложной. (Душа, въ такомъ случаѣ, не можетъ быть субстанціей простой. Она находится въ причинной связи съ субстанціями сложными и сама должна быть субстанціей сложной. Получается выводъ прямо противоположный тому, который имѣется въ виду сдѣлать).

Этотъ видъ обратнаго основанія былъ установленъ въ сочиненіи Учителя Дигнаги, почему же ты, авторъ дополненій къ нему, не разсматриваешь его? — Онъ говоритъ:

92. Почему же здѣсь не разсмотрѣнъ и этотъ видъ?—Потому что онъ содержится въ двухъ предшествующихъ.

Онъ содержится въ тѣхъ двухъ обратныхъ основаніяхъ, о которыхъ была рѣчь раньше, изъ которыхъ вытекаетъ выводъ прямо противоположный (тому, для котораго они приводятся разсуждающимъ).

Но вѣдь изъ него не вытекаетъ вывода, прямо противоположнаго тому, который выраженъ въ словахъ, какимъ же образомъ можетъ онъ (не составляя особаго вида) содержаться въ тѣхъ двухъ видахъ, изъ которыхъ вытекаетъ выводъ прямо противоположный именно тому, который выраженъ въ словахъ?— Авторъ говоритъ:

93. Такъ какъ и это основаніе доказываетъ обратную сторону того вывода, для котораго оно приводится, то оно не отличается отъ двухъ предшествующихъ.

Основаніе [173]), противорѣчащее тому, что подразумѣвается, не отличается отъ вышеупомянутыхъ двухъ обратныхъ основаній, (въ томъ смыслѣ, что въ сущности изъ него также) вытекаетъ выводъ, прямо противоположный тому, для котораго онъ приводится. Какъ тѣ доказываютъ выводъ, прямо противоположный тому, который требуется доказать, точно такъ же и оно (доказываетъ выводъ, противоположный тому, для котораго оно приводится). То обстоятельство, что оно не противорѣчитъ выводу, который выраженъ въ словахъ, не имѣетъ существеннаго значенія. Важно то, что изъ него въ дѣйствительности вытекаетъ выводъ, прямо противоположный тому, который имѣется въ виду сдѣлать [174]). Оттого-то онъ и содержится въ первыхъ двухъ.

Но тѣ, которые полагаютъ, что выводъ всегда долженъ быть выраженъ въ словахъ, могутъ намъ сдѣлать слѣдующее возраженіе: вѣдь только то, что выражено въ словахъ, можетъ быть выводомъ. Почему же третье обратное основаніе, изъ котораго вытекаетъ выводъ не противорѣчащій тому, который выраженъ въ словахъ, а противорѣчащій лишь подразумѣваемому разсуждающимъ выводу — почему же оно не отличается отъ двухъ другихъ обрятныхъ основаній? Можно ли утверждать, что всѣ они одинаково доказываютъ выводъ, прямо противоположный тому, который имѣется въ виду сдѣлать [175]).

Авторъ отвѣчаетъ, что между ними нѣтъ существеннаго различія:

94. Потому что подразумѣваемый выводъ ничѣмъ въ сущности не отличается отъ вывода, выраженнаго въ словахъ [176]).

Вѣдь мы уже раньше доказали, что выводомъ въ силлогизмѣ можетъ быть не только то положеніе, которое прямо выражено въ словахъ, но и то, которое составляетъ точку отправленія разсуждающаго. Оно составляетъ подкладку разсужденія и потому подразумѣвается, какъ самимъ разсуждающимъ, такъ и его противникомъ. Между такимъ подразумѣваемымъ выводомъ, и тѣмъ, который выраженъ въ словахъ, нѣтъ никакой разницы. Тотъ и другой одинаково играютъ роль факта, который имѣется въ виду доказать. Это явствуетъ изъ приведеннаго выше разсужденія сторонника системы санкья. Послѣдній хочетъ доказать своему противнику буддисту существованіе духовной простой субстанціи. Это ясно изъ всего хода ихъ спора. То, что вытекаетъ изъ хода цѣлаго разсужденія, и есть выводъ. Именно его то разсуждающій и хочетъ доказать. Выраженъ ли онъ въ словахъ или нѣтъ, безразлично. По нашему опредѣленію вывода, имъ можетъ быть и мысль подразумѣваемая, а не только та, которая выражена въ словахъ. Изъ этого слѣдуетъ, что третій видъ обратнаго основанія ничѣмъ существеннымъ отъ первыхъ двухъ не отличается, и потому нѣтъ никакой необходимости выдѣлять его въ особый видъ обратнаго основанія [177]).

---

§ *13. Какое основаніе получается при невѣрности одного и сомнительности другого условія логической связи?*

Когда два свойства логическаго основанія (одновременно оказываются) ложными, то такое основаніе мы назвали обратнымъ. Если же изъ двухъ свойствъ одно будетъ ложно, а другое сомнительно, то получается основаніе неопредѣленное.

95. Если же изъ двухъ условій логической связи одно будетъ ложно, а другое сомнительно, то получается основаніе неопредѣленное.

Каково (это неопредѣленное основаніе), показано на слѣдующемъ примѣрѣ.

96. Такой-то не имѣетъ страстей, или такой-то всевѣдущъ, потому-что обладаетъ даромъ слова: здѣсь обратная связь невозможна, и прямая сомнительна.

Въ словахъ «не имѣетъ страстей» содержится одинъ выводъ, въ словѣ «всевѣдущъ» — другой. Въ словахъ «потому что онъ обладаетъ даромъ слова» — логическое основаніе. Тутъ обратная связь основанія со слѣдствіемъ (т. е. отсутствіе основанія въ объектахъ однородныхъ) невозможна. Даръ слова мы встрѣчаемъ въ себѣ самихъ, т. е. въ неоднородномъ предметѣ, такъ какъ не встрѣчаемъ въ себѣ ни отсутствія страстей, ни всевѣдѣнія. Поэтому обратная связь этихъ понятій (ихъ отсутствіе въ объектахъ неоднородныхъ) невозможна.

Почему же сомнительна прямая связь? — Онъ говоритъ:

97. Такъ какъ существа всевѣдущія и безстрастныя совершенно выходятъ изъ предѣловъ (нашего наблюденія), то мы можемъ лишь сомнѣваться въ томъ, обладаютъ ли они даромъ слова, или нѣтъ.

Однородными объектами (въ данномъ случаѣ) являются существа безстрастныя и всевѣдущія. Они лежатъ внѣ предѣловъ наблюденія, въ мірѣ сверхчувственномъ. Поэтому мы не можемъ знать, обладаютъ ли они даромъ слова, или нѣтъ. Даръ слова есть такой фактъ, о существованіи котораго мы узнаемъ изъ опыта. Поэтому мы можемъ лишь сомнѣваться въ томъ, обладаютъ ли имъ, или нѣтъ, существа безстрастныя и всевѣдущія, т. е. такія существа, которыя лежатъ за предѣлами всякаго опыта [178]). Фактъ обладанія даромъ слова не даетъ еще намъ права рѣшить, имѣемъ ли мы дѣло со всевѣдущимъ существомъ, или нѣтъ; слѣдовательно, это основаніе относится къ числу неопредѣленныхъ.

---

§ 14. Какое основаніе получается при сомнительности двухъ условій логической связи?

Теперь авторъ желаетъ показать, что если сомнѣнію подвергаются два условія логической связи, то получается основаніе неопредѣленное.

98. Когда два свойства (логическаго основанія) сомнительны, то получается основаніе неопредѣленное.

Примѣръ:

99. Живое тѣло имѣетъ душу, потому что оно обладаетъ дыханіемъ и тому подобными признаками.

«Имѣетъ душу» т. е. существуетъ совмѣстно съ душой — (въ этихъ словахъ содержится) слѣдствіе. «Тѣло» есть субъектъ вывода; «живое» — его опредѣленіе. Въ мертвомъ тѣлѣ существованіе души не допускается. (Въ словахъ «потому что оно обладаетъ дыханіемъ и тому подобными признаками») — содержится логическое основаніе, т. е. то состояніе, то качество живого тѣла, что оно имѣетъ дыханіе и другіе признаки. «Дыханіемъ» называется вдыханіе и (выдыханіе воздуха). Подъ словами «и тому подобные признаки» разумѣются такіе признаки, встрѣчающіеся у существъ дышащихъ, какъ закрываніе и открываніе глазъ и пр. Слѣдуетъ доказать, что въ (этомъ примѣрѣ) мы имѣемъ сомнительное основаніе и при томъ такое, которое слишкомъ узко (принадлежитъ исключительно одному субъекту вывода) [179]).

Существованіе логическаго признака въ субъектѣ вывода можетъ указывать на сомнительность логическаго основанія, по двумъ причинамъ: во-первыхъ, потому, что оба понятія, подвергаемыя сомнѣнію, обнимаютъ собой все, что существуетъ; и во-вторыхъ, потому, что мы не мыслимъ логическаго основанія, неразрывно связаннымъ ни съ однимъ ихъ этихъ всеобъемлющихъ понятій.

Если два (противоположныхъ) понятія не обнимаютъ собою всего сущаго, (а возможна еще и третья категорія), то они не могутъ подвергаться сомнѣнію. Дѣйствительно, когда возможна еще другая категорія, тогда логическое основаніе, существующее въ субъектѣ вывода, не въ состояніи доказать, что этотъ субъектъ не можетъ быть отдѣленъ отъ которой либо одной изъ этихъ двухъ (противоположныхъ) категорій; оттого въ этомъ случаѣ основаніе не можетъ быть сомнительнымъ [180]).

Сомнительнымъ называется такое основаніе, которое указываетъ на неопредѣленное положеніе (субъекта), посреди двухъ (противоположныхъ) качествъ. Такое основаніе, которое не въ состояніи доказать (даже такого неопредѣленнаго положенія субъекта, среди двухъ противоположныхъ понятій), есть основаніе ложное. Такое же основаніе, которое указываетъ на опредѣленное положеніе (субъекта), можетъ быть (или правильнымъ), или же обратнымъ.

Поэтому, если два (противоположныхъ) понятія обнимаютъ собою все сущее, то (признакъ ихъ) будетъ основаніемъ сомнительнымъ, — если при этомъ мы не увѣрены въ томъ, что основаніе это неразрывно связано съ однимъ изъ нихъ. (А когда мы въ этомъ увѣрены), когда мы мыслимъ основаніе обязательно существующимъ совмѣстно только съ однимъ (изъ этихъ противоположныхъ понятій), то оно можетъ быть (или вѣрнымъ), или обратнымъ [181]). Если же основаніе не связано неразрывно (съ однимъ изъ этихъ противоположныхъ понятій), то получается или 1) слишкомъ широкое неопредѣленное основаніе (которое встрѣчается и въ однородныхъ и въ неоднородныхъ случаяхъ), или 2) такое неопредѣленное основаніе, въ которомъ сомнительно его отсутствіе въ объектахъ неоднородныхъ, или 3) такое (неопредѣленное основаніе, въ которомъ) сомнительна прямая и ложна обратная связь [182]). (Наконецъ, когда сомнительны и прямая, и обратная связь), когда нѣтъ увѣренности въ существованіи основанія въ какой-либо одной изъ двухъ противоположныхъ категорій, обнимающихъ собою все сущее, то получится (какъ въ данномъ случаѣ) слишкомъ узкое неопредѣленное основаніе [183]). Поэтому, для того чтобы доказать, что въ приведенномъ примѣрѣ мы имѣемъ слишкомъ узкое и неопредѣленное основаніе, онъ указываетъ на двѣ причины, благодаря которымъ оно является неопредѣленнымъ, и говоритъ:

100. Такъ какъ внѣ обѣихъ категорій объектовъ, имѣющихъ душу и неимѣющихъ ея, другой категоріи, въ которой встрѣчались бы дыханіе и тому подобные признаки, не имѣется, — то приведенное основаніе является неопредѣленнымъ.

«Имѣющимъ душу» называется то, что существуетъ совмѣстно съ душою. «Не имѣющимъ ея» — то, въ чемъ нѣтъ души. Внѣ этихъ двухъ категорій не имѣется другой. Какой именно? — Такой, гдѣ бы дыханіе встрѣчалось какъ принадлежность реальныхъ объектовъ (извѣстныхъ намъ изъ опыта). Поэтому признакъ этотъ является сомнительнымъ основаніемъ для доказательства принадлежности къ одной изъ двухъ (вышеприведенныхъ противоположныхъ категорій).

Почему же другой категоріи не имѣется? — Онъ говоритъ:

101. Потому что существованіе души и отсутствіе ея обнимаютъ собою все сущее.

Такъ какъ присутствіе, бытіе души, и ея отсутствіе, небытіе, содержатъ въ себѣ, обнимаютъ собою все сущее, (то третьей

категоріи и не существуетъ). То, въ чемъ душа существуетъ, имѣетъ душу. Все, что отъ этого отличается, души не имѣетъ. Вотъ первая причина сомнительности (приведеннаго) основанія.

Указавъ на то, что оба противоположныя понятія (подвергаемыя сомнѣнію) обнимаютъ собою все сущее, авторъ переходитъ ко второй причинѣ (сомнительности приведеннаго основанія).

102. У насъ также нѣтъ увѣренности въ томъ, чтобы основаніе это было неразрывно связано съ принадлежностью къ одной изъ двухъ (приведенныхъ противоположныхъ категорій).

У насъ нѣтъ увѣренности въ томъ, что (основаніе наше) дѣйствительно существуетъ въ какой-либо одной изъ двухъ противоположныхъ категорій: только въ тѣхъ объектахъ, которые имѣютъ душу, или только въ тѣхъ, которые души не имѣютъ. За исключеніемъ этихъ двухъ категорій, дыханіе и другіе признаки не встрѣчаются нигдѣ, такъ какъ они являются признаками объектовъ реальныхъ (т. е. объектовъ извѣстныхъ намъ изъ опыта, а таковые объекты всѣ раздѣляются на означенныя двѣ категоріи). Поэтому мы знаемъ только то, что приведенные признаки встрѣчаются въ обѣихъ категоріяхъ, но мы не увѣрены въ томъ, что они неразрывно связаны съ которой-либо изъ нихъ отдѣльно: вотъ смыслъ (объясняемаго предложенія). Поэтому авторъ продолжаетъ:

103. Существованіе дыханія и другихъ признаковъ въ томъ, что несомнѣнно имѣетъ душу, или въ томъ, что (несомнѣнно) ея не имѣетъ, — ничѣмъ не доказано.

Фактъ существованія дыханія и тому подобныхъ признаковъ есть принадлежность реальныхъ объектовъ (извѣстныхъ намъ изъ опыта). Но мы не знаемъ, составляетъ ли онъ отличительную принадлежность тѣхъ реальныхъ объектовъ, о которыхъ съ увѣренностью утверждается, что они обладаютъ душою, или наоборотъ, тѣхъ, о которыхъ извѣстно, что они души не имѣютъ. Приведенный признакъ не извѣстенъ намъ изъ опыта, какъ составляющій исключительную принадлежность какой-либо одной изъ этихъ двухъ категорій. Вслѣдствіе отсутствія у насъ такой увѣренности, онъ и является признакомъ неопредѣленнымъ [184]).

Такимъ образомъ указаны обѣ причины, почему этотъ слишкомъ узкій признакъ является неопредѣленнымъ.

Всякій признакъ, который (относительно даннаго объекта) является или слишкомъ широкимъ, или слишкомъ узкимъ — есть признакъ неопредѣленный. Поэтому, какъ бы дѣлая заключеніе, авторъ указываетъ на то, въ какомъ отношеніи находится приводимый здѣсь признакъ къ объекту вывода [185]).

104. Не доказано ни то, что дыханіе и тому подобные признаки живого тѣла вовсе не встрѣчаются въ объектахъ, имѣющихъ душу, ни то, что они вовсе не встрѣчаются въ объектахъ, души не имѣющихъ. Поэтому, обратная связь приведеннаго основанія, ни съ одной изъ этихъ двухъ противоположныхъ категорій объектовъ, не существуетъ [186]).

(Въ словахъ «дыханіе и тому подобные признаки»), которые свойственны живому тѣлу, — заключается указаніе на наличность основанія въ объектѣ вывода. Такъ какъ мы не увѣрены въ томъ, что они вовсе не встрѣчаются въ которой-либо изъ двухъ (помянутыхъ категорій), — поэтому (приведенное основаніе) не имѣетъ обратной связи ни съ одной изъ нихъ. Вѣдь когда мы увѣрены въ томъ, что какая-либо принадлежность объектовъ реальныхъ встрѣчается только въ одной опредѣленной категоріи, изъ числа тѣхъ двухъ категорій, на которыя, въ этомъ отношеніи, распадаются всѣ реальные объекты, то (изъ этого само собой вытекаетъ), что она не встрѣчается въ другихъ. Поэтому авторъ и говоритъ: «такъ какъ не доказано, что признакъ «дыханія» не извѣстенъ намъ, какъ (таковой), который необходимо отсутствуетъ во всѣхъ объектахъ, имѣющихъ душу, или же, напротивъ, какъ таковой, который необходимо отсутствуетъ во всѣхъ объектахъ, души не имѣющихъ, то онъ не состоитъ въ обратной связи со слѣдствіемъ (изъ него выводимымъ). Несомнѣнно, что дыханіе и тому подобные признаки дѣйствительно не встрѣчаются въ нѣкоторыхъ предметахъ, какъ напримѣръ, въ горшкѣ. Но какіе это предметы, всѣ ли они не имѣютъ души, остается неизвѣстнымъ. Слѣдовательно, обратной связи (противоположенія) въ приведенныхъ примѣрахъ нѣтъ [187]).

Но если это такъ (если обратной связи нѣтъ), то быть можетъ есть несомнѣнная прямая связь? — На это онъ говоритъ:

105. Нѣтъ тутъ и прямой связи.

Дыханіе не имѣетъ прямой неразрывной связи ни съ объектами, имѣющими душу, ни съ такими, которые ея не имѣютъ. На вопросъ почему? — онъ говоритъ:

106. Потому что (неразрывная связь этого признака) ни съ одной (изъ двухъ противоположныхъ категорій) не доказана.

По той причинѣ, что (существованіе) этого признака въ одной изъ двухъ категорій, въ объектахъ имѣющихъ душу или же ея не имѣющихъ, не доказано, (потому не можетъ быть и прямой связи). Мы знаемъ, что, какъ принадлежность реальныхъ объектовъ, признакъ этотъ встрѣчается кое гдѣ въ той и въ другой категоріи. Однако (мы не мыслимъ) дыханія какъ признака исключительно свойственнаго тому, что душу имѣетъ, или тому, что души не имѣетъ. Откуда можетъ въ такомъ случаѣ взяться увѣренность въ прямой его связи (съ одной изъ этихъ категорій).

Но (тутъ возможно слѣдующее возраженіе): съ точки зрѣнія противника (буддиста) [188]) вовсе нѣтъ ничего обладающаго душою. Слѣдовательно, приводимое основаніе не можетъ имѣть ни прямой, ни обратной связи съ (несуществующею) душою. Такимъ образомъ, мы можемъ прямо отрицать, какъ прямую, такъ и обратную связь (приведеннаго основанія) съ душою, а не сомнѣваться въ томъ, что она можетъ быть существуетъ.

На это онъ говоритъ:

107. Мы не можемъ быть увѣрены также и въ отсутствіи, какъ прямой, такъ и обратной связи (приведеннаго основанія), ни съ тѣмъ что имѣетъ душу, ни съ тѣмъ, что души не имѣетъ.

Не можетъ быть увѣренности въ отсутствіи, какъ прямой, такъ и обратной связи дыханія и тому подобныхъ признаковъ, ни съ тѣмъ, что душу имѣетъ, ни съ тѣмъ, что души не имѣетъ [189]).

Онъ объясняетъ, почему не можетъ быть этой увѣренности въ отсутствіи (той и другой) связи, какъ прямой, такъ и обратной —

108. потому что увѣренность въ отсутствіи одной (связи) неразрывна (съ увѣренностью) въ существованіи другой.

Увѣренность въ отсутствіи какой-либо одной связи — прямой или обратной — неразрывно связана съ увѣренностью въ существованіи другой. Вслѣдствіе того обстоятельства, что увѣренность въ отсутствіи одной связи влечетъ за собой увѣренность въ существованіи другой, мы и не имѣемъ права просто отрицать возможность одновременно и прямой и обратной связи приведеннаго основанія съ душою, хотя бы мы и вовсе не признавали ея

существованія. Поэтому, даже и въ этомъ случаѣ мы не можемъ быть увѣрены въ отсутствіи души въ объектахъ, не обладающихъ дыханіемъ и проч. признаками [190]).

Отчего же увѣренность въ отсутствіи одной связи ведетъ непремѣнно къ увѣренности въ существованіи другой?

109. Потому что сущность прямой и обратной связи состоитъ въ томъ, что онѣ взаимно исключаютъ другъ друга. Приведенное основаніе является неопредѣленнымъ именно оттого, что какъ прямая, такъ и обратная его связь (со слѣдствіемъ) сомнительны.

Сущность прямой и обратной связи состоитъ въ томъ, что онѣ исключаютъ другъ друга. Взаимное исключеніе есть взаимное небытіе: оно представляетъ собою сущность связи прямой и обратной. Это обстоятельство и является причиной того, что (отсутствіе одной ведетъ къ увѣренности въ существованіи другой). Прямая и обратная связь относятся другъ къ другу, какъ бытіе и небытіе. Бытіе же и небытіе въ томъ и состоятъ, что представляютъ собою взаимное исключеніе другъ друга. Если при познаніи чего-либо исключается то, что ему противоположно, то (познаваемый объектъ) опредѣляется, какъ таковой, черезъ исключеніе (того, что ему противоположно). Бытіе (чего-либо) познается чрезъ исключеніе своего небытія. Поэтому (всякое) бытіе опредѣляется, какъ таковое, чрезъ исключеніе своего собственнаго небытія. Небытіе же (можетъ и не быть) соединено съ опредѣленнымъ (представленіемъ) [191]); оно является такимъ, какимъ его создаетъ наше воображеніе. Чрезъ исключеніе даже такого, (не имѣющаго опредѣленной чувственной) формы, небытія, познается (объектъ, въ его дѣйствительной) формѣ, (какъ особое) представленіе.

Если это такъ, (то понятно), что отсутствіе прямой связи равносильно существованію связи обратной (и наоборотъ), отсутствіе связи обратной равносильно существованію связи прямой. Поэтому, если мы увѣрены въ отсутствіи прямой связи, то мы (eo ipso) увѣрены въ существованіи связи обратной, и наоборотъ, если мы увѣрены въ отсутствіи связи обратной, то мы (eo ipso) увѣрены въ несомнѣнности связи прямой. Такимъ образомъ, если мы будемъ исходить изъ того положенія, что то, что имѣетъ душу, въ дѣйствительности не существуетъ (что души нѣтъ), а существуетъ лишь то, что души не имѣетъ, тогда все-таки мы не можемъ просто отрицать возможности прямой и обратной связи дыханія (съ душою). Если мы одновременно отрицаемъ и

прямую, и обратную связь двухъ фактовъ, то мы допускаемъ противорѣчіе. Вѣдь одинъ реальный фактъ не можетъ одновременно быть и не быть въ другомъ реальномъ фактѣ. Поэтому, нельзя прямо отрицать одновременно и прямую, и обратную связь дыханія съ душою, только отъ того, что вообще не допускается существованіе души. Можно лишь сомнѣваться въ томъ, и въ другомъ [192]).

Такимъ образомъ, защитникъ неразрывной связи дыханія съ душою не имѣетъ права ссылаться, въ подтвержденіе своего разсужденія, на буддійскій взглядъ, отрицающій существованіе души. Но онъ еще менѣе можетъ ссылаться на противоположный взглядъ пантеистовъ, по ученію которыхъ все существующее имѣетъ духовную сущность, а то, что ея не имѣетъ, не существуетъ. Такой взглядъ основанъ исключительно на уваженіи къ авторитету священнаго писанія. Мы же, наоборотъ, должны руководствоваться уваженіемъ лишь къ авторитету фактическихъ доказательствъ, и потому мы говоримъ, что какъ духовность, такъ и отсутствіе ея—сомнительны [193]). Слѣдовательно, какъ существованіе, такъ и отсутствіе связи между дыханіемъ и душою—сомнительны. Именно потому, что нѣтъ (такого объекта, на примѣрѣ котораго) мы могли бы убѣдиться въ присутствіи, или отсутствіи прямой или обратной связи (между дыханіемъ и душою), именно потому та и другая связь сомнительны. Но если бы былъ такой объектъ, (на примѣрѣ котораго) мы могли бы убѣдиться въ отсутствіи или только прямой, или только обратной связи, то это eo ipso повело бы насъ къ увѣренности въ существованіи противоположной связи (обратной или прямой). Тогда не было бы никакого сомнѣнія въ существованіи и прямой, и обратной связи между ними. Но такъ какъ нигдѣ мы не можемъ убѣдиться ни въ отсутствіи, ни въ существованіе (одной изъ этихъ связей), то обѣ онѣ сомнительны. Вслѣдствіе сомнительности (логическаго основанія) оно и является основаніемъ неопредѣленнымъ.

Почему же оно неопредѣленно?

110. Потому что изъ такого логическаго основанія нельзя сдѣлать ни положительнаго, ни отрицательнаго вывода [194]).

Такъ какъ основаніе, прямая и обратная связь котораго (со слѣдствіемъ) сомнительны, не можетъ вести къ несомнѣнному выводу, ни о существованіи этого слѣдствія, ни о существованіи того, что ему противоположно, то такое основаніе является неопредѣленнымъ. Дѣйствительно, когда мы сомнѣваемся въ томъ,

встрѣчается ли логическое основаніе въ объектахъ однородныхъ, и отсутствуетъ ли оно въ объектахъ неоднородныхъ, то изъ этого основанія нельзя вывести ни того слѣдствія, которое разсуждающій хочетъ изъ него вывести, ни того, что ему противоположно [195]).

Внѣ двухъ категорій объектовъ — имѣющихъ душу, и не имѣющихъ ея, — нѣтъ иной категоріи (объектовъ, гдѣ бы встрѣчались, неразрывно связанными, признакъ дыханія съ признакомъ одушевленія). Поэтому-то, на основаніи дыханія и т. п. признаковъ, можно лишь сомнѣваться въ томъ, обладаетъ или нѣтъ душою объектъ вывода, живое тѣло. Оттого-то дыханіе и является основаніемъ неопредѣленнымъ.

Объяснивъ, что логическія основанія бываютъ ошибочными въ случаѣ невѣрности или сомнительности трехъ условій (логической связи), онъ въ заключеніе говоритъ:

111. Такимъ образомъ, когда либо одно изъ свойствъ логическаго основанія, отдѣльно, либо два изъ нихъ, взятыя вмѣстѣ, или невѣрны, или сомнительны, то соотвѣтственно получаются слѣдующія ошибочныя логическія основанія: ложное, обратное и неопредѣленное.

«Такимъ образомъ», т. е. вышеуказаннымъ образомъ. Когда среди тѣхъ условій (которымъ должно удовлетворять правильное логическое основаніе), или одно, взятое въ отдѣльности, невѣрно и сомнительно, или же два, взятыхъ совмѣстно, невѣрны и сомнительны, — тогда получаются логическія основанія: ложное, обратное и неопредѣленное. «Соотвѣтственно», т. е. видъ ошибочнаго основанія опредѣляется сообразно тому, котораго изъ условій касается сомнѣніе, или которое изъ нихъ оказывается невѣрнымъ. Каждое логическое основаніе опредѣляется на основаніи невѣрности или сомнительности (тѣхъ условій логической связи), которымъ оно соотвѣтствуетъ [196]).

---

§ 15. Основаніе само себѣ противорѣчащее.

112. Кромѣ того (Дигнага) установилъ еще одно сомнительное логическое основаніе, именно основаніе правильное (и въ то же время) само себѣ противорѣчащее.

(Намъ дѣлаютъ такое возраженіе): развѣ Учитель (Дигнага) не установилъ еще одного вида сомнительнаго основанія, такъ называемаго «противорѣчиваго»? Оно неразрывно связано

съ такимъ выводомъ, который противорѣчитъ фактамъ, установленнымъ на иномъ основаніи. Или же названіе его можно объяснить и такъ: основаніе это и обратно и безошибочно (въ одно и то же время): оно обратно, потому что слѣдствіе, изъ него выводимое, прямо противоположно тому, которое установлено на иномъ основаніи, и въ то же время оно безошибочно, потому что безошибочно доказываетъ свой собственный выводъ.

Правда, Учитель разсматривалъ такое основаніе. Но я (авторъ объясняемаго сочиненія) здѣсь этого не дѣлаю. (Авторъ самъ ставитъ вопросъ), почему (онъ этого не дѣлаетъ и) отвѣчаетъ на него.

113. Почему же оно не разсматривается здѣсь? Потому что оно не относится къ области умозаключенія.

Область умозаключенія составляютъ три вида логическаго основанія, поскольку они являются установленными правильными доказательствами. Областью умозаключенія мы называемъ то, отъ чего оно происходитъ. Происходитъ же оно отъ трехъ видовъ логическаго основанія, поскольку они являются правильно установленными. Поэтому эти три вида и составляютъ область умозаключенія. Когда разсматривается только то, (что входитъ въ эту область), то основаніе «обратное и безошибочное» — невозможно.

Дѣйствительно, въ умозаключеніи идетъ рѣчь о трехъ видахъ логической связи (понятій): аналитической, причинной и отрицательной. Только тогда можно утверждать, что въ какомъ-либо данномъ случаѣ основаніе ошибочно, когда мы можемъ указать, какой именно видъ логической связи не можетъ считаться доказаннымъ соотвѣтственными фактами. Но такихъ фактовъ, которые бы одновременно доказывали и правильность и ложность извѣстнаго основанія, быть не можетъ. Оттого обратнаго и безошибочнаго, т е. противорѣчиваго основанія, какъ особаго вида ошибочнаго основанія, быть не можетъ. Какъ не относящееся къ области умозаключенія, оно нами и не разсматривается [197]).

Почему оно невозможно? — Онъ говоритъ:

114. Потому что такой (логической связи), которая была бы противоположна связи аналитической, причинной или отрицательной — при нашемъ пониманіи этихъ терминовъ — быть не можетъ [198]).

Потому что логической связи противоположной, т. е. отличающейся отъ этихъ трехъ видовъ, которые нами установлены,

быть не можетъ, оттого основаніе противорѣчивое и не разсматривается. Что нужно понимать подъ основаніемъ аналитическимъ и основаніемъ причиннымъ, было указано выше. Связь причинная основана на томъ, что всякое дѣйствіе имѣетъ свою причину. Связь аналитическая состоитъ въ томъ, что основаніе логически подчинено слѣдствію. Очевидно, что ни дѣйствіе не можетъ существовать совершенно независимо отъ своей причины, ни существенный признакъ — совершенно независимо отъ того понятія, къ существу котораго онъ относится, — а только это и могло бы создать новое логическое основаніе, отличающееся отъ помянутыхъ двухъ [199]). Равнымъ образомъ невозможно и отрицательное основаніе, отличающееся по существу отъ того, которое было нами разсмотрѣно. Сущность отрицательнаго познанія состоитъ въ невоспріятіи такого предмета, который былъ бы воспринятъ, если бы онъ существовалъ. Такъ какъ въ этомъ состоитъ сущность всякаго отрицательнаго познанія, то послѣднее ни въ какомъ случаѣ не можетъ разстаться со своею собственною сущностью, чтобы сдѣлать возможнымъ какое-нибудь иное отрицательное познаніе [200]).

Но быть можетъ существуютъ другія логическія основанія (кромѣ приведенныхъ трехъ)?

На это онъ говоритъ:

115. Иного безошибочнаго основанія нѣтъ.

Кромѣ упомянутыхъ трехъ, иного безошибочнаго основанія не существуетъ; слѣдовательно, только они и могутъ быть логическими основаніями.

Но въ какомъ же именно мѣстѣ разсматриваетъ Учитель Дигнага это неправильное логическое основаніе?

116. 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 [201]).

Это 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 раз-

смотрѣніи реальныхъ фактовъ. Учитель 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 [202]).

Но можно было бы возразить: развѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда одинъ изъ трехъ видовъ логической связи признается доказаннымъ въ какомъ-либо догматическомъ ученіи, не можетъ онъ въ то же время быть доказаннымъ и дѣйствительными доказательствами?

На это онъ говоритъ, что 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, получается такой видъ логической связи, который существуетъ только лишь въ нашемъ воображеніи и не опирается на дѣйствительныя доказательства [203]).

Но какіе же вопросы подлежатъ вѣдѣнію догматическихъ ученій?

Они имѣютъ собственный кругъ вопросовъ, подлежащихъ ихъ вѣдѣнію, — это вопросы метафизическіе. При разсмотрѣніи объектовъ сверхопытныхъ, которыхъ не можетъ касаться ни воспріятіе, ни умозаключеніе, напримѣръ, при обсужденіи самостоятельнаго бытія общихъ понятій, только тамъ и возможно умозаключеніе, опирающееся на (метафизическую) доктрину. Учитель и сказалъ, что основаніе обратное и въ то же время безошибочное касается этихъ вопросовъ [204]).

Далѣе (можно еще спросить), почему этотъ видъ ошибочнаго основанія возможенъ въ умозаключеніяхъ, встрѣчающихся (въ метафизическихъ ученіяхъ)?

На это онъ говоритъ:

117. 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 на-

учныхъ доктринъ дѣйствительно приписываютъ реальнымъ объектамъ несуществующіе признаки.

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

На это онъ говоритъ:

118. Вѣдь сама себѣ противорѣчащая логическая связь понятій невозможна въ мышленіи, обусловливающемъ цѣлесообразную дѣятельность обыкновенныхъ людей. Мышленіе это основано на связи причинной, аналитической или отрицательной, поскольку онѣ являются установленными, путемъ разсмотрѣнія реальныхъ фактовъ, надлежащимъ образомъ установленныхъ [205]).

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. Невыходящее 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 [206]).

Затѣмъ авторъ даетъ примѣръ основанія обратнаго и въ то же время безошибочнаго.

119. Вотъ примѣръ:

Если какая-либо принадлежность неразрывно связана одновременно со всѣми объектами ее имѣющими, гдѣ бы они ни находились, то она должна быть всеобъемлющей, какъ пространство.

Общее понятіе неразрывно связано одновременно со всѣми объектами, которые ему подчинены, въ какомъ бы мѣстѣ они ни находились,

(поэтому оно имѣетъ всеобъемлющее бытіе) [207]).

Здѣсь говорится о неразрывной связи общаго понятія со всѣми ему подчиненными (особями), въ какомъ бы мѣстѣ онѣ ни находились, — о той связи, которая непосредственно связы-

ваетъ (ихъ въ одно цѣлое). Такому (общему понятію) приписывается всеобъемлющее (реальное) бытіе. Эти (слова) выражаютъ тотъ фактъ, что непосредственная связь со всѣми (особями) находится въ необходимой зависимости отъ всеобъемлемости бытія (и) подчинена ей.

Тутъ (слѣдуетъ замѣтить, что приведенное умозаключеніе защищается послѣдователями философской школы вайшешиковъ). Великій Учитель Канада приписывалъ общему понятію (слѣдующія свойства): оно едино (во всѣхъ особяхъ ему подчиненныхъ), оно воспринимается чувствами, но не можетъ обладать движеніемъ, а непосредственно связывается со всѣми особями, ему подчиненными, благодаря особому отношенію ингеренціи. Ученикъ Канады, Пайлука (для объясненія этихъ свойствъ), желая доказать, что общія понятія, какъ и пространство, существуютъ вездѣ, какъ въ особяхъ, имъ подчиненныхъ, такъ и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ особей нѣтъ, привелъ настоящее доказательство. Слова «какъ пространство» — указываютъ на примѣръ, т. е. объектъ, подтверждающій общую посылку. Дѣйствительно, пространство неразрывно связано сразу со всѣми (протяженными) объектами, признакомъ которыхъ оно является, напримѣръ, съ деревьями и др. Оно также имѣетъ всеобъемлющее бытіе[208]). Въ словахъ «оно имѣетъ неразрывную связь одновременно со всѣми объектами, принадлежностью которыхъ оно является» — содержится указаніе на то, что субъектъ вывода находится въ связи съ логическимъ основаніемъ.

Авторъ хочетъ (показать), что приведенное основаніе относится къ разряду аналитическихъ, и говоритъ:

120. Если какая-либо принадлежность по существу связана съ извѣстными объектами, то изъ этого факта можно аналитически вывести заключеніе, что она должна находиться въ самомъ томъ мѣстѣ, гдѣ находятся эти объекты. Вѣдь если бы она не находилась въ самомъ томъ мѣстѣ, гдѣ находятся эти объекты, то она не могла бы наполнять собой того же пространства, которое занимаютъ послѣдніе. Поэтому, разбираемый силлогизмъ относится къ разряду аналитическихъ[209]).

Сущность общаго понятія состоитъ въ его неразрывной связи со всѣми особями, гдѣ бы онѣ не находились. Отъ этого зависитъ, изъ этой сущности выводится аналитически — что же именно? — присутствіе общаго понятія во всѣхъ мѣстахъ занимаемыхъ особями. Если что-либо по существу связано со многими объектами, то оно непремѣнно должно находиться въ тѣхъ

мѣстахъ, гдѣ находятся послѣдніе. Поэтому, общее понятіе, которое состоитъ въ неразрывной связи со всѣми особями, ему подчиненными, должно находиться въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ находятся эти особи [210]).

Но можно было бы возразить: развѣ владѣлецъ коровъ не находится въ связи съ коровами, — между тѣмъ, сущность владѣльца не состоитъ въ томъ, что онъ находится въ томъ мѣстѣ, въ которомъ находятся коровы. Какимъ же образомъ, изъ понятія неразрывной связи, мы выводимъ понятіе нахожденія въ томъ же мѣстѣ?

На это онъ говоритъ: если одинъ объектъ не существуетъ въ мѣстѣ, занимаемомъ другимъ объектомъ, то онъ не наполняетъ его самимъ собою, т. е. формой своего бытія [211]). Въ этихъ (словахъ) указано на то, что связь между общими понятіями и тѣми (особями), которыя имъ подчинены, состоитъ въ ингеренціи (перваго въ послѣднихъ) [212]). А такая связь бываетъ только между объектами, не лежащими въ разныхъ мѣстахъ. Поэтому, когда одно понятіе ингеритуетъ въ какихъ-либо (объектахъ), то оно обнимаетъ ихъ своимъ собственнымъ бытіемъ, и внѣдряетъ самого себя въ (такое) мѣсто, которое (само) получаетъ свой видъ отъ ингерирующаго въ немъ (понятія). Обнимать собою что-либо, значитъ внѣдрять свое собственное бытіе въ мѣсто, занимаемое чѣмъ (либо другимъ). Оттого это и называется ингеренціей. Поэтому, если что-либо ингеритуетъ въ объектахъ, то оно ихъ обнимаетъ своимъ бытіемъ и находится въ томъ же мѣстѣ, въ которомъ они находятся. Это значитъ вотъ что: фактъ подчиненія себѣ реальныхъ объектовъ, находящихся въ извѣстномъ мѣстѣ, неразрывно связанъ съ нахожденіемъ (подчиняющаго понятія) въ томъ же самомъ мѣстѣ. Если отсутствуетъ фактъ нахожденія въ томъ же самомъ мѣстѣ, то отсутствуетъ также и фактъ подчиненія себѣ этихъ объектовъ; слѣдовательно, въ такихъ случаяхъ не можетъ быть и отношенія ингеренціи, сущность котораго состоитъ въ подчиненіи (ихъ) себѣ. Но фактъ подчиненности послѣднихъ существуетъ, поэтому общее понятіе должно находиться въ томъ мѣстѣ, въ которомъ находятся (подчиненные ему объекты). Поэтому то мы имѣемъ здѣсь основаніе аналитическое.

Совсѣмъ обратное утверждаетъ другая школа учениковъ Канады, т. наз. школа Пайтары [213]). Чтобы указать на ея аргументацію, авторъ говоритъ:

121. Другой же силлогизмъ (касающійся того же вопроса) таковъ: то, что при наличности условій воспріемлемости, не воспринимается, отсутствуетъ на (данномъ) мѣстѣ,

какъ, напримѣръ, горшокъ, не находящійся на извѣстномъ мѣстѣ,— такъ же и общее понятіе не воспринимается нами тамъ, гдѣ отсутствуютъ подчиненныя ему особи[214]), хотя тамъ и имѣются всѣ условія воспринимаемости,

(слѣдовательно, оно тамъ не существуетъ).

Этотъ отрицательный силлогизмъ и (упомянутый выше силлогизмъ) аналитическій ведутъ къ сомнѣнію относительно одного и того же объекта, такъ какъ доказываютъ факты, взаимно другъ друга исключающіе.

«То, что поставлено въ условія воспріятія», то, что является объектомъ воспріятія, т. е. объектъ видимый, — «не воспринимается». Въ этихъ (словахъ) говорится о невоспріятіи видимаго объекта. Въ словахъ «отсутствуетъ на данномъ мѣстѣ» — говорится, что такого рода объектъ можно назвать несуществующимъ. Слѣдовательно, здѣсь указано на (тотъ фактъ), что невоспріятіе видимаго объекта есть подчиненное понятіе, а возможность говорить о немъ, какъ о не существующемъ — есть понятіе, подчиняющее его себѣ. (Въ словахъ) «какъ, напримѣръ, горшокъ, находящійся на извѣстномъ мѣстѣ» — содержится примѣръ. Чтобы указать на связь между логическимъ основаніемъ и субъектомъ вывода, онъ говоритъ: мы и не воспринимаемъ (общаго понятія тамъ, гдѣ отсутствуютъ особи). Подъ мѣстомъ, гдѣ отсутствуютъ (данныя) особи, разумѣется, какъ пространство, занимаемое другими особями, такъ и пространство, въ которомъ особи совершенно отсутствуютъ. Дѣйствительно, общее понятіе о коровѣ мы можемъ воспринимать въ любой отдѣльной коровѣ. Но мы не можемъ воспринимать его ни въ другихъ особяхъ, напримѣръ, въ лошадяхъ, ни въ пустомъ пространствѣ. Изъ этого слѣдуетъ, что въ нихъ оно не существуетъ.

Этотъ отрицательный силлогизмъ и, упомянутый выше, силлогизмъ аналитическій ведутъ (вмѣстѣ) къ сомнѣнію относительно одного и того же объекта, такъ какъ доказываютъ факты, другъ друга исключающіе. Вѣдь одинъ и тотъ же объектъ не можетъ имѣть принадлежностей взаимно другъ друга исключающихъ. Въ (нашемъ же примѣрѣ) доказывается, что (общее понятіе) должно существовать и въ постороннихъ ему особяхъ, и въ пустомъ пространствѣ. Другимъ же, отрицательнымъ силлогизмомъ, наоборотъ, доказывается, что оно въ нихъ не существуетъ. А допустить, что одинъ и тотъ же объектъ, въ одно и то же время, и въ одномъ и томъ же мѣстѣ, можетъ и быть, и не быть — нельзя, въ силу того (что бытіе чего-либо прямо) противорѣчитъ (его небытію). Такимъ образомъ, эти два силло-

гизма являются взаимно противорѣчивыми доказательствами. Ими доказывается, какъ всеобъемлющее бытіе общихъ понятій, (самое существованіе) которыхъ основывается на (догматическомъ ученіи), такъ и невозможность ихъ всеобъемлющаго бытія. Такъ какъ ученіе это признаетъ тѣсную связь общихъ понятій одновременно со всѣми (особями), въ какомъ бы мѣстѣ онѣ ни находились, а также ихъ воспринимаемость чувствами, — то (съ одной стороны), на основаніи связи ихъ со всѣми (особями), заключается о всеобъемлющемъ бытіи, (съ другой же стороны), на томъ основаніи, что они воспринимаются чувствами, о невозможности всеобъемлющаго бытія, такъ какъ они не встрѣчаются тамъ, гдѣ отсутствуютъ особи. Такимъ образомъ, самъ творецъ научной доктрины, установивъ два понятія, которыя подчинены исключающимъ другъ друга понятіямъ, и не замѣтивъ этого, создалъ возможность основанія обратно-безошибочнаго. (Въ мышленіи же, касающемся) реальныхъ объектовъ, оно не возможно.

Вотъ и все объ ошибочномъ основаніи.

---

§ 16. Неправильные примѣры.

(Переходимъ къ разсмотрѣнію неправильныхъ примѣровъ).

Тутъ намъ могутъ сдѣлать слѣдующее возраженіе. Сначала слѣдуетъ разсмотрѣть сущность примѣра, (какъ особаго члена силлогизма, а затѣмъ), въ связи съ этимъ, разсмотрѣть и неправильные примѣры, подобно тому, какъ логическія основанія сначала были разсмотрѣны самостоятельно, такъ какъ они являются членами силлогизма, а потомъ, въ связи съ ними, были разсмотрѣны и неправильныя основанія.

На это авторъ говоритъ:

122. Мы разсмотрѣли логическое основаніе въ трехъ его видахъ. Только такое основаніе приводитъ къ (правильному) познанію объекта (умозаключенія). Примѣръ не составляетъ какого-либо особаго члена въ силлогизмѣ. Поэтому мы не разсматриваемъ его сущности особо, такъ какъ значеніе его вытекаетъ (изъ опредѣленія основанія).

Мы разсмотрѣли логическое основаніе въ трехъ его видахъ. Зачѣмъ разсматривать еще и примѣръ?

Пусть такъ! (т. е. если бы мы разсматривали примѣръ, наравнѣ съ основаніемъ, то можно было бы подумать, что одного основанія въ трехъ его видахъ) недостаточно для познанія объекта (умозаключенія).

На это онъ говоритъ: только такое (логическое основаніе), т. е. то именно основаніе, сущность котораго мы разсмотрѣли, приводитъ къ познанію вывода. Поэтому, одно оно даетъ (правильное заключеніе). Только его выраженіе въ словахъ можетъ быть правильнымъ доказательствомъ. Примѣръ, на самомъ дѣлѣ, не представляетъ собою (особаго) члена въ силлогизмѣ. Вслѣдствіе того, что онъ не представляетъ собою члена силлогизма, мы и не разсматриваемъ его по существу, отдѣльно отъ логическаго основанія.

(Если же кто-нибудь поставитъ вопросъ), можетъ ли, въ такомъ случаѣ, основаніе безъ примѣра вести къ мысли о неразрывной связи (между нимъ и слѣдствіемъ, то мы отвѣтимъ): мы не утверждаемъ, что основаніе вовсе можетъ обойтись безъ примѣра. Мы говоримъ только, что примѣръ не существуетъ отдѣльно отъ основанія, примѣръ уже содержится въ каждомъ основаніи. Поэтому, смыслъ нашихъ словъ былъ тотъ, что мы не будемъ разсматривать сущность примѣра о с о б о; мы не говорили того, что (вовсе) не будемъ разсматривать его сущности.

Но если это такъ, то и слѣдовало бы опредѣлить его сущность, въ смыслѣ вспомогательнаго фактора по отношенію къ логическому основанію.

На это авторъ говоритъ: такъ какъ его значеніе вытекаетъ (изъ опредѣленія основанія, то онъ и не разсматривается по существу). Его значеніе «вытекаетъ», т. е. его назначеніе, или смыслъ ясны. (Благодаря этому обстоятельству онъ не разсматривается особо) [215]). Дѣйствительно, сущность примѣра опредѣляется для того, чтобы дать понятіе о немъ, а понятіе это мыслится нами, вытекающимъ изъ опредѣленія основанія. Изъ послѣдняго вытекаетъ значеніе примѣра, понятіе о примѣрѣ. Другими словами, тотъ видъ познанія, который мы называемъ примѣромъ, рождается одновременно съ познаніемъ основанія) [216]).

Авторъ объясняетъ, какимъ образомъ значеніе примѣра вытекаетъ (изъ опредѣленія логическаго основанія).

123. Сущность логическаго основанія вообще мы опредѣлили въ томъ смыслѣ, что оно встрѣчается только въ однородныхъ объектахъ и отсутствуетъ во всѣхъ объектахъ неоднородныхъ. Затѣмъ, въ частности, мы указали, что основаніе причинное и основаніе

аналитическое доказываются: первое — происхожденіемъ отъ причины, и второе — анализомъ соотвѣтственнаго понятія [217]). Тотъ, кто это доказалъ, долженъ былъ тѣмъ самымъ доказать (и правильность примѣровъ). Гдѣ есть дымъ, тамъ есть и огонь; нигдѣ не можетъ быть дыма безъ огня. Напримѣръ, въ домашнемъ очагѣ (мы встрѣчаемъ и дымъ и огонь), а въ другихъ противоположныхъ случаяхъ (не встрѣчаемъ ни того, ни другого). Или (возьмемъ аналитическій силлогизмъ): все, что имѣетъ причинное происхожденіе, невѣчно; причинное происхожденіе невозможно тамъ, гдѣ нѣтъ свойства невѣчности. Напримѣръ, въ горшкѣ (мы встрѣчаемъ причинное происхожденіе и невѣчность), а въ пространствѣ (нѣтъ ни того, ни другого). Вѣдь инымъ путемъ (безъ примѣровъ) нельзя показать, что основаніе встрѣчается въ однородныхъ и отсутствуетъ въ неоднородныхъ объектахъ, въ томъ именно смыслѣ, какъ нами было указано. Причинное основаніе не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ дѣйствіемъ того, (что изъ него выводится), а основаніе аналитическое — ничѣмъ инымъ, какъ понятіемъ подчиненнымъ сущности (своего слѣдствія). Когда эти факты доказаны, то доказана (и правильность) примѣровъ, потому что сущность ихъ состоитъ только въ этихъ фактахъ [218]).

Сущность логическаго основанія была опредѣлена вообще, (съ точки зрѣнія ея) общихъ признаковъ, т. е. было дано общее опредѣленіе логическаго основанія, (одинаково примѣнимое) къ основанію причинному и аналитическому, а также и къ отрицательному основанію. Но какой смыслъ имѣло указаніе на два общихъ условія (всякаго логическаго основанія): его наличность только въ однородныхъ и отсутствіе во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ? Вѣдь общій признакъ, хотя бы на него и было сдѣлано указаніе, не можетъ быть нами познанъ (независимо отъ тѣхъ частныхъ случаевъ, въ которыхъ онъ встрѣчается). Поэтому слѣдуетъ говорить о немъ лишь постольку, поскольку онъ содержится въ (подчиненныхъ ему) частныхъ случаяхъ.

Кромѣ (общаго опредѣленія логическаго основанія), оно опредѣлено еще и «въ частности»: въ частности оно можетъ выражать или происхожденіе отъ причины, или анализъ основанія [219]). (Слѣдовательно, во-первыхъ было доказано, что для того, чтобы знать основаніе), слѣдуетъ знать происхожденіе дѣйствія отъ причины: вѣдь когда мы хорошо знаемъ происхожденіе дѣйствія, мы знаемъ такъ же хорошо, что оно встрѣчается въ однородныхъ и отсутствуетъ въ неоднородныхъ объектахъ. (Во-вторыхъ) было сказано про аналитическій признакъ, что должна быть доказана

зависимость (слѣдствія) только отъ него одного, т. е. существованія основанія должно быть достаточно, чтобы изъ него уже вытекало существованіе того слѣдствія, которое въ немъ содержится: гдѣ только встрѣчается основаніе, тамъ встрѣчается и слѣдствіе. Тождество слѣдствія и основанія въ томъ и состоитъ, что первое содержится въ послѣднемъ [220]). Когда мы знаемъ существенный (аналитическій) признакъ какого-либо логическаго основанія, то мы также знаемъ, что это аналитическое основаніе встрѣчается только въ однородныхъ и отсутствуетъ во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Именно поэтому (мы и утверждаемъ, что) сущность общаго понятія можетъ быть познана лишь постольку, поскольку она содержится въ (подчиненныхъ ему) разновидностяхъ. Не иначе. Поэтому мы разсмотрѣли сущность разновидностей (логическаго основанія).

Но если это дѣйствительно такъ, то что же изъ этого слѣдуетъ?

(Изъ этого слѣдуетъ то, что всякій), кто желаетъ указать на общіе признаки логическаго основанія, долженъ это сдѣлать путемъ разсмотрѣнія его разновидностей, — такова связь мыслей въ объясняемомъ предложеніи [221]).

Въ словахъ «гдѣ есть дымъ, тамъ есть и огонь» указана неразрывная связь основанія, представляющаго собою дѣйствіе (извѣстной причины, съ этой причиной). Эта связь мыслится нами на основаніи (фактическихъ) доказательствъ, устанавливающихъ причинную зависимость (дыма отъ огня). Поэтому, слѣдуетъ указать на примѣръ: «подобно тому, какъ (это наблюдается) въ домашнемъ очагѣ». Словами «нигдѣ не можетъ быть дыма безъ огня» указано на ту же связь съ обратной стороны. На эту же связь (тотъ, кто разсматриваетъ виды логическаго основанія), долженъ указать словами «подобно другимъ (противоположнымъ) случаямъ». Онъ долженъ доказать, что отсутствіе огня неразрывно связано съ отсутствіемъ дыма; а это обстоятельство встрѣчается во всѣхъ случаяхъ, противоположныхъ домашнему очагу. (Въ словахъ) «все, что имѣетъ причинное происхожденіе, невѣчно» указано на неразрывную связь аналитическаго основанія (со своимъ слѣдствіемъ). Въ словахъ «причинное происхожденіе невозможно тамъ, гдѣ нѣтъ свойства невѣчности» указано на ту же связь съ обратной стороны. (Фактическое) доказательство, устанавливающее эту связь, должно быть показано въ сходномъ примѣрѣ. Когда прямая связь основанія со слѣдствіемъ хорошо извѣстны, слѣдуетъ (кромѣ того) показать, что при отсутствіи слѣдствія, отсутствуетъ (и основаніе). Поэтому непремѣнно должно быть указано на (оба примѣра): «подобно горшку, и подобно (т. е. въ противоположность) пространству».

Онъ (затѣмъ) объясняетъ, почему это такъ: потому что иначе нельзя доказать того, что общіе признаки логическаго основанія состоятъ въ его присутствіи въ однородныхъ и отсутствіи въ неоднородныхъ объектахъ; при томъ (въ такомъ присутствіи и отсутствіи), которыя были указаны выше, — т. е. въ абсолютной (не допускающей исключенія связи основанія со слѣдствіемъ). Она состоитъ въ томъ, что основаніе встрѣчается только въ однородныхъ и не встрѣчается во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Когда же, въ частности, указано и на сущность каждой разновидности логическаго основанія, то тѣмъ самымъ указано на такое его присутствіе и такое отсутствіе, какія были нами опредѣлены. Безъ этого нельзя опредѣлить сущность разновидностей основанія. Необходимая зависимость дѣйствія отъ своей причины составляетъ сущность одной разновидности логическаго основанія. Она не можетъ быть указана иначе, какъ черезъ разсмотрѣніе примѣровъ. Дѣйствіемъ того факта (который играетъ роль логическаго слѣдствія) является, напримѣръ, дымъ. То обстоятельство, что дымъ есть дѣйствіе огня, обусловливаетъ существованіе между ними неразрывной связи, такъ какъ дымъ необходимо зависитъ отъ огня именно потому, что онъ является его дѣйствіемъ. Точно такъ же и связь аналитическаго основанія со своимъ слѣдствіемъ, составляющая сущность другой разновидности логическаго основанія, не можетъ быть указана иначе, какъ чрезъ разсмотрѣніе примѣровъ [222]). Такъ какъ мы можемъ узнать о причинной зависимости и о тождествѣ основанія и слѣдствія на примѣрѣ домашняго очага и горшка, поэтому тотъ, кто указываетъ на (фактическое) доказательство, устанавливающее неразрывную связь (между ними), долженъ указать и на сходные примѣры.

Примѣръ же отрицательный приводится для того, чтобы показать, что разъ мы признали (въ данномъ основаніи) дѣйствіе (той причины, которая является) логическимъ слѣдствіемъ, то отъ отсутствія причины мы заключаемъ къ отсутствію дѣйствія. Изъ этого (ясно), что отрицательный примѣръ не долженъ непремѣнно быть реальнымъ объектомъ. Фактъ отсутствія дѣйствія при отсутствіи причины встрѣчается и въ реальныхъ и въ нереальныхъ объектахъ. Оттого мы допускаемъ (возможность) отрицательныхъ примѣровъ среди объектовъ реальныхъ и нереальныхъ [223]). Слѣдовательно, если имѣется примѣръ (только) отрицательный, то на основаніи его мы не можемъ доказать ни прямой, ни обратной связи основанія со слѣдствіемъ [224]). Такимъ образомъ, изъ разсмотрѣнія (всѣхъ трехъ) формъ логическаго основанія (ясно), что положительный примѣръ указываетъ

на (фактическое) доказательство, устанавливающее неразрывную связь основанія (со слѣдствіемъ). Отрицательный же примѣръ слѣдуетъ принимать (во вниманіе) потому, что онъ доказываетъ отсутствіе основанія тамъ, гдѣ отсутствуетъ слѣдствіе, (въ томъ случаѣ, когда) неразрывная связь установлена (съ положительной стороны).

Когда сдѣлано указаніе на (всѣ эти) факты, то тѣмъ самымъ указано и на примѣры. Когда указанъ какой-либо фактъ, который можетъ быть принятъ за доказательство, устанавливающее неразрывную связь (основанія со слѣдствіемъ), и когда указано, гдѣ кончается эта связь, тогда доказана и вѣрность примѣровъ.

Авторъ указываетъ на причину этого: потому что сущность (логическаго основанія) состоитъ только въ этихъ (фактахъ). Только это и составляетъ сущность примѣровъ: во первыхъ, то, что положительный примѣръ указываетъ на (фактическое) доказательство, устанавливающее наразрывную связь (основанія со слѣдствіемъ); (во вторыхъ) то, что отрицательный примѣръ, когда эта связь уже установлена, указываетъ на отсутствіе слѣдствія тамъ, гдѣ отсутствуетъ основаніе.

(Все) это было сказано по поводу разсмотрѣнія (трехъ) видовъ логическаго основанія. Зачѣмъ же, въ такомъ случаѣ, разсматривать еще и примѣры?

(Авторъ переходитъ къ неправильнымъ примѣрамъ:)

124. Тѣмъ же самымъ путемъ (т. е. путемъ разсмотрѣнія сущности логическаго основанія) являются устраненными также и неправильные примѣры.

Слова «тѣмъ же самымъ (путемъ)» (означаютъ слѣдующее): ошибки въ примѣрахъ, или неправильные примѣры являются указанными, путемъ указанія на сущность ихъ, сдѣланнаго при разсмотрѣніи сущности логическаго основанія.

Дѣйствительно, когда примѣръ, приводимый въ подтвержденіе раньше выраженной (общей посылки), не въ состояніи исполнить своего назначенія, то онъ является примѣромъ неправильнымъ. Эта мысль подразумѣвается въ томъ, (что было сказано при разсмотрѣніи основанія)[225]).

Авторъ указываетъ на тѣ случаи, гдѣ (въ силлогизмѣ возможны) неправильные примѣры:

125. Напримѣръ:

Слово вѣчно,
потому что оно не представляетъ собою тѣла протяженнаго,
подобно движенію,
подобно атомамъ,
подобно горшку.

Эти примѣры или не имѣютъ той принадлежности, которая составляетъ логическое слѣдствіе, или той, которая является логическимъ основаніемъ, или же не имѣютъ ни того, ни другого.

Въ вышеуказанномъ примѣрѣ, для доказательства вѣчности слова, приводится, въ качествѣ логическаго основанія, отсутствіе въ немъ протяженности. Въ качествѣ положительныхъ примѣровъ приведены: движеніе, атомы и горшокъ. Всѣ они неправильны. Мы или не встрѣчаемъ въ нихъ слѣдствія, или основанія, или того и другого вмѣстѣ. Въ движеніи нѣтъ (той принадлежности, которая играетъ роль) слѣдствія, потому что оно не вѣчно. Въ атомѣ нѣтъ основанія, потому что атомы протяженны. Протяженностью называется (опредѣленный) не всеобъемлющій объемъ тѣла. Атомы же не всеобъемлющи и имѣютъ форму тѣлъ (протяженныхъ). Послѣдователи философіи в а й ш е ш и к а считаютъ ихъ, кромѣ того, и вѣчными. Оттого нельзя сказать, чтобы имъ недоставало той принадлежности, которая играетъ роль слѣдствія. Горшку же недостаетъ ни того, ни другого. Ибо горшокъ не вѣченъ и представляетъ собою тѣло протяженное.

126. Таковы также (примѣры), въ которыхъ сомнительно присутствіе или слѣдствія, (или основанія, или же ихъ обоихъ). Напримѣръ:

1) вотъ человѣкъ, обладающій страстями,
потому что онъ говоритъ,
подобно (любому) человѣку, на улицѣ;
2) вотъ человѣкъ смертный,
потому что онъ обладаетъ страстями,
подобно (любому) человѣку, на улицѣ;
3) вотъ человѣкъ невсевѣдущій,
потому что онъ обладаетъ страстями,
подобно (любому) человѣку, на улицѣ.

«Таковы также» (т. е. неправильны также и примѣры), въ которыхъ сомнительна наличность слѣдствія и другихъ качествъ,— т. е. тѣ, въ которыхъ сомнительна наличность логическаго осно-

ванія, и тѣ, въ которыхъ сомнительны и то и другое. Примѣръ слѣдующій. Въ словахъ «обладающій страстями» заключается логическое слѣдствіе — обладаніе страстями. Въ словахъ «потому что онъ говоритъ» заключается логическое основаніе. Въ словахъ «подобно (любому) человѣку, на улицѣ» заключается примѣръ. Сомнительнымъ (въ этомъ примѣрѣ является логическое слѣдствіе, т. е. мы не можемъ знать, обладаетъ ли всякій человѣкъ, проходящій по улицѣ) страстями, (или нѣтъ).

(Во второмъ примѣрѣ) качество смертности является логическимъ слѣдствіемъ. Въ словахъ «вотъ человѣкъ» заключается субъектъ вывода. Въ словахъ «потому что онъ обладаетъ страстями» приводится логическое основаніе. Въ примѣрѣ человѣка, находящагося на улицѣ, основаніе (обладаніе страстями) сомнительно; наоборотъ, слѣдствіе—смертность—несомнѣнно.

(Въ третьемъ примѣрѣ), слѣдствіемъ является отсутствіе всевѣдѣнія. Основаніе выражено словами «потому что онъ обладаетъ страстями». И то и другое является сомнительнымъ свойствомъ по отношенію къ примѣру — человѣку находящемуся на улицѣ.

127. (Примѣры), въ которыхъ прямая связь со слѣдствіемъ или (вовсе) не существуетъ, или не (вѣрно) выражена, таковы:

1) всякій, кто говоритъ, имѣетъ страсти,
подобно такому-то человѣку, котораго мы знаемъ.

2) Слово невѣчно,
потому что оно создается (человѣкомъ),
подобно горшку.

Если, въ примѣрѣ, мы наблюдаемъ только возможность (связи) между основаніемъ и слѣдствіемъ, а не необходимую зависимость перваго отъ послѣдняго, то въ немъ нѣтъ (вовсе) прямой логической связи между ними. Примѣромъ же, въ которомъ неразрывная связь не (вѣрно) выражена, мы называемъ такой примѣръ, въ которомъ она хотя и существуетъ, но неправильно указана говорящимъ.

Примѣръ ошибки перваго рода слѣдующій. Въ словахъ «всякій, кто говоритъ» указывается на даръ слова, а въ словахъ «имѣетъ страсти» приписывается наличность страстей (всякому, кто говоритъ). Слѣдовательно, даръ слова ставится въ связь съ существованіемъ страстей. Такимъ образомъ, даръ слова долженъ необходимо зависѣть отъ существованія страстей. (Примѣръ приведенъ для указанія на ихъ неразрывную связь). Слова «подобно

такому-то человѣку, котораго мы знаемъ» (содержатъ примѣръ). Подъ человѣкомъ, котораго мы знаемъ, разумѣется человѣкъ, извѣстный или разсуждающему, или его противнику (какъ обладающій обоими вышеупомянутыми свойствами). Этимъ (примѣромъ) доказаннымъ можетъ считаться только наличность у помянутаго человѣка, какъ страстей, такъ и дара слова. Но неразрывная связь между этими свойствами не доказана. Поэтому, въ этомъ примѣрѣ прямая логическая связь (между основаніемъ и слѣдствіемъ) не существуетъ (вовсе).

(Переходимъ къ слѣдующему примѣру): «слово невѣчно», т. е. невѣчность слова является логическимъ слѣдствіемъ. Логическимъ основаніемъ является тотъ фактъ, что оно создается (человѣкомъ). Приводимый примѣръ, «горшокъ» не служитъ (достаточно яснымъ) указаніемъ на неразрывную связь (между этими двумя свойствами, такъ какъ разсуждающій не указалъ, что связь между ними должна быть всеобщей)[226]). Хотя слово тутъ похоже на горшокъ, поскольку оно создается (человѣкомъ), мы тѣмъ не менѣе не можемъ сдѣлать заключенія, что оно также на него похоже и по отсутствію въ немъ свойства вѣчности. Это значило бы дѣлать такое заключеніе, которое не оправдывается приведенными посылками[227]). Если мы знаемъ, что невѣчность представляетъ общій существенный признакъ всего того, что имѣетъ причинное происхожденіе, тогда мы можемъ на основаніи факта причиннаго происхожденія (какого-либо объекта) заключать о его невѣчности. Поэтому, разсуждающій обязанъ былъ сначала указать на то, что фактъ причиннаго происхожденія необходимо связанъ съ понятіемъ невѣчности. Онъ долженъ былъ бы сказать: все, что создается (человѣкомъ), невѣчно, и тогда уже привести примѣръ именно для доказательства необходимой всеобщей ихъ связи. Примѣръ представляетъ собою тотъ объектъ, на которомъ мы должны убѣдиться въ правильности того, что содержится въ общей посылкѣ. Такой-то примѣръ и заключалъ бы въ себѣ доказательство существованія неразрывной связи между основаніемъ и слѣдствіемъ. А въ нашемъ (силлогизмѣ) примѣръ приведенъ безъ указанія на (соотвѣтствующую) общую посылку[228]).

Такой примѣръ имѣетъ значеніе только лишь въ качествѣ аналогичнаго случая. Одной же аналогіи недостаточно для доказательства вывода.

Такимъ образомъ, значеніе примѣра заключается въ указаніи на (всеобщность) неразрывной связи (между основаніемъ и слѣдствіемъ). Въ нашемъ же (силлогизмѣ) такого примѣра не приведено. А тотъ аналогичный случай, который приведенъ,

значенія не имѣетъ. Слѣдовательно, въ этомъ ложномъ примѣрѣ, ошибка произошла по винѣ говорящаго. Дѣйствительно, говорящій долженъ тутъ сообщать свое знаніе другому, и хотя мысль его сама по себѣ не ошибочна, но онъ выразилъ ее ошибочно, и потому она все-таки ошибочна.

128. Примѣръ, въ которомъ неразрывная связь выражена обратно, таковъ:

(все) что невѣчно, имѣетъ причинное происхожденіе, (подобно горшку).

Обратнымъ примѣромъ называется такой примѣръ, въ которомъ неразрывная связь (основанія со слѣдствіемъ) выражена обратнымъ образомъ, т. е. выражена неразрывная связь не основанія со слѣдствіемъ, а наоборотъ, слѣдствія съ основаніемъ[229]). Такой примѣръ мы имѣемъ въ приведенномъ (силлогизмѣ): «все, что невѣчно, имѣетъ причинное происхожденіе, (подобно горшку)». Примѣръ долженъ былъ бы намъ показать, что понятіе причиннаго происхожденія находится въ необходимой связи съ понятіемъ невѣчности. Въ этомъ случаѣ, можно было бы заключать отъ причиннаго происхожденія (горшка) къ его невѣчности. Но въ данномъ (силлогизмѣ) указывается, наоборотъ, на то, что понятіе невѣчности находится въ необходимой связи съ понятіемъ причиннаго происхожденія, а не на то, что понятіе причиннаго происхожденія (какого-либо объекта) находится въ необходимой связи съ понятіемъ его невѣчности. Поэтому мы не можемъ заключать о невѣчности (чего-либо), на основаніи такого понятія о причинномъ происхожденіи, которое, въ данномъ случаѣ, не оказывается въ необходимой связи съ понятіемъ невѣчности. Дѣйствительно, въ словахъ «все, что невѣчно» указывается на свойство «невѣчности», а въ словахъ «имѣетъ причинное происхожденіе» оно ставится въ связь съ понятіемъ такого происхожденія. Слѣдовательно (тутъ) сказано, что невѣчность неразрывно связана съ причиннымъ происхожденіемъ, а не наоборотъ, — не сказано, что причинное происхожденіе неразрывно связано съ понятіемъ невѣчности[230]). Вѣдь, напримѣръ, мы не можемъ заключать, что происхожденіе такого то объекта зависитъ отъ воли человѣка, только потому, что онъ невѣченъ: не все то, что невѣчно, создается волею человѣка. Точно такъ же мы не могли бы заключать о невѣчности чего-либо на томъ только основаніи, что оно имѣетъ причинное происхожденіе, если бы понятіе причиннаго происхожде-

нія не находилась въ необходимой связи съ понятіемъ невѣчности. Хотя съ точки зрѣнія дѣйствительнаго положенія вещей, причинное происхожденіе и является неразрывно связаннымъ съ понятіемъ невѣчности, однако говорящій не указалъ на это. Такимъ образомъ, тутъ нѣтъ ошибки въ существѣ дѣла, но вслѣдствіе ошибки говорящаго, неправильность все-таки есть. Слѣдовательно, примѣръ можетъ содержать въ себѣ обратную неразрывную связь, вслѣдствіе ошибки говорящаго, а не вслѣдствіе ошибки по существу. Въ умозаключеніи «для другихъ» обращается вниманіе также и на ошибки выраженія.

129. Вотъ и всѣ неправильные примѣры, встрѣчающіеся въ силлогизмѣ сходства [231]).

Такимъ образомъ, мы разсмотрѣли девять ошибочныхъ примѣровъ въ силлогизмѣ сходства.

Чтобы указать также на девять ошибочныхъ примѣровъ, (возможныхъ) въ силлогизмѣ различія, онъ говоритъ:

130. Въ силлогизмѣ различія (слѣдуетъ указать, во-первыхъ, такіе неправильные отрицательные примѣры), въ которыхъ нѣтъ отсутствія или слѣдствія, или (основанія, или того и другого). Напримѣръ:

слово вѣчно,
потому что оно не представляетъ собою тѣла, имѣющаго опредѣленное протяженіе,
въ противоположность [232]) атомамъ,
движенію,
пространству.

Когда слѣдуетъ доказать вѣчность слова, и приводится, какъ основаніе, то обстоятельство, что оно не представляетъ собою тѣла, имѣющаго опредѣленное протяженіе, то отрицательный примѣръ атомовъ является неправильнымъ. Слѣдствіе въ немъ не отсутствуетъ: атомы вѣчны.

Отрицательный примѣръ движенія также является неправильнымъ. Въ немъ (встрѣчается)не отсутствуетъ основаніе, оно такъ же, какъ и слово, не представляетъ собою тѣла, имѣющаго опредѣленное протяженіе. Отрицательный примѣръ пространства является неправильнымъ, потому что въ немъ находятся (не отсутствуютъ) и основаніе и слѣдствіе: оно не имѣетъ опредѣленнаго протяженія и (считается) вѣчнымъ.

Такимъ образомъ эти примѣры неправильны, потому что отрицательнымъ примѣромъ мы называемъ такой фактъ, въ которомъ мы не встрѣчаемъ ни той принадлежности, которая является основаніемъ, ни той, которая называется слѣдствіемъ; а въ приведенныхъ фактахъ мы встрѣчаемъ или основаніе, или слѣдствіе, или и то и другое вмѣстѣ [233]).

Чтобы указать на другіе случаи (неправильности примѣровъ въ силлогизмѣ различія), онъ говоритъ:

131. Таковы также неправильные (отрицательные) примѣры, въ которыхъ сомнительно отсутствіе или слѣдствія (или основанія, или того и другого). Напримѣръ:

Капила и другіе (великіе мудрецы) не всевѣдущи и не заслуживаютъ довѣрія,
потому что въ ихъ ученіи нѣтъ самаго высшаго мѣрила знанія, которое является признакомъ всевѣдѣнія и достовѣрности.

Отрицательный примѣръ тутъ приводится такой:
кто все знаетъ и заслуживаетъ довѣрія, тотъ училъ астрономіи и т. п. наукамъ,
какъ Ришаба, Вардамана и другіе.

Противоположность приводимаго примѣра тѣмъ двумъ логическимъ слѣдствіямъ, которыя имѣется въ виду вывести, сомнительна (т. е. сомнительно отличается ли ученіе Ришабы и Вардаманы достовѣрностью и всевѣдѣніемъ).

Здѣсь указаны такіе (отрицательные примѣры), противоположность которыхъ или слѣдствію, или основанію, или тому и другому сомнительна. Сначала указывается случай, въ которомъ нѣтъ противоположенія слѣдствію. «Не всевѣдущи»—одно такое слѣдствіе; «не заслуживаютъ довѣрія», т. е. не исключается возможность съ ихъ стороны ошибки — другое. «Капила и другіе мудрецы» — субъектъ вывода. Въ словахъ «потому что въ ихъ ученіи» (нѣтъ самаго высшаго мѣрила знанія), — содержится логическое основаніе. Признакомъ всевѣдѣнія и достовѣрности служитъ высшее, т. е. особенное мѣрило знанія. Этого признака всевѣдѣнія и достовѣрности, этого высшаго мѣрила знанія нѣтъ въ ученіи тѣхъ, которые тутъ названы (Капила и другіе). Обстоятельство это и является признакомъ того, (что они не были всевѣдущи). Подъ высшимъ мѣриломъ знанія здѣсь разумѣется знаніе астрономіи. Если бы Капила и другіе дѣйствительно были всевѣдущи и всегда заслуживали бы довѣрія, то

почему же они не учили астрономіи? Но они ей не учили, отъ того они и не всевѣдущи и не заслуживаютъ (всегда) довѣрія.

Для доказательства этого факта приводится отрицательный примѣръ. Тотъ, кто всевѣдущъ, или (всегда) заслуживаетъ довѣрія, тотъ учитъ астрономіи и другимъ наукамъ, являющимся признакомъ всевѣдѣнія и безошибочности, — подобно Ришабѣ, Вардаманѣ и другимъ учителямъ секты дигамбаровъ, всевѣдущимъ и неошибающимся.

Противоположеніе приведеннаго тутъ отрицательнаго примѣра (по отношенію къ обоимъ слѣдствіямъ) — отсутствію всевѣдѣнія и отсутствію достовѣрности — сомнительно, такъ какъ человѣкъ можетъ учить астрономіи и вовсе не быть ни всевѣдущимъ, равно и не заслуживать довѣрія. Какое же тутъ противоположеніе? Какъ можетъ такое случайное и вовсе не находящееся въ необходимой связи со всевѣдѣніемъ знаніе, какъ астрономія, быть признакомъ всевѣдѣнія [234])?

132. (Отрицательный) примѣръ, противоположеніе котораго логическому основанію сомнительно, слѣдующій:

ни одинъ человѣкъ не можетъ сдѣлать такихъ изрѣченій, которыя должны быть приняты (на вѣру) брахманами, изучившими три Веды,

потому что (онъ) обладаетъ страстями.

Отрицательный примѣръ тутъ приводится такой:

тѣ люди, слова которыхъ должны быть приняты на вѣру, не имѣли страстей,

подобно Гаутамѣ и другимъ творцамъ уложеній.

Отсутствіе качества „обладанія страстями“, — представляющее собою логическое основаніе, — въ Гаутамѣ и другихъ — сомнительно.

Подъ тремя Ведами разумѣются Ригведа, Самаведа и Яджурведа. Изучившій три Веды не долженъ принимать (на вѣру) изрѣченій какого бы то ни было человѣка, — этотъ фактъ является слѣдствіемъ (которое требуется доказать). (Подъ словами «какой-нибудь человѣкъ») разумѣются мудрецъ Капила и другіе — это субъектъ вывода. Въ словахъ «потому что онъ имѣетъ страсти» заключается логическое основаніе. Для доказательства этого приводится отрицательный примѣръ. Отрицательнымъ примѣромъ называется такой примѣръ, на которомъ видно, что отсутствіе слѣдствія неразрывно связано съ отсутствіемъ основанія. Въ словахъ «тѣ люди, изрѣченія которыхъ должны быть принимаемы на вѣру» указано на отсутствіе слѣд-

ствія, а въ словахъ «они не имѣютъ страстей» имъ приписывается отсутствіе основанія (т. е. отсутствіе страстей). Гаутама и другіе, т. е. напримѣръ, Ману, были творцами уложеній. Уложеніемъ называется книга законовъ. Дѣйствительно, брахманъ, знающій три Веды, долженъ принимать (на вѣру) изрѣченія творцовъ уложеній. Послѣдніе также не имѣли и страстей. Въ словахъ «Гаутама и другіе» указывается на тотъ классъ людей, который противополагается (людямъ имѣющимъ страсти). Но противоположеніе это возбуждаетъ сомнѣніе. Хотя изрѣченія ихъ и должны быть принимаемы на вѣру знатоками священнаго писанія, однако, обладали ли они страстями, или нѣтъ, остается все-таки подъ сомнѣніемъ [285]).

133. Примѣръ, противоположеніе котораго сомнительно въ обоихъ отношеніяхъ, таковъ:

Капила и другіе (великіе мудрецы) не были лишены страстей, такъ какъ они пріобрѣтали и любили имущество.

Отрицательный примѣръ здѣсь таковъ:

тотъ, кто не имѣетъ страстей, не пріобрѣтаетъ и не любитъ имущества,

какъ напримѣръ, Ришаба и другіе.

Противоположеніе Ришабы людямъ, лишеннымъ страстей, равно и людямъ, не пріобрѣтающимъ и не имѣющимъ любви къ имуществу—сомнительно.

Авторъ тутъ переходитъ къ неправильному примѣру, противоположеніе котораго сомнительно съ обѣихъ (сторонъ, т. е. и по отношенію къ слѣдствію, и по отношенію къ основанію), и приводитъ примѣръ его. Въ словахъ «не были лишены страстей» содержится слѣдствіе—обладаніе страстями. «Капила и другіе мудрецы» — субъектъ вывода. Пріобрѣтеніемъ имущества называется первичное присвоеніе того, что получается. Любовью къ нему называется слѣдующая за пріобрѣтеньемъ жадность или зависть къ нему. Наличность обоихъ этихъ качествъ (составляетъ логическое основаніе). Капила и другіе мудрецы принимали то, что имъ давали, и не отдавали полученнаго,—изъ чего слѣдуетъ, что они обладали страстями. Для доказательства этого приводится отрицательный примѣръ, на которомъ должно быть показано, что отсутствіе слѣдствія неразрывно связано съ отсутствіемъ основанія. Въ словахъ «тотъ кто не имѣетъ страстей» указывается на отсутствіе слѣдствія. Въ словахъ «тотъ не пріобрѣтаетъ и не любитъ имущества» отсутствіе качества, составляю-

щаго логическое основаніе, ставится въ связь (съ отсутствіемъ слѣдствія). Слова «подобно тому, какъ (мы это видимъ) у Ришабы и другихъ» (содержатъ отрицательный) примѣръ. Отсутствіе въ этомъ примѣрѣ—у Ришабы и другихъ,—какъ слѣдствія, такъ и основанія, какъ страстей, такъ равно и любви къ пріобрѣтенію имущества—сомнительно. Вѣдь (утвержденіе), что Ришаба и другіе не любили и не пріобрѣтали имущества, равно и то, что они были лишены страстей, возбуждаетъ сомнѣніе. Хотя послѣдователи ихъ ученія и утверждаютъ, что они не имѣли ни страстей, ни имущества, но это во всякомъ случаѣ остается подъ сомнѣніемъ.

Переходя къ остальнымъ тремъ случаямъ, онъ говоритъ:

134. Примѣръ, въ которомъ нѣтъ противоположенія (между отсутствіемъ слѣдствія и основаніемъ), таковъ:

онъ не лишенъ страстей,
потому что обладаетъ даромъ слова.

Отрицательный примѣръ въ силлогизмѣ различія (можно выразить слѣдующимъ образомъ):

тотъ, кто лишенъ страстей, не говоритъ,
подобно куску камня.

Хотя въ кускѣ камня отсутствуютъ оба (приведенныхъ качества), тѣмъ не менѣе онъ не доказываетъ обратной между ними связи, (въ смыслѣ) взаимнаго ихъ подчиненія, (въ томъ смыслѣ, что всякій лишенный страстей не говоритъ). Поэтому, такой примѣръ (называется) лишеннымъ противоположенія.

Примѣромъ лишеннымъ противоположенія называется такой примѣръ, въ которомъ не видно противоположенія (между отсутствіемъ слѣдствія и основаніемъ). Въ словахъ «не лишенъ страстей» заключается логическое слѣдствіе, существованіе страстей. Въ словахъ «потому что онъ говоритъ» заключается логическое основаніе.

Затѣмъ указывается, какимъ образомъ должна тутъ быть выражена обратная связь между ними: тотъ, кто не обладаетъ отсутствіемъ безстрастности (т. е. тотъ, кто лишенъ страстей), тотъ не обладаетъ способностью говорить: отсутствіе слѣдствія ставится въ связь съ отсутствіемъ основанія [286]). Слѣдовательно, тутъ сказано, что отсутствіе слѣдствія подчинено отсутствію основанія.

Примѣръ выраженъ въ словахъ «подобно куску камня».

Но почему же (мы говоримъ), что въ немъ нѣтъ никакого противоположенія? (Вѣдь кусокъ камня) такой (примѣръ), въ которомъ нѣтъ ни того, ни другого свойства (ни страстей, ни дара слова).

(Правда, что ихъ въ немъ нѣтъ). Но что же изъ этого слѣдуетъ? Хотя въ кускѣ камня нѣтъ ни страстей, ни дара слова, однако онъ не указываетъ на такое противоположеніе этихъ качествъ, которое состояло бы въ ихъ взаимномъ подчиненіи. Вслѣдствіе этого и примѣръ называется не доказывающимъ противоположенія.

Онъ далѣе указываетъ, какимъ (должно бы было быть) это взаимное подчиненіе. «Все, что не имѣетъ страстей, не говоритъ», этими словами отсутствіе слѣдствія ставится въ связь съ отсутствіемъ логическаго основанія [237]). Слѣдовательно, тутъ утверждается, что отсутствіе слѣдствія необходимо зависитъ отъ отсутствія основанія. Въ этомъ состоитъ взаимное подчиненіе (т. е. подчиненіе отсутствія слѣдствія отсутствію основанія). Противоположеніе (приведеннаго примѣра, какъ основанію, такъ и слѣдствію) ошибочно, въ смыслѣ такого (взаимнаго подчиненія этихъ понятій). Назначеніе же примѣра состоитъ въ доказательствѣ факта (взаимнаго ихъ подчиненія). Поэтому приведенный примѣръ есть примѣръ неправильный, такъ какъ онъ не исполняетъ своего назначенія.

135. Примѣръ, въ которомъ противоположеніе не (хорошо) выражено, таковъ:

слово невѣчно,
потому что оно имѣетъ причинное происхожденіе,
не такъ, какъ [238]) пространство.

Авторъ указываетъ на примѣръ, въ которомъ противоположеніе не (хорошо) выражено. Въ словахъ «слово невѣчно» заключается слѣдствіе — отсутствіе вѣчности. Въ словахъ «потому что оно имѣетъ причинное происхожденіе» заключается логическое основаніе. Въ словахъ «не такъ, какъ пространство» [238]) заключается отрицательный примѣръ. Въ этомъ силлогизмѣ «для другихъ» смыслъ долженъ быть понимаемъ (такъ, какъ онъ выражается) другимъ. Смыслъ можетъ быть правильнымъ самъ по себѣ, но быть неправильно выраженъ тѣмъ, кто говоритъ [239]). Въ томъ видѣ, въ какомъ онъ выраженъ, онъ неправиленъ. За логическое основаніе (принимается) то, что выражено въ словахъ. Изъ этого видно, что въ силлогизмѣ «для другихъ» основаніе, или примѣръ могутъ быть неправильны также вслѣдствіе ошибки говорящаго.

Выводъ познается не на основаніи сходства или различія, а на основаніи неразрывной связи между логическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ. Поэтому слѣдуетъ выражать въ словахъ неразрывную связь основанія со слѣдствіемъ, въ формѣ общеутвердительныхъ и общеотрицательныхъ посылокъ. Въ противномъ случаѣ изъ основанія не будетъ вытекать (слѣдствія). Примѣръ долженъ указывать на несомнѣнность нами выясненныхъ (свойствъ) логическаго основанія. Поэтому-то примѣръ и является иллюстраціей смысла общеутвердительной и общеотрицательной посылокъ.

Но здѣсь (въ объясняемомъ примѣрѣ) не примѣнена общеотрицательная посылка. Поэтому здѣсь приведенъ отрицательный примѣръ, который долженъ имѣть доказательную силу, благодаря тому обстоятельству, что онъ не похожъ (на субъектъ вывода). Однако благодаря (одному) этому обстоятельству, онъ не можетъ имѣть доказательной силы. Доказательную силу онъ пріобрѣтаетъ только какъ объектъ, (на примѣрѣ котораго) устанавливается противоположеніе (отсутствія слѣдствія присутствію основанія). (Слѣдовательно, примѣръ) выраженъ не такъ, (какъ бы слѣдовало). Поэтому онъ является примѣромъ, въ которомъ не (хорошо) выражено противоположеніе, и который неправиленъ благодаря ошибкѣ говорящаго [240]).

136. Примѣръ, въ которомъ неразрывная связь выражена обратнымъ образомъ, таковъ: то, что не имѣетъ причиннаго происхожденія, вѣчно, (въ противоположность горшку).

Обратнымъ отрицательнымъ примѣромъ называется такой примѣръ, противоположеніе котораго выражено обратнымъ образомъ. Въ объясняемомъ предложеніи авторъ приводитъ такой (именно примѣръ).

Мы уже говорили, что необходимая зависимость основанія отъ слѣдствія должна быть выражена общеутвердительной и общеотрицательной посылкой [241]). Когда слѣдуетъ показать, что основаніе необходимо зависитъ отъ слѣдствія, тогда въ отрицательной посылкѣ слѣдуетъ показать, что слѣдствіе необходимо отсутствуетъ тамъ, гдѣ отсутствуетъ основаніе. Дѣйствительно, только такимъ образомъ можно показать необходимую зависимость основанія отъ слѣдствія. Если же мы не выражаемъ въ словахъ того факта, что отсутствіе слѣдствія необходимо зависитъ отъ отсутствія основанія, то можетъ явиться предположеніе, что и при существованіи основанія слѣдствіе отсутствуетъ. Тогда (оно не будетъ слѣд-

ствіемъ), такъ какъ мы не будемъ въ состояніи мыслить необходимой зависимости основанія отъ слѣдствія. Слѣдовательно, необходимо выразить въ словахъ тотъ фактъ, что отсутствіе логическаго слѣдствія необходимо зависитъ отъ отсутствія основанія. Когда же противоположеніе выражено обратнымъ образомъ, то (получается слѣдующее): выраженнымъ является тотъ фактъ, что отсутствіе основанія необходимо зависитъ отъ отсутствія слѣдствія, а не наоборотъ, — (не выражено того, что) отсутствіе слѣдствія зависитъ отъ отсутствія основанія [242]).

Дѣйствительно (въ примѣрѣ сказано): то, что не имѣетъ причиннаго происхожденія, вѣчно. Это предложеніе должно представлять собою превращеніе слѣдующей общей посылки: все, что имѣетъ причинное происхожденіе, невѣчно. Но при превращеніи слѣдовало поставить отрицаніе слѣдствія, т. е. вѣчность, въ зависимость отъ причиннаго происхожденія, т. е. отъ отсутствія основанія. Въ примѣрѣ же сдѣлано наоборотъ: поставлено отсутствіе основанія въ зависимость отъ отсутствія слѣдствія [243]). Изъ этого получается слѣдующій смыслъ: то, что не имѣетъ причиннаго происхожденія, непремѣнно должно быть вѣчнымъ. Такимъ образомъ выраженнымъ оказывается то, что фактъ «отсутствія причиннаго происхожденія» необходимо зависитъ (а потому и всегда связанъ) со свойствомъ «вѣчности»—т. е. съ отсутствіемъ слѣдствія, тогда какъ слѣдовало, наоборотъ, сказать, что (отсутствіе слѣдствія) свойство «вѣчности» необходимо зависитъ, (а потому и всегда связано) съ отсутствіемъ основанія, т. е. съ отсутствіемъ причиннаго происхожденія. Слѣдовательно, въ данномъ случаѣ, общеотрицательная посылка не служитъ выраженіемъ въ словахъ такого логическаго основанія, которое бы необходимо зависѣло и потому находилось бы въ неразрывной связи со слѣдствіемъ [244]).

Такимъ образомъ примѣръ съ обратно выраженной отрицательной связью является неправильнымъ, вслѣдствіе ошибки говорящаго.

Разсмотрѣвъ неправильные примѣры, авторъ указываетъ и на причины, дѣлающія ихъ неправильными.

137. Во всѣхъ этихъ неправильныхъ примѣрахъ мы не можемъ съ увѣренностью указать ни на общіе признаки (логическаго основанія) — его присутствіе только въ однородныхъ и отсутствіе во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ, — ни на признаки его разновидностей. Поэтому, само собой разумѣется, что (приведенные примѣры) слѣдуетъ считать исключенными (изъ числа правильныхъ).

Примѣры должны быть приводимы для доказательства того, что (понятіе, составляющее логическое) основаніе, подчинено

(понятію, составляющему логическое) слѣдствіе. Въ приведенныхъ же (неправильныхъ примѣрахъ) мы не можемъ съ увѣренностью найти общихъ признаковъ логическаго основанія: его присутствія только въ однородныхъ и отсутствія во всѣхъ неоднородныхъ объектахъ. Но вѣдь мы сказали, что общіе признаки логическаго основанія имѣютъ значеніе лишь постольку, поскольку они характеризуютъ каждую изъ его разновидностей [245]). Поэтому авторъ и прибавляетъ: «ни также на признаки разновидностей»; т. е., если бы можно было (посредствомъ неправильныхъ примѣровъ) указать на признаки, характеризующіе разновидности, то, можетъ быть, мы нашли бы въ нихъ и признаки, характеризующіе логическое основаніе вообще. Но посредствомъ приведенныхъ (неправильныхъ примѣровъ) нельзя указать на несомнѣнность признаковъ, составляющихъ сущность разновидностей логическаго основанія. Поэтому слѣдуетъ считать само собой вытекающимъ изъ предыдущаго, что они исключены (изъ числа примѣровъ правильныхъ).

Слѣдуетъ приводить только такіе примѣры, въ которыхъ мы дѣйствительно мыслимъ неразрывную связь между основаніемъ и слѣдствіемъ. Поэтому тѣ примѣры, которые не исполняютъ своего назначенія, которые не способны это сдѣлать, называются неправильными. Въ этомъ заключается ихъ неспособность.

---

§ 17. Опроверженіе.

Все, что было (сначала главы до сихъ поръ сказано), составляетъ разсужденіе о доказательствѣ. Переходя къ разсмотрѣнію опроверженія, авторъ объясняетъ, что̀ слѣдуетъ считать опроверженіемъ:

138. Опроверженіе есть указаніе на недостатокъ доказательствъ.

Если мы говоримъ, что какого-либо (доказательства) нѣтъ, то мы указываемъ на недостатокъ доказательствъ [246]).

Чтобы (еще болѣе) выяснить сущность опроверженія, онъ говоритъ:

139. Открыть тѣ ошибки въ логическомъ основаніи, о которыхъ было говорено выше, т. е. найти недостатокъ въ доказательствѣ (какого-нибудь положенія), значитъ опровергнуть (это положеніе), такъ какъ это мѣшаетъ противнику доказать выставляемое имъ положеніе.

Говорить, что мы находимъ (въ словахъ противника) одну изъ выше разъясненныхъ логическихъ ошибокъ—основаніе ложное, обратное, или неопредѣленное—значитъ дѣлать опроверженіе.

Но намъ могутъ возразить: указывать на недостатки, не значитъ доказывать противное, почему же это называется опроверженіемъ?

На это онъ отвѣчаетъ: оно, т. е. указаніе на недостатки, является препятствіемъ къ установленію несомнѣнности положенія, выставляемаго противникомъ. Опровергнуть можно не только путемъ доказательства противнаго, подобно обратному основанію, (изъ котораго вытекаетъ какъ разъ противоположное тому, что имѣется въ виду доказать). Но если мы поколеблемъ несомнѣнность положенія, выставляемаго противникомъ, то отсутствіе этой несомнѣнности является уже противоположеніемъ (не самому этому положенію, а его) несомнѣнности, и въ этомъ смыслѣ обратная сторона его все-таки является доказанною.

140. Кажущіяся опроверженія состоятъ изъ уклончивыхъ отвѣтовъ.

(Принято)[247]) разсматривать также кажущіяся опроверженія, такія, которыя имѣютъ видъ опроверженій (не будучи въ сущности таковыми).

Въ чемъ же состоятъ эти уклончивые отвѣты?

Слова «уклончивые отвѣты» означаютъ (возраженія), похожія по виду на (настоящія). То что лишь похоже на отвѣтъ, есть уклончивое возраженіе. Уклончивые отвѣты походятъ на настоящія возраженія, потому что стоятъ на мѣстѣ слѣдующемъ (за вопросомъ). Чтобы указать на это, т. е. на то обстоятельство, что уклончивые отвѣты похожи на настоящіе лишь потому, что стоятъ на второмъ мѣстѣ, онъ говоритъ:

141. Указаніе на несуществующую ошибку есть уклончивый отвѣтъ.

Такія слова, которыя указываютъ на несуществующую, не дѣйствительную ошибку, называются уклончивыми отвѣтами. Они уклончивы, потому что являются отвѣтами только по формѣ, по сходству (съ дѣйствительными отвѣтами)[248]).

Заключеніе.

Въ заключеніе мнѣ остается пожелать, чтобы работа моя послужила на пользу человѣчеству, потому что истолкованіе смысла нѣкотораго количества неясныхъ словъ, въ сочиненіи «Краткій учебникъ логики», доставило мнѣ наслажденіе, чистое какъ лучи луннаго свѣта, и потому что я, такимъ образомъ, на всегда занялъ почетное мѣсто въ наукѣ и религіи буддистовъ[249]).

Тутъ конецъ сочиненія «Толкованіе на краткій учебникъ логики», твореніе Учителя Дармоттары. Оно искусно заключено въ рамки 1477 шлокъ (по 16-ти слоговъ каждая)[250]).

Примѣчанія.

Примѣчанія къ отдѣлу первому.

[1]) Научному сочиненію принято въ Индіи предпосылать нѣсколько замѣчаній касательно трехъ пунктовъ: 1) содержанія, 2) цѣли и 3) связи между ними, т. е. разбирается вопросъ, насколько содержаніе является подходящимъ способомъ для достиженія постановленной цѣли. Здѣсь Дармоттара объясняетъ, что въ первомъ правилѣ сочиненія Ньяябинду прямо не говорится ни объ одномъ изъ этихъ пунктовъ отдѣльно, но упомянута лишь цѣль содержанія, а такое упоминаніе содержитъ въ себѣ косвенное указаніе и на содержаніе, и на цѣль, и на связь между ними. Иногда къ этимъ тремъ пунктамъ прибавляется четвертый, относительно лицъ, надлежащимъ образомъ квалифицированныхъ для воспріятія даннаго ученія; напримѣръ, миманса и веданта обращаются только къ людямъ высшихъ кастъ. Для буддистовъ же этотъ вопросъ не имѣлъ значенія, такъ какъ ихъ ученіе обращалось ко всему роду человѣческому. Изъ объясненія анонимнаго комментатора видно, что уже толкованіе этого перваго предложенія подало поводъ къ полемикѣ между различными комментаторами. По объясненію Винитадевы, первое правило заключаетъ въ себѣ указаніе на цѣль изученія теоріи правильнаго познанія. Дармоттара поправляетъ его и говоритъ, что здѣсь указывается на цѣль именно *содержанія* предлагаемаго сочиненія, а не на цѣль его *изученія*, такъ какъ изученіе или знаніе теоріи познанія само является цѣлью, и говорить о цѣли изученія, значитъ говорить о цѣли цѣли.

[2]) Букв. (1. 8—9) „даже составленіе слова“, подразумѣвается „тѣмъ болѣе составленіе смысла“.

[3]) Сравненіе безцѣльнаго предпріятія съ изслѣдованіемъ о зубахъ вороны составляетъ одно изъ т. наз. *nyāya* общераспространенныхъ правилъ, или пословицъ, см. у Jacob, Handful, стр. 12. Букв. (1. 9) „потому что зубы вороны не имѣютъ смысла (или цѣли)“. Ср. стр. 3. 7—8, *kākadantaparīkṣāyā niṣprayojanam abhidheyam*, изъ чего видно, что разумѣется здѣсь не безцѣльность зубовъ вороны, а безцѣльность изслѣдованія о зубахъ вороны. Ср. также *Tātp.* 1. 17.

[4]) Частица *ca*, въ началѣ этого предложенія (стр. 2. 1: *atra ca*), соотвѣтствуетъ такой же частицѣ, въ началѣ слѣдующаго предложенія *(asmiṃç ca)*, и выражаетъ противоположеніе.

[5]) Букв. (2. 6—7) „поэтому, благодаря смыслу, заключающемуся въ указаніи на цѣль (одной) части, (т. е.) содержанія, выражены и связь и т. п.“.

[6]) Букв. (2. 14) „чтобы самому сдѣлаться учителемъ тѣхъ, передъ которыми выясняется правильное познаніе“.

[7]) Букв. (3. 6—7) „поэтому, относительно ихъ пытливость (собств. сомнѣніе) умѣстна“.

[8]) Имя одного изъ главныхъ *nāga*, или змѣевидныхъ существъ, обитавшихъ въ подземномъ царствѣ. Во время большого змѣинаго жертвоприношенія, совершеннаго царемъ Janamejaya, гдѣ большинство змѣй погибли въ огнѣ, Такшака спасся, благодаря заступничеству отшельника Астика. На головѣ у него было *svastica*, т. е. особый мистическій знакъ счастливаго рока. Ср. Hemacandra Abhidhanacint, 309: *takṣakas tu lohitāṅgaḥ svastikāṅkitamastakaḥ*.

[9]) Вторичный выходъ замужъ вдовы не допускается по священнымъ законамъ брахмановъ (Manu IX, 65). Женщина, вышедшая во второй разъ замужъ (*punarbhū*) считается обезчещенной (Manu V, 161), мужъ ея не допускается къ совершенію жертвоприношеній за умершихъ (Manu III, 166), сынъ ея лишается права на наслѣдство, какъ незаконнорожденный (Manu IX, 160). См., впрочемъ, Bühler, The laws of Manu, Oxford, 1886, стр. XCIV. Приведенныя законоположенія относятся, собственно, къ послѣдователямъ брахманскихъ религій, но соблюдались и буддистами мирянами, см. Kern, Manual, стр. 69. По свидѣтельству Удаяначарьи, буддисты даже совершали брахманскія жертвоприношенія, придавая имъ лишь относительное (samvṛtta), а не существенное значеніе (см. Atmatattvaviveka, калькутск. изд., стр. 89. 5—8).

[10]) Букв. (3. 17) „равнымъ образомъ и познаніе, которое ведетъ насъ къ достиженію указаннаго (знаніемъ же) предмета, называется правильнымъ“. Подобно тому, какъ мы говоримъ, что человѣкъ сказалъ правду, если онъ сначала указываетъ на предметъ, и затѣмъ оказывается, что мы этотъ предметъ, на основаніи его словъ, дѣйствительно достигаемъ, точно также и познаніе наше состоитъ въ томъ, что оно сначала указываетъ на объектъ, т. е. даетъ намъ знать о присутствіи нѣкоего объекта передъ нами, и затѣмъ даетъ намъ этотъ объектъ, какъ представленіе, лежащее въ основаніи нашихъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, или, какъ выражается авторъ, ведетъ насъ къ достиженію объекта. Первый объектъ, какъ мы увидимъ ниже, относится къ міру истинно-сущему, объективно-реальному; второй объектъ, соотвѣтствующій нашему представленію, есть созданіе нашей мыслительной способности, результатъ ея самодѣятельности и реальнаго бытія не имѣетъ. Замѣтимъ тутъ же, что одной изъ самыхъ характерныхъ чертъ излагаемаго здѣсь ученія Дармакирти и Дармоттары состоитъ въ томъ, что первый объектъ, или объектъ истинно сущій, составляетъ внѣ-опытную подкладку нашего познанія. Самъ онъ никогда не можетъ быть познанъ, или, какъ выражаются наши авторы, не можетъ быть „достигнутъ“ познаніемъ. Познаніе наше такъ организовано, что не можетъ его достичь. Человѣкъ можетъ достичь, т. е. понять на опытѣ, только нереальные объекты, или, по выраженію Дармоттары, „не объекты“.

[11]) Въ переводѣ стр. 4. 6—12 представляютъ собою вставное объясненіе переводчика, т. к. ему казалось, что безъ объяснительныхъ словъ все это мѣсто можетъ остаться непонятнымъ. Дармоттара тутъ полемизируетъ противъ мимансаковъ, которые между познаніемъ чувственнымъ и мысленнымъ видѣли лишь логическую разницу, выражающуюся въ степени ясности представленія. Неясные образы чувственнаго познанія (*ālocanā*) противополагались ими яснымъ и раздѣльнымъ представленіямъ (*avabodha*) нашего мышленія. Дармакирти напротивъ видѣлъ между этими двумя источниками познанія генетическое (или трансцендентальное)

различіе и потому онъ говоритъ ниже (пер. стр. 4), что источникомъ познанія называется тотъ его элементъ, который самъ по себѣ еще не даетъ познанія (Erkennen), т. е. который предшествуетъ опыту. Взаимное положеніе мимансаковъ и буддистовъ въ этомъ вопросѣ представляетъ собою замѣчательную аналогію съ отношеніемъ Канта къ ученію раціоналистовъ школы Лейбница-Вольфа. Ср. между прочимъ Kant, Krit. d. r. V., A[1]. стр. 44. Подробности объ опредѣленіи правильнаго познанія въ другихъ философскихъ школахъ, и о значеніи излагаемаго здѣсь буддійскаго опредѣленія см. во 2-ой части, объ опредѣленіи правильнаго познанія.

[12]) Что подъ *pravartanam* слѣдуетъ разумѣть направленіе вниманія на объектъ познанія, какъ на объектъ возможнаго опыта, ясно изъ сравненія этого мѣста со словами Дармоттары, на стр. 5. 18. Подъ достиженіемъ же предмета разумѣется правильное усвоеніе его сознаніемъ. Предметъ порождаетъ ощущеніе, или, точнѣе, само ощущеніе есть реальный объектъ (субстратъ) познанія, а сознаніе направляетъ вниманіе на него, какъ на возможный объектъ цѣлесообразной дѣятельности, и „достигаетъ“ его т. е. конструируетъ представленіе о немъ

[13]) Букв. (3. 19) „(познаніе), надвигая человѣка на объектъ, заставляетъ достигнуть объекта“. При описаніи разныхъ познавательныхъ процессовъ, Дармоттара выражается такъ, что само познаніе является у него дѣйствующимъ лицомъ: оно указываетъ, направляетъ вниманіе, заставляетъ достигнуть объекта (*darçayati, pravartayati, prāpayati*). Безъ сомнѣнія, этотъ способъ выраженія стоитъ въ связи съ его взглядомъ на роль познанія, какъ активнаго фактора, конструирующаго свои объекты, о чемъ см. ниже (т. 18. 7; пер. стр. 28). Кромѣ активныхъ элементовъ въ познаніи, Дармоттара признаетъ существованіе и пассивнаго чувственнаго элемента, но въ данномъ мѣстѣ онъ хочетъ показать, что одни эти чувственные элементы не даютъ никакого результата, и что поэтому мы, различая ощущеніе, вниманіе и апперцепцію, или, какъ онъ выражается, указываніе, направленіе и достиженіе, не должны считать ихъ за особые стадіи, или результаты познанія, какъ объ этомъ думали мимансаки (ср. *Çlokavārt. pratyaks.* 55). Его мнѣніе, слѣдовательно, сводится къ тому что указанныя стадіи можно различать съ психологической, но не съ гносеологической точки зрѣнія.

[14]) Букв. (3. 19—20) „также и направленіе есть ничто иное (*eva*), какъ указываніе на объектъ дѣйствія“.

[15]) Выраженіе „достиженіе“ объекта познаніемъ играетъ роль техническаго термина для обозначенія факта близкаго къ тому, что называется „понятіемъ“ и „апперцепціей“. См. во 2-ой части объ опредѣленіи правильнаго познанія. Слово *adhigama* и этимологически соотвѣтствуетъ слову понятіе. Оно здѣсь также называется *prāpti*, т. е. достиженіемъ. Что же касается употребленія этого термина въ данномъ мѣстѣ, то слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что авторъ говоритъ здѣсь о первомъ достиженіи (*prathamam adhigato*, т. 4. 2) и хочетъ этимъ сказать, что первое, или элементарное чувственное познаніе есть уже апперцепція, напротивъ ощущеніе само по себѣ, или „моментъ“, не даетъ вовсе никакого результата въ познаніи. Такъ какъ такому усвоенію предмета сознаніемъ предшествуетъ направленіе на него сознательнаго вниманія, то оно соотвѣтствуетъ апперцепціи Вундта (Grundriss der Psych., 4 изд., стр. 250). Отъ понятія оно отличается тѣмъ, что въ послѣднемъ мы мыслимъ одни лишь существенные признаки объекта, что соотвѣтствуетъ сскр, *sāmā-*

nyam, и то не вполнѣ, такъ какъ послѣдній терминъ означаетъ скорѣе родовой признакъ, общее понятіе, чѣмъ понятіе вообще. Термины апперцепціи (*prāpti*) и понятія (*pratīti*) употребляются въ этомъ сочиненіи для обозначенія одного и того же факта — того единственнаго результата, къ которому приводитъ познаніе. О результатѣ познавательнаго способа, или источника познанія, см. ниже: „результатъ воспріятія“, т. 18. 3, пер. стр. 27 „о результатѣ умозаключенія“, т. 22, пер. стр. 32 и слѣд.

16) Букв. (4. 2—4) „дѣйствительно, каковымъ именно познаніемъ въ первый разъ усваивается предметъ, таковымъ именно направляется къ нему человѣкъ, и предметъ достигается. Что можетъ еще сдѣлать для этого именно предмета другое (его) познаніе? Поэтому, то познаніе, объектъ котораго усвоенъ, не есть источникъ познанія.“

Ниже мы увидимъ, что Дармоттара признаетъ только два источника познанія: чувства и мышленіе. Ни одинъ изъ нихъ, въ отдѣльности, не даетъ познанія опытнаго. Подъ источникомъ познанія разумѣется, слѣдовательно, его внѣ-опытный или трансцендентальный источникъ. Оттого оба источника познанія отличаются другъ отъ друга генетически, а не логически, о чемъ см. ниже прим. 53, 54, 74 и 115.

17) Букв. (4. 5—6) „потому что воспріятіе даетъ правильное (*pra*) указаніе на такой объектъ, въ которомъ, вслѣдъ за функціей воспріятія, создающей присутствіе объекта, слѣдуетъ воображеніе (или самостоятельная мысль: *vikalpa*) о немъ.“

18) Букв. (4. 7—8) „умозаключеніе же указываетъ намъ на объектъ нашего вниманія, создавая ясное и раздѣльное представленіе о немъ (*niścinvat*), на основанія указанія на его признакъ.“

19) Подъ достиженіемъ и здѣсь разумѣется не достиженіе фактическое, а достиженіе познаніемъ, образованіе яснаго и раздѣльнаго представленія объ объектѣ, на который направлено вниманіе (*pravṛtti*), и который можетъ быть объектомъ цѣлесообразныхъ дѣйствій,—т. е. апперцепція. Здѣсь авторъ имѣетъ въ виду показать, что онъ не признаетъ другихъ источниковъ знанія, кромѣ воспріятія и умозаключенія, и этимъ отличается отъ другихъ индійскихъ философскихъ школъ, которыя насчитывали отъ двухъ до шести такихъ самостоятельныхъ источниковъ. По мнѣнію буддистовъ, всѣ эти источники познанія, поскольку они дѣйствительно ведутъ къ правильному опытному знанію, заключаются въ первыхъ двухъ. Если же они въ нихъ не заключаются, то даютъ результаты или сомнительные или прямо ложные.

20) Знаки препинанія послѣ *nānyad viññānam* и послѣ *prāpakam*, на стр. 4 11, должны быть опущены; отрицаніе, стоящее въ началѣ предложенія, относится къ *prāpakam* и *pramāṇam*. Возможно переводить и согласно съ Питерсоновскимъ раздѣленіемъ предложеній. Тогда придется понимать въ этомъ мѣстѣ терминъ *viññānam* какъ равнозначащій термину *samyagjñānam*. Такъ повидимому понялъ это мѣсто и тибетскій переводчикъ. Букв. (4. 11—12) „Другого правильнаго познанія нѣтъ. (Познаніе) ведетъ къ достиженію (объекта), указывая на объектъ, который можетъ быть достигнутъ и вслѣдствіе того обстоятельства (*tvāt*), что оно ведетъ къ достиженію, оно есть источникъ правильнаго познанія.“

21) Букв. (4. 16—17) „также всякій, кто, не увидавъ ограничителя объекта, направится (на него) мышленіемъ, вызваннымъ его неправильнымъ логическимъ признакомъ (*aliṅgam*), долженъ будетъ указать на объектъ неопредѣленный въ отношеніи того, существуетъ ли онъ или

нѣтъ.“ Ср. съ упоминаемымъ здѣсь ограничителемъ образа ученіе Тэна объ образахъ и ихъ ограничителяхъ. („Объ умѣ и познаніи“ ч. I, кн. 2, гл. 1). По индійскому понятію, образъ, познаваемый черезъ умозаключеніе, имѣетъ точно такъ же своего ограничителя (въ среднемъ терминѣ), какъ и воспріятіе.

[22]) Т. е. не можетъ дать апперцепціи, разъ на него направлено вниманіе познающаго. По объясненію анонимнаго комментатора, эти слова содержатъ намекъ на тотъ буддійскій взглядъ, что познаніе и достовѣрность (*niçcaya*) въ сущности синонимы. Прочія философскія школы Индіи дѣлили познаніе на правильное, ложное и сомнительное (ср. *Athalye* 359). По буддійскому же взгляду, ложное и сомнительное знаніе вовсе не представляютъ собою познанія, а наоборотъ, являются отрицаніемъ знанія. Ср. ниже, въ концѣ второго отдѣла, гдѣ говорится о причинѣ сомнѣнія въ отрицательныхъ сужденіяхъ. Ср. также во 2-ой части, о буддійскомъ взглядѣ на иллюзію.

[23]) Слово *vastu* употребляется для означенія объекта, имѣющаго реальное бытіе, ср. т. 17. 3, *vastuçabdaḥ paramārthasatparyāyaḥ*. Ниже мы увидимъ, что подъ такимъ дѣйствительно существующимъ объектомъ разумѣется вовсе не такой объектъ, который былъ бы во всемъ похожъ на соотвѣтствующее ему представленіе, а только лишь непознаваемый субстратъ объекта, которому сооотвѣтствуетъ простѣйшій элементъ воспріятія — единичное ощущеніе, или, какъ буддисты его называютъ — „моментъ“. Моментомъ называется, какъ единичное ощущеніе, такъ и этотъ трансцендентальный объектъ.

[24]) Букв. (4. 21—22) „Только то, на что указано такимъ (познаніемъ), только оно и можетъ быть достигнуто (окончательно сознаніемъ)“. Тутъ еще разъ подчеркивается, что чувственное познаніе (указываніе) и окончательное воспріятіе даютъ намъ понятія только совмѣстно, — въ противоположность мнѣнію мимансаковъ, которые различали неясныя, смутныя представленія чувственнаго познанія отъ ясныхъ образовъ (*avabodha*) мышленія.

[25]) Ср. 3. 16.

[26]) Букв. (5. 1—3) „Тутъ реальный объектъ, отличающійся отъ указаннаго, обладаетъ различной формой, различнымъ пространствомъ и различнымъ временемъ. Объектъ реальный становится другимъ, вслѣдствіе смѣшенія съ качествами противуположными, а смѣшеніе съ качествами противуположными есть различіе въ пространствѣ, времени и по формѣ.“ Въ этихъ словахъ заключается намекъ на извѣстную буддійскую теорію о качествахъ (*dharma*), или опредѣленіяхъ объектовъ познанія, и ихъ субстратахъ (*dharmī*), при чемъ реальное бытіе приписывалось только послѣднимъ. Качества, или опредѣленія объектовъ, конструируются нашимъ воспроизводительнымъ воображеніемъ по поводу даннаго субстрата. Сущность этихъ качествъ состоитъ въ томъ, что они могутъ быть опредѣлены лишь путемъ взаимнаго противоположенія, о чемъ см. ниже въ экскурсѣ о законѣ противорѣчія (пер. стр. 140). Они не принадлежатъ вещамъ въ себѣ, а только ихъ явленіямъ. Всѣ принадлежности, или качества, „пусты“, какъ выражаются буддисты, т. е. не реальны, существуютъ лишь въ нашемъ представленіи; реаленъ же только субстратъ этихъ качествъ, и этотъ субстратъ, носящій у буддистовъ названіе „моментъ“, одинъ и тотъ же для всѣхъ явленій (für alle Erscheinungen einerlei, см. Kant, Kr. d. r. V. A[1]. 253). Знаменитый ведантистъ Шанкара считаетъ теорію приписыванія объ-

ектамъ качествъ, взаимно другъ друга исключающихъ, однимъ изъ основныхъ ученій буддистовъ, которому онъ противополагаетъ свое ученіе объ иллюзорности всего опытнаго познанія, ср. *Çāṁkarabhāṣya*, во введеніи, стр. 9 изданія въ серіи Анандашрамы, гдѣ важенъ и комментарій Анандагири. Возможно, что подъ *anyaj jñānam* на стр. т. 4. 19 разумѣется именно ведантскій взглядъ на познаніе. См. также *N. b. ṭ.* стр. 71—75, *Sarvadarç.*, стр. 12. 3, и интересныя сопоставленія у de la Vallée Poussin, стр. 18.

27) Т. е. свѣтъ лампы. Извѣстно, что въ древней Индіи драгоцѣнные камни замѣняли лампы: *ratnapradīpa*—a gem serving as a lamp. Вмѣсто *kumbikā* у анонимнаго комментатора имѣется *kuñjikā*. Слово *kumbikā*, помѣщенное въ текстѣ Peterson'омъ, не извѣстно, ни изъ туземныхъ, ни изъ европейскихъ словарей. Въ словарѣ Apte находимъ слово *kumbā*—an enclosure round the sacrificial ground. *Kumbikā* могло бы быть синонимомъ *vedikā*, что равно означаетъ и жертвенный алтарь и бесѣдку во дворѣ или въ саду, прилегающемъ къ дому. Такая *vedikā* служила иногда спальней и противополагалась *garbhagṛha* или *apavaraka* — спальнѣ внутри дома. Ср. употребленіе этихъ терминовъ въ *Daçakumāracarita* III (Bombay, 1889, стр. 132). Лампы изъ драгоцѣнныхъ камней, какъ принадлежность спальни, упоминаются въ *Meghadūta* 67. Переводъ на основаніи предположенія, что *kumbikā* = *vedikā* („алтарекъ", „постель"), будетъ, слѣдовательно, такой: познаніе, воспринявшее лампу (= драгоцѣнный камень) у входа въ бесѣдку, находящуюся въ саду около дома, не есть знаніе относительно лампы, находящейся въ спальнѣ (внутри дома). Тибетскій переводъ подтверждаетъ чтеніе анонимнаго комментатора.

28) букв. (5. 8) „Познаніе во снѣ, воспринимающее въ полночь объектъ, реальный во время полуденное, не есть правильный источникъ познанія (или не есть критерій, доказательство) для объекта реальнаго во время полуденное".

29) Букв. „достигнуть".

30) Букв. „достигнуть".

31) Букв. „достигаемъ". Подъ достиженіемъ предмета, какъ уже сказано, разумѣется достиженіе его нашимъ правильнымъ познаніемъ, т. е. созданіе нашимъ мышленіемъ, изъ невѣдомаго дѣйствительно существующаго объекта, той его формы, въ которой онъ нами мыслится.

32) Букв. (5. 13—14) „На это единство нужно смотрѣть, какъ на относящееся къ цѣпи моментовъ, вслѣдствіе нераздѣльности нашего сознанія (по отношенію къ нимъ)". Что *adhyavasāya*—„сознаніе", или „мышленіе"—создаетъ *prāpti*—„достиженіе объекта", или „его апперцепцію"—ясно сказано въ текстѣ, на стр. 15, 22 и 16, 2. Тутъ въ первый разъ высказана основная мысль буддійской философіи, что вещи въ себѣ извѣстны намъ только, какъ субстратъ единичнаго ощущенія—„момента", объединеніе же моментовъ въ представленіи есть результатъ субъективной дѣятельности нашего сознанія. Только такая цѣпь моментовъ „достигается", т. е. познается, апперцепируется нами.

33) Очевидно, здѣсь имѣется въ виду разница между интуитивнымъ и дискурсивнымъ способомъ мышленія, изъ которыхъ только второй допускаетъ анализъ. Относительно понятія цѣлесообразнаго дѣйствія (*arthakriyā*) см. ниже, 16. 22, и во 2-ой части, объ единичной сущности объектовъ. Изъ этого мѣста также видно, что Дармоттара считаетъ возможнымъ говорить объ ощущеніи, памяти, волѣ, чувствѣ, вни-

маніи, какъ особыхъ сторонахъ нашего сознанія, несмотря на то, что онъ раньше утверждалъ, что существуетъ только одно познаніе—апперцепція, ощущеніе же и вниманіе не могутъ, сами по себѣ, дать никакого познанія. Но раньше шла рѣчь о результатѣ познанія, съ точки зрѣнія гносеологической, здѣсь же разумѣются элементы, дающіе такой результатъ съ точки зрѣнія психологической.

34) Слово *artha* значитъ и цѣль и объектъ. Первоначальное его значеніе (въ Ригведѣ)—цѣль; отъ него образованъ глаголъ *arthayati*—стремиться. Здѣсь, наоборотъ, имя производится отъ глагола. Понятія цѣли и объекта съ точки зрѣнія Дармакирти, совпадаютъ, см. т. 17. 1—2: *arthasya prayojanasya*. Объектъ есть ничто иное, какъ объектъ возможнаго цѣлесообразнаго дѣйствія человѣка; цѣлесообразность есть существенный признакъ умственной дѣятельности, а способность подвергаться цѣлесообразной дѣятельности — существенный признакъ реальнаго объекта. Ср. ниже, объясненіе термина *arthakriyā*, стр. 16. 22 и слѣд. Въ пониманіи термина „цѣль человѣка“ (*puruṣārtha*) буддисты корреннымъ образомъ отличаются отъ всѣхъ другихъ философскихъ системъ Индіи. Тѣ понимаютъ подъ этимъ терминомъ цѣль или смыслъ человѣческой жизни, при томъ цѣль абсолютно-цѣнную. Garbe переводитъ его „the aim of soul“ (Aniruddha's Commentary, passim). Часто подъ *puruṣārtha* разумѣются четыре главныя цѣли человѣка въ жизни: *dharmārthakāmamokṣa*, изъ которыхъ послѣдняя—спасеніе души—является наивысшей и можетъ быть достигнута познаніемъ. Ср. *Vedāntapāribhāṣā* (въ началѣ). Ср. также N. D. 1, 1. 1 и V. D. 1. 1. 4. Понятія о цѣли человѣка, смыслѣ человѣческой жизни, абсолютно-цѣнной цѣли ея—усердно разрабатывались въ древней Индіи, причемъ также какъ и у современныхъ философовъ (ср. проф. Введенскій, Очерки, стр. 123) господствовало убѣжденіе, что абсолютно-цѣнная цѣль жизни должна лежать внѣ самой этой жизни. Въ нашемъ сочиненіи терминъ „цѣль человѣка“ имѣетъ совершенно другое значеніе, и анонимный комментаторъ свидѣтельствуетъ, что этимъ обстоятельствомъ подчеркивается отрицательное отношеніе буддистовъ къ цѣлямъ, лежащимъ внѣ человѣческой жизни. Говорить о такихъ цѣляхъ они очевидно считали несовмѣстимымъ съ послѣдовательнымъ критицизмомъ. У Шанкары, вѣроятно подъ вліяніемъ полемики съ буддистами, термины *artha* и *puruṣārtha* получаютъ значеніе „object of desire“ и „subservient to man“ (ср. Thibaut, *Vedāntasūtras*, Index I). Ср. на этотъ счетъ интересныя разсужденія въ *Siddhāntamuktāvali*, стр. 69—71. Какъ смотрѣлъ Дармакирти на абсолютно цѣнную цѣль человѣческой жизни, которая для него, какъ для буддиста, должна была заключаться въ достиженіи состоянія Будды—нельзя сказать на основаніи одного только Ньяябинду. Очевидно, что и для буддійскихъ философовъ точно такъ же, какъ и для Канта, былъ необходимъ переходъ отъ критической работы теоретическаго разума къ постулатамъ разума практическаго. При Буддѣ уже были учителя, которые проповѣдывали особаго рода детерминизмъ, отрицали свободу воли и обязательность нравственнаго закона (ср. Schrader, Die Philosophie zur Zeit Buddhas u. Mahaviras, стр. 36). Будда объявилъ ихъ злѣйшими врагами своего ученія. Современные буддисты такъ же считаютъ, что критическая философія является основой ихъ религіи, а нравственный идеалъ будущаго Будды — ея цѣлью.

35) Раздѣленіе цѣлесообразной дѣятельности на достиженіе, уклоненіе и равнодушное отношеніе встрѣчается въ *Nyāyabhāṣya*, ad I, 1, 3. Нашъ

авторъ подчеркиваетъ, что онъ не признаетъ дѣленія человѣческихъ дѣйствій (или объектовъ человѣческаго познанія) на три категоріи. Третьей категоріи, гдѣ объекты вовсе не являются цѣлями, ни положительными, ни отрицательными, онъ вовсе не признаетъ. Мнѣніе это имѣетъ и болѣе глубокое значеніе и считается характерной принадлежностью буддизма, о чемъ см. ниже, пер. стр. 21 и во 2-ой части, о самовосприятіи.

[36]) Въ этихъ словахъ, по объясненію анонимнаго комментатора, Дармоттара имѣетъ въ виду опровергнуть толкованіе Винитадевы. Послѣдній объяснилъ выраженіе „достиженіе цѣлей", какъ равнозначащее появленію, созданію (*niṣpatti*) объектовъ, на которые направлена дѣятельность человѣка. Такое толкованіе, по мнѣнію Дармоттары, является неправильнымъ, такъ какъ, хотя мы и не можемъ познавать иныхъ объектовъ, кромѣ тѣхъ, которые такъ или иначе способны быть объектами нашей дѣятельности (возможнаго опыта), однако познаніе не равняется созданію, ибо объекты создаются своими собственными причинами. Поэтому, достиженіе цѣли, если подъ нимъ понимать установленіе объекта (*arthasiddhi*), т. е. появленіе его въ области нашего познанія, не тождественно съ познаніемъ этого объекта. То же достиженіе, разсматриваемое субъективно, — какъ наша дѣятельность, обусловливаемая познаніемъ, называется цѣлесообразной дѣятельностью, или опытомъ. Это конечно не значитъ, чтобы объекты опыта имѣли истинное бытіе, независимо отъ нашего познанія, а значитъ только, что объекты имѣютъ свои умопостигаемыя, недоступныя опытному познанію, трансцендентальныя причины, въ такъ наз. „моментахъ"—единичныхъ ощущеніяхъ, или единичныхъ объектахъ, на необходимость существованія которыхъ указываетъ критика познанія; ср. во 2-ой части, о моментахъ.

О взглядѣ ведантистовъ на достиженіе познаніемъ объекта ср., между прочимъ, *Siddhāntamuktāvali* стр. 120: *keyam siddhiḥ, utpattir jñaptir vā.*

[37]) Слово *siddhi* значитъ и достиженіе и явленіе, или созданіе; поэтому авторъ и раздѣляетъ *siddhi* на *utpatti* и *anuṣṭhānam*. Изъ этого, между прочимъ, ясно, что слово *siddhi*, въ первой сутрѣ, нужно понимать въ смыслѣ цѣлесообразной дѣятельности человѣка въ жизни, т. е. познаніе, о которомъ идетъ рѣчь, не есть познаніе метафизическое. Совсѣмъ иное значеніе имѣютъ слова *siddhi* и *puruṣārtha* (достиженіе человѣкомъ цѣли), напр., въ *Sāṃkhyasūtra I*, 1—2, гдѣ разумѣется достиженіе человѣкомъ цѣли метэмпирической—абсолютнаго бытія. Такой же смыслъ имѣютъ эти слова въ сочиненіяхъ по ведантѣ. Буддисты же не признаютъ познаваемыхъ метэмпирическихъ цѣлей, познаваемаго абсолютнаго бытія, оттого приведенные термины и получаютъ у нихъ иной смыслъ.

По объясненію анонимнаго комментатора, нашъ авторъ такъ сильно настаиваетъ на томъ, что рѣшительно всѣ доступныя человѣку цѣли зависятъ отъ опытнаго знанія, между прочимъ и оттого, что онъ этимъ хочетъ подчеркнуть свое отрицательное отношеніе къ особому ученію, котораго придерживалось въ его время большая часть философскихъ школъ, именно, ученіе о томъ, что отъ правильнаго знанія зависитъ достиженіе человѣкомъ цѣлей, какъ въ настоящей, такъ и въ будущей жизни. Сообразно съ этимъ всѣ философскія системы обѣщали своимъ послѣдователямъ спасеніе души, какъ награду или цѣль познанія. Потому и въ большинствѣ научныхъ трактатовъ, излагающихъ ученіе этихъ школъ, въ началѣ, гдѣ говорится о предметѣ и цѣли изслѣдованія, всегда упоминается, что цѣль, достигаемая философскимъ знаніемъ, есть спасеніе

души. Вѣрный своей критической точкѣ зрѣнія, нашъ авторъ подчеркиваетъ, что ни о какомъ спасеніи души путемъ истиннаго знанія не можетъ быть и рѣчи, равно не можетъ быть и достиженія, путемъ дѣйствій въ сей жизни, цѣлей лежащихъ въ будущей жизни. Все знаніе ограничивается предѣлами возможнаго опыта, а знаніе того, что будетъ въ будущей жизни, къ этому опыту не относится. Оттого Дармоттара, въ началѣ своего сочиненія, и говоритъ, что цѣль его есть лишь изученіе теоріи познанія, другой цѣли нѣтъ. Этимъ онъ несомнѣнно подчеркиваетъ отличіе своего ученія, въ этомъ отношеніи, отъ большинства другихъ школъ.

[38]) Букв. (6. 12—13) „слово „всякій“ имѣетъ здѣсь значеніе совокупности вещей, а не совокупности способовъ“.

[39]) Букв. (6. 13—15) „поэтому смыслъ не такой: двоякое достиженіе зависитъ отъ правильнаго познанія, наоборотъ,—смыслъ такой: какое бы то ни было достиженіе, всякое, совокупность (достиженія) зависитъ отъ правильнаго познанія“. Такое неправильное толкованіе слова „всѣ“ было дано Винитадевой. По его мнѣнію, слова „достиженіе всѣхъ цѣлей зависитъ отъ правильнаго познанія“ означаютъ, что даже случайное, непредумышленное достиженіе зависитъ отъ такого познанія. Поэтому, Дармоттара толкуетъ эти слова такъ, что въ нихъ указывается на совокупность цѣлей, а не на совокупность достиженій.

[40]) Какъ уже было замѣчено, цѣль есть понятіе вполнѣ равнозначащее объекту; оба понятія и обозначаются по-скр. однимъ словомъ (*artha*). Авторъ особенно настаиваетъ на томъ, что всѣ, безъ исключенія, цѣли суть объекты, нѣтъ цѣлей, которыя бы не были объектами, и нѣтъ объектовъ, которые бы не были цѣлями. Разница между объектомъ познанія и цѣлью дѣйствія только та, что объектъ познанія есть объектъ *возможныхъ* цѣлесообразныхъ дѣйствій, объектъ *возможнаго* опыта, тогда какъ цѣлью дѣйствій называются объекты не столько возможнаго, сколько *дѣйствительнаго* опыта. Такое опытное знаніе противополагается здѣсь знанію призрачному, при чемъ очевидно имѣются въ виду индійскіе пантеисты (веданта), которые все опытное знаніе считаютъ миражемъ (*mithyājñānam*). Если все опытное знаніе призрачно, то исчезаетъ всякое различіе между правильнымъ и неправильнымъ познаніемъ, тогда правильное познаніе, въ лучшемъ случаѣ, будетъ случайно, какъ кокосовый орѣхъ упавшій случайно на голову вороны. Между тѣмъ, случайности буддисты не допускаютъ ни въ природѣ, ни въ правильномъ познаніи. Задача критики познанія, по буддійскому ученію, точно такъ же, какъ по ученію критической философіи, сводится къ объясненію и къ анализу опыта. О цѣлесообразныхъ дѣйствіяхъ см. ниже (т. 15. 22). Пословица (*nyāya*) о воронѣ и кокосовомъ орѣхѣ (*kākatālīyanyāya*) очень употребительна въ индійской литературѣ, для означенія случайности. *Kāçikāvṛtti* (V, 3, 106) объясняетъ ее слѣдующимъ образомъ: случайно ворона садится на кокосовую пальму, случайно срывается съ вѣтки орѣхъ, падаетъ на нее и убиваетъ ее, случайно прибѣгаетъ туда же человѣкъ, на котораго случайно нападаютъ разбойники и убиваютъ его. См. Jacob, A. Handful стр. 11.

[41]) Букв. (6. 16—19) „дѣйствительно, достиженіе цѣли бываетъ лишь тогда, если познаніе именно доставило указанный объектъ, а только лишь правильное познаніе заставляетъ достигнуть указанный предметъ. Ложное же (призрачное) познаніе не заставляетъ достигнуть указаннаго предмета (т. е. объекта, являющагося субстратомъ единичнаго ощущенія). Ка-

кимъ же образомъ можетъ не доставляющее (своего объекта знаніе) быть основаніемъ цѣлесообразныхъ дѣйствій? Поэтому, то знаніе, которое призрачно, не можетъ вести къ цѣлесообразнымъ дѣйствіямъ (собств. — отъ него не бываетъ достиженія цѣли)". Слова эти направлены противъ в е д а н т и с т о в ъ, которые не различали знанія призрачнаго отъ достовѣрнаго. Они считали все опытное знаніе не достовѣрнымъ, а достовѣрнымъ отождествленіе опытнаго міра съ единою духовною субстанціей, при чемъ главнымъ источникомъ для такого познанія выставлялось божественное откровеніе. Буддисты же не признавали авторитета священнаго писанія для рѣшенія вопросовъ научныхъ, и опирались въ своихъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ исключительно на анализъ опытнаго знанія. Оттого Д а р м о т т а р а и обращаетъ тутъ вниманіе своихъ читателей на то, что наука должна съ возможнымъ тщаніемъ изслѣдовать т о п о з н а н і е, о б ъ е к т и в н ы м ъ п р и з н а к о м ъ к о т о р а г о я в л я е т с я ц ѣ л е с о о б р а з н а я д ѣ я т е л ь н о с т ь в ъ о п ы т ѣ

42) Здѣсь въ текстѣ слѣдуетъ объясненіе значенія слова „*iti*" (7. 1—2): „слово „*iti*" значитъ „потому". Слова „оттого" и „потому" всегда соотвѣтствуютъ другъ другу".

43) Здѣсь въ текстѣ слѣдуетъ замѣтка грамматическаго характера (7, 3—5): „хотя предшествованіе правильнаго познанія выражено сложнымъ словомъ, при чемъ (съ грамматической стороны) слово „познаніе" имѣетъ подчиненное положеніе, но тѣмъ не менѣе его слѣдуетъ считать главнымъ, такъ какъ это знаніе должно изучаться въ настоящемъ сочиненіи; именно оттого слово „оно" (въ предложеніи: „потому оно изучается") можетъ быть отнесено только къ словамъ „правильное познаніе". При разложеніи сложнаго слова *samyagjñānapūrvam*, отъ котораго образовано *samyagjñānapūrvikā*, слово „познаніе" будетъ имѣть подчиненное положеніе *purvaṃ samyagjñānasya*, вслѣдствіе чего можетъ возникнуть сомнѣніе въ томъ, не относится ли мѣстоимѣніе *tad* слѣдующаго предложенія къ *purvam*, на что авторъ отвѣчаетъ, что его слѣдуетъ конструировать не грамматически, а по смыслу.

44) Способовъ, или источниковъ нашего познанія (*pramāṇa*), разныя философскія школы насчитывали не одинаковое количество: школа ч а р в а к а—одинъ (воспріятіе чувствами), в а й ш е ш и к и и б у д д и с т ы—два (воспріятіе и умозаключеніе) с а н к ь я и і о г а — три (предыдущіе и слово или достовѣрное свидѣтельство), н ь я я — четыре (предыдущіе и аналогію) в е д а н т а и отчасти м и м а н с а — шесть (къ предыдущимъ присоединяется отрицательное воспріятіе и неизбѣжное допущеніе — *arthāpatti*).

45) Словомъ *prakāra* обыкновенно обозначаетъ у позднѣйшихъ н а я и к о в ъ признакъ предмета, поскольку онъ является составною частью нашего понятія о немъ. Тотъ же признакъ, но объективированный, назывался *viçeṣaṇa* напримѣръ: въ понятіи „синій горшокъ" признакъ „синій" есть *prakāra* нашего понятія и *viçeṣaṇa* по отношенію къ горшку, какъ объекту. См. A t h a l y e стр. 180. и слѣд. Въ этомъ мѣстѣ однако возможно, что *prakāra* употреблено просто, какъ синонимъ *vidha*. См. также *N y ā y a k o ṣ a* (изд. 1893, *sub voce prakāra*).

46) Разницу между *vyakti*, *saṃkhyā*, *prakāra* и *vidha* почти невозможно передать ни на одномъ изъ европейскихъ языковъ. *Vyakti* противополагается *jāti* или *sāmānyam*, что значитъ не родъ, а родовой признакъ, и притомъ не всякій, а удовлетворяющій извѣстнымъ условіямъ, см. A t h a l y e, стр. 89 и слѣд. Въ этомъ мѣстѣ Д а р м о т т а р а говоритъ

о невозможности дать общее опредѣленіе, не указавъ на разновидности, входящія въ составъ этого общаго. На стр. 89. 15 и слѣд. (пер. стр. 175) онъ проводитъ ту-же мысль по поводу общаго опредѣленія примѣра въ силлогизмѣ. То же самое онъ повторяетъ ниже на стр. 21, по поводу умозаключенія. Это однако не помѣшало ему самому дать выше, на стр. 3. 15, общее опредѣленіе правильнаго познанія. Объясняется это извѣстною буддійской теоріей о невозможности опредѣленій (*anirdeçyatvaṃ sarvalakṣaṇe*), о чемъ см. во второй части, о невозможности общихъ опредѣленій.

[47]) Въ текстѣ здѣсь слѣдуетъ грамматическое объясненіе слова *pratyakṣa* (7. 15—18): „слово *pratyakṣa*, сложное изъ *prati* (къ) и *akṣa* (органъ чувства); оно образовано по правилу, по которому предлоги *ati* и т. д., имѣя глагольное значеніе *atikrānta* и т. д., образуютъ съ дополненіемъ въ винительномъ падежѣ сложное слово (которое должно бы было быть средняго рода, такъ какъ послѣдній его членъ *akṣa* средняго рода). Но послѣднее правило не примѣняется къ сложнымъ словамъ, образованнымъ съ предлогами, причастіями *prāpta* и *āpanna*, съ частицею *alam*. (Согласно этому исключенію) образовано слово *pratyakṣa*, которое можетъ быть всѣхъ родовъ, смотря по предмету, къ которому оно относится.“ Ср. *Pāṇini* II, 2, 4; 1, 24; *Siddhāntakaumudī*, 812. По такой этимологіи слово *pratyakṣa* будетъ вполнѣ соотвѣтствовать нашему слову „очевидный“, тогда какъ наше „воспріятіе“ точно соотвѣтствуетъ буддійскому „достиженіе“ (*prāpaṇam*). Анонимный комментаторъ говоритъ, что эта этимологія имѣетъ то преимущество, что объясняетъ употребленіе слова по разнымъ родамъ: „очевидная мысль“, „очевидный, т. е. наглядный горшокъ“ (*pratakṣā buddhiḥ, pratyakṣo ghaṭaḥ*). Противополагается этой этимологіи другая (*akṣam akṣaṃ prati*), по которой слово это было бы средняго рода и не могло бы измѣняться по родамъ. Послѣдняя этимологія извѣстна изъ сочиненій школы вайшешиковъ (*Praçastapāda*, стр. 186).

[48]) Букв. (7. 19—20) „а тѣмъ обстоятельствомъ, что (объектъ) подошелъ къ органу чувства, переносно означается ингерирующій въ томъ же объектѣ фактъ (*tva*) его нагляднаго появленія.“

[49]) Разумѣется тутъ воспріятіе внѣшнихъ объектовъ непосредственно внутреннимъ чувствомъ (см. ниже стр. 18).

Объ *upalakṣaṇa* см. Venis, *Siddhāntamuktāvali*, p. 70.

[50]) Изъ контекста ясно, что *karaṇasādhanena* имѣетъ здѣсь такое же значеніе, какъ *karaṇavyutpattyā*. Ср. такое же употребленіе этого термина у анонимнаго коментатора. Слово „мѣра“ по мнѣнію индійскихъ грамматиковъ можетъ имѣть два значенія: орудія измѣренія (*mīyate anena iti mānam*) или же результата измѣренія (*miyate etad iti mānam*).

[51]) Относительно роли схематизма понятій (*sārūpyam*) въ нашемъ познаніи, см. ниже примѣчаніе 127, а также ниже, стр. 18. 19 и 22. 1 и слѣд. Авторъ хочетъ, очевидно, сказать, что вторая часть сложнаго слова *anumānam* есть то же, что и *pramāṇam*. *Sārūpyam* свойственно одинаково и чувственному воспріятію (см. т. 18. 20 и слѣд.) и умозаключенію (см. т. 22).

[52]) Т. е. средняго термина. Подъ объектомъ умозаключенія (*pakṣa* или *anumeyam*) разумѣется, какъ то, что выражается подлежащимъ вывода, малый терминъ (*dharmī*), такъ и самый выводъ, т. е. сложное понятіе, въ которомъ соединены малый терминъ съ большимъ. Ср. ниже (т. 24. 17).

[53]) Слово „и“ имѣетъ значеніе въ томъ отношеніи, что 3-е правило можно было бы по скр. выразить и безъ этого союза, сложнымъ словомъ (*dvandva*). А для автора правилъ (сутръ) лаконизмъ есть первѣйшее требованіе. Не только слово, но и часть слова не должна быть употреблена, если только есть малѣйшая возможность обойтись безъ нея, и если авторъ не желаетъ выразить ею чего либо особеннаго. Поэтому рождается вопросъ, зачѣмъ поставилъ Дармакирти здѣсь союзъ „и“? Комментаторы, Винитадева и Шантибадра, видѣли въ этомъ союзѣ намекъ на то, что каждый изъ двухъ источниковъ знанія имѣетъ свой особый объектъ. Воспріятіе имѣетъ дѣло съ объектомъ реальнымъ, такъ какъ реальнымъ у буддистовъ признается единичное ощущеніе, чувственный субстратъ представленія; умозаключеніе же имѣетъ дѣло только съ понятіями. Дармоттара съ этимъ толкованіемъ не согласенъ. По его мнѣнію Дармакирти хотѣлъ подчеркнуть какъ разъ обратное, полную равноправность обоихъ источниковъ нашего познанія, въ противуположность мнѣнію всѣхъ остальныхъ школъ, которыя утверждали, что воспріятіе есть первѣйшій источникъ нашего познанія, всѣ же остальные, въ томъ числѣ и умозаключеніе, до извѣстной степени зависятъ отъ воспріятія. При буддійскомъ взглядѣ на воспріятіе и умозаключеніе, такое первенство одного изъ нихъ ничѣмъ не оправдывается. Въ воспріятіи одни чувства, безъ синтетической дѣятельности мышленія, не даютъ никакого познанія, въ умозаключеніи же (или сужденіи) мыслить мы можемъ только то, что можемъ представить себѣ въ чувственномъ воззрѣніи. Для насъ толкованіе Дармоттары важно въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ, оно лишній разъ подтверждаетъ, что подъ воспріятіемъ и умозаключеніемъ буддисты разумѣютъ два внѣ-опытныхъ, или вѣрнѣе, два трансцендентальныхъ и при этомъ генетически различныхъ источника нашего познанія, которые на опытѣ не даютъ никакого результата, независимо одинъ отъ другого, а всегда являются неразрывно связанными. Это особенно ясно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ говорится о результатѣ воспріятія (18. 3 и слѣд.) и о результатѣ умозаключенія (22. 1 и слѣд.). См. во второй части объ опредѣленіи правильнаго познанія, опредѣленіи воспріятія и схематизмѣ. Во вторыхъ, Дармоттара настаиваетъ на томъ, что и воспріятіе и умозаключеніе неразрывно связаны съ реальнымъ объектомъ (*artha*), т. е. съ бытіемъ, съ истиной. Ср. ниже *N. b. ṭ.* стр. 64. 6, весьма интересныя сужденія автора о томъ, что и слово, когда оно является источникомъ правильнаго познанія, неразрывно связано съ реальными объектами, т. е. съ бытіемъ, съ истиной.

[54]) Букв. (103. 3) „изъ нихъ воспріятіе отторгнуто отъ воображенія и не иллюзорно“. Слово „отторгнуто“ (*apoḍha* = *apeta* 8, 20) выражаетъ нѣкоторое противоположеніе чувствъ и мышленія, какъ источниковъ нашего познанія. Оно повидимому лучше выражаетъ мысль автора, чѣмъ слово „лишенный“ (*rahita*), которымъ оно замѣняется на стр. 103. 4. Мы переводимъ его словами „отличается генетически“, такъ какъ буддійскій взглядъ на чувства и мышленіе, какъ на самостоятельные источники нашего знанія, очевидно весьма близокъ къ таковому же взгляду Канта (ср., между прочимъ, Kritik d. r. V. A¹ 44—45, kl. Schrift. IV, 111—119). И подобно тому, какъ Кантъ защищалъ ученіе о генетическомъ (или трансцендентальномъ) различіи между чувственностью и мышленіемъ противъ философіи Лейбница-Вольфа, которая видѣла между ними только логическое различіе, — такъ и буддисты защищали свой взглядъ

противъ мимансаковъ, которые утверждали, что познаніе умственное отличается отъ познанія чувственнаго лишь своею ясностью. Подъ воображеніемъ здѣсь разумѣется воспроизводительное воображеніе, и притомъ то самое, какъ увидимъ ниже, безъ котораго не возможно никакое воспріятіе, никакое опытное познаніе: это апріорный синтезъ чистаго мышленія, создающій наши представленія. (Ср. совершенно такое же ученіе Канта о продуктивномъ воображеніи, Kritik d. r. V. A[1] 151—152). Такъ какъ такое воображеніе есть функція чистаго мышленія, то въ переводѣ мы помѣстили слова „отличается отъ чистаго мышленія“ для того, чтобы яснѣе указать на оба источника нашего познанія. Слово „приписываемъ“ прибавляется нами въ переводѣ оттого, что, какъ увидимъ ниже, авторъ не имѣетъ въ виду указать на сущность воспріятія, а только на его происхожденіе. См. ниже прим. 57 и во 2-ой части объ опредѣленіи воспріятія и о воспроизводительномъ воображеніи.

55). Букв. (8. 11) „слово „тутъ“, будучи употреблено въ смыслѣ мѣстнаго падежа (указательнаго мѣстоимѣнія) означаетъ выдѣленіе (чего либо одного изъ многаго другого)“.

56). Букв. (8. 13—14) „тутъ изъ совокупности (производится) отдѣленіе одной части, такъ какъ (совокупность является) понятіемъ родовымъ“. Если предпочесть чтеніе *pratyakṣatvojātyekadeçasya*, которое, повидимому, имѣлъ передъ собою анонимный комментаторъ Дармоттары, то переводить слѣдуетъ: „ . . . . выдѣленіе одной части, состоящей изъ собирательнаго (*jāti*) понятія (*tva*) воспріятій разнаго рода“. Комментаторъ объясняетъ *pratyakṣajāti* какъ, *pratyakṣāṇāṃ bahutvam* и разумѣетъ подъ этимъ четыре вида воспріятія, о которыхъ рѣчь будетъ ниже.

57). По словамъ анонимнаго комментатора, Дармоттара опровергаетъ тутъ мнѣніе Винитадевы, другого толкователя Ньяябинду. Послѣдній утверждалъ, что объясняемое здѣсь предложеніе содержитъ опредѣленіе воспріятія по существу, тогда какъ, по мнѣнію Дармоттары, оно содержитъ лишь указаніе на два его характерныхъ признака и вовсе не имѣетъ въ виду исчерпать сущность воспріятія. Сущность воспріятія состоитъ въ наглядности представленій, въ познаніи объектовъ, какъ присутствующихъ предъ чувствами (*arthasākṣātkāritva*).

58) Букв. (8. 18—19) „всякое (знаніе, о которомъ и) вы и мы хорошо (*pra*) знаемъ, что оно есть знаніе, дѣлающее наглядимымъ (нѣчто) въ объектахъ, (на него) слѣдуетъ смотрѣть, какъ на отличающееся, отторгнутое отъ воображенія (и) иллюзорности“.

59). Чит. *varṇātmakam*, какъ исправляетъ Peterson. *Saṃniveçopādhi= saṃsthānaviçeṣaḥ = mūrtiḥ* или *vyaktiḥ*. Ср. Nyāyakosa, 2-ое изд., sub voce *mūrtiḥ*. *Varṇātmakam* вѣроятно соотвѣтствуетъ *udbhūtarūpatvam* у позднѣйшихъ наяиковъ. Объектъ, для того чтобы быть воспріемлемымъ, долженъ имѣть два качества: размѣръ, или ограниченность въ пространствѣ (*mūrtatvam* или *mūrtiḥ*), и цвѣтъ, т. е. видимость для глаза (*udbhūtarūpatvam*). Эти два качества составляютъ необходимое условіе при воспріятіи посредствомъ органа зрѣнія. Мнѣнія философскихъ школъ расходятся по вопросу о томъ, поскольку онѣ составляютъ необходимое условіе при воспріятіи посредствомъ другихъ органовъ чувствъ. См. Athalye стр. 228.

60). Подъ дѣйствованіемъ и достиженіемъ здѣсь слѣдуетъ разумѣть направленіе на объектъ вниманія и достиженіе его познаніемъ, т. е. апперцепцію; ср. выше объясненіе *pravṛtti* и *prāpaṇam* (т., 3. 17—20).

61). О трехъ видахъ логическаго признака, или средняго термина, см. ниже, во 2-мъ отдѣлѣ пер. стр. 34 и слѣд.

62). Букв. (9. 11—12) „поэтому, обладающее каковымъ мѣстомъ дерево усмотрѣно, обладающее таковымъ мѣстомъ не достигнуто; обладающее же каковымъ мѣстомъ дерево достигнуто, обладающее таковымъ мѣстомъ не усмотрѣно". Это значитъ, что тѣ пространственныя опредѣленія, которыя мышленіе наше приписываетъ въ этомъ случаѣ дереву, не соотвѣтствуютъ той локализаціи въ пространствѣ, которую надлежало приписать тому дереву, тому объекту, той реальности, которая является подкладкой этого дерева, какъ его субстратъ.

63). О томъ, что умозаключеніе заключаетъ въ себѣ нѣкоторую иллюзію см. въ прим. 108.

64). Букв. (9. 15) „потому что оно оперируетъ (*pravṛttatvāt*), сознавая объектъ (*arthādhyavasāyena*) въ не-объектѣ (*anarthe*), который составляетъ его собственное представленіе (*svapratibhāse*)". Вмѣсто *adhyavasāyena* слѣдуетъ читать, *arthādhyavasāyena*, согласно съ тѣми же словами на стр. 16. 4, гдѣ также *anarthādhyavasāyena* слѣдуетъ исправить въ *arthādhyavasāyena*.

65). Въ этомъ мѣстѣ, по свидѣтельству анонимнаго комментатора, опровергается толкованіе Винитадевы, который объяснялъ слова „не заключаетъ въ себѣ иллюзіи", какъ равнозначащія словамъ „не противорѣчитъ опыту". Винитадева, какъ уже замѣчено выше, исходилъ изъ того мнѣнія, что оба признака, приписываемые здѣсь воспріятію, должны описывать его сущность и отличать его отъ умозаключенія. По мнѣнію же Дармоттары, они упомянуты лишь для того, чтобы опровергнуть ложное пониманіе воспріятія.

66) Букв. (103. 3—4) „воображеніе есть мысль о представленіи, годномъ къ сліянію съ обозначеніемъ".

67) Этимъ толкованіемъ термина „слово" имѣется въ виду указать на слѣдующій ходъ мыслей. Въ словѣ различаются двѣ стороны: звукъ, обозначающій извѣстное содержаніе, и смыслъ, обозначаемый этимъ звукомъ. Въ первомъ случаѣ, терминъ „слово" слѣдуетъ этимологически объяснять, какъ существительное, обозначающее орудіе дѣйствія (*karaṇasādham = karaṇavyutpatti*), т. е. то, *чѣмъ* что либо обозначается (*abhilāpyate anena ity abhilāpaḥ*). Во второмъ случаѣ, его слѣдуетъ объяснять, какъ именное образованіе, выражающее результатъ дѣйствія (*kāryavyutpatti*): то, *„что"* чѣмъ либо обозначается (*abhilāpyate etad ity abhilāpaḥ*). Комментаторъ Винитадева придалъ словамъ Дармакирти, въ объясняемомъ предложеніи, послѣднее значеніе. Дармоттара же не соглашается съ нимъ и утверждаетъ, что подъ словомъ, въ данномъ случаѣ, нужно разумѣть звукъ, имѣющій способность войти въ тѣсную связь съ извѣстнымъ представленіемъ, т. е. орудіе обозначенія. Онъ, слѣдовательно, понимаетъ терминъ „слово", только какъ обозначеніе (denotation), а Винитадева, кромѣ того, и какъ извѣстное содержаніе (connotation). Разногласіе это имѣетъ нѣкоторое значеніе потому, что имъ затрогивается вопросъ объ отношеніи общихъ представленій къ единичнымъ. Обозначаемая сторона, т. е. содержаніе слова, составляетъ общее представленіе, или, если и единичное, то такое, въ которомъ вниманіе обращено на общіе признаки, предметъ обозначается вмѣстѣ съ его качествами (*sāmanyādi*). „Образъ, способный слиться со словомъ", по объясненію Винитадевы, и значитъ именно—образъ, въ которомъ мыслятся общіе его признаки. По объясненію же Дармоттары, здѣсь нѣтъ необходимости, подъ словомъ, понимать обозначеніе не-

премѣнно общихъ признаковъ объекта (connotation). Какъ мы увидимъ ниже, онъ, въ извѣстномъ смыслѣ, допускаетъ, что и единичный объектъ, т. е. объектъ отдѣленный отъ всѣхъ своихъ принадлежностей, вступаетъ въ тѣсную связь со словомъ. „Вопросъ о томъ, въ какихъ отношеніяхъ стоитъ слово къ общимъ признакамъ, будетъ самъ собою ясенъ послѣ анализа того, что собственно является объектомъ каждаго изъ источниковъ нашего познанія“ (*viśayacintāyāṃ sāmānyāder viśayabhāvatvena sāmarthyāt kathitam bhavati*), говоритъ анонимный комментаторъ.

[68]) Вм. *çilanam* и *milanam*, какъ читаютъ рукописи, мы бы предпочли читать *melanam*, такъ какъ это слово ближе передаетъ слово *saṃsarga*, которое, очевидно, имѣется въ виду объяснить. Анонимный комментаторъ имѣетъ *milanam*, которое объясняетъ черезъ *saṃghaṭanam*.

[69]) Чит. *yadaikasmiṁ* вм. *yadekasmiṁ*, на стр. 10. 4. Анонимный комментаторъ поясняетъ, что авторъ здѣсь хочетъ подчеркнуть свое мнѣніе о томъ, что сливаются лишь психическіе субстраты слова и его смысла между собой, но не сливается слово съ объектомъ, въ дѣйствительности. По буддійскому воззрѣнію, происхожденіе значенія звуковъ условно, и сами звуки не имѣютъ неразрывной связи съ объектами. Этимъ также подчеркивается отрицательное отношеніе къ взгляду школы мимансаковъ, которая матеріализировала связь слова со смысломъ. Мимансаки, а также и другія школы говорили о сліяніи слова со смысломъ (*çabdārthayoḥ saṃsargaḥ*), буддисты же говорили лишь о сліяніи образовъ, или представленій, имъ соотвѣтствующихъ.

[70]) О представленіи, ограниченномъ лишь тѣмъ, что дѣйствительно воспринимается одними чувствами, см. во 2-ой части о воспроизводительномъ воображеніи.

[71]) Букв. (10. 16—17) „и фактъ (*tva*) независимости представленій (происходитъ) отъ отсутствія (внѣшней) причины, ограничивающей (собою) представленіе“. Если бы представленіе создавалось внѣшнимъ объектомъ, *то оно и ограничивалось бы только тѣмъ объектомъ, который его создалъ*, предѣлами его абсолютной индивидуальности. Тогда какъ, въ дѣйствительности, каждое представленіе есть результатъ синтеза, опредѣляющаго его отношеніе *ко всему нашему познанію, ко всей доступной познанію природѣ*. О представленіи, ограниченномъ лишь тѣмъ, что дѣйствительно воспринимается одними чувствами, см. во 2-ой части о воспроизводительномъ воображеніи.

[72]) Букв. (10. 17—18) „непосредственно схватываемый объектъ, создавая познаніе, могъ бы создать только ограниченное представленіе“. Относительно *grāhyo artho* ср. ниже (т. 16. 1), откуда видно, что этотъ терминъ означаетъ „непосредственный объектъ воспріятія“, противополагаемый его окончательному результату, т. е. единичное ощущеніе, или „моментъ“. Этотъ дѣйствительно-реальный, трансцендентальный объектъ не создаетъ нашего представленія, такъ какъ послѣднее состоитъ изъ мысли, на ощущенія не разложимой, и представляетъ поэтому созданіе нашего активнаго мышленія.

[73]) Букв. (10. 19—20) „поэтому, вслѣдствіе отсутствія фактора, ограничивающаго представленія, оно есть независимое представленіе“, то есть нѣтъ такихъ реальныхъ объектовъ, которые заключали бы въ себѣ самихъ тотъ самый синтезъ, который содержится въ представленіяхъ.

[74]) По свидѣтельству анонимнаго комментатора нашъ авторъ опровергаетъ этими словами мнѣніе мимансаковъ, которые утверждали, что неясныя представленія дѣтей и людей глупыхъ, дѣйстви-

тельно, слѣдуетъ отличать отъ мышленія, но ясныя и раздѣльныя представленія людей зрѣлыхъ, ни въ какомъ случаѣ, изъ области мышленія исключены быть не могутъ. Дармоттара старается показать, что даже представленія однодневнаго ребенка являются результатомъ синтеза, произведеннаго его сознаніемъ и не находящагося въ самихъ объектахъ его мышленія, что слѣдовательно чисто чувственное познаніе не существуетъ. Это нисколько не противорѣчитъ теоріи нашего автора о томъ, что чувства и мысль суть генетически различные источники нашего познанія. Именно потому, что разница между ними генетическая, ни одинъ изъ нихъ, на опытѣ, не даетъ никакого познанія. Говоря его словами, чувственное познаніе „достигается“ (*prāpti, adhigama*) только тогда, когда оно соединяется съ мыслею (*vikalpenānugamyate*). Если бы разница между ними состояла только въ логической степени ясности, то каждый источникъ давалъ бы свои продукты познанія, болѣе или менѣе ясные. Но такъ какъ познаніе есть результатъ двухъ источниковъ, генетически другъ отъ друга отличающихся, то ни одинъ изъ нихъ, самъ по себѣ, не можетъ дать того, что является лишь результатомъ ихъ взаимодѣйствія.

[75]) Т. е. вызывается реальнымъ объектомъ; по объясненію анонимнаго комментатора и эти слова направлены противъ теоріи Кумарилы о томъ, что чувственное познаніе (*ālocanā*) даетъ лишь неясныя представленія, которыя становятся ясными, когда умъ направитъ на нихъ свое вниманіе.

[76]) Слѣдуетъ помнить, что въ выраженіяхъ „зависитъ отъ объекта“ (*arthasāpekṣam*, т. 11. 6), „независитъ отъ объекта.“ (*arthanirapekṣam* т. 11. 3), „объектъ есть факторъ ограниченія“ (*arthasya niyamahetutvāt*, т. 11. 6), подъ словомъ „объектъ“ разумѣется реальный объектъ, противуполагаемый „не-объекту“ (*anartha*, т, 16. 1—7), т. е. не реальному объекту, или явленію. Поэтому, выраженіе „зависитъ отъ объекта“ означаетъ то, что находится въ связи съ реальнымъ объектомъ, а „не зависитъ отъ объекта“—то, чему не имѣется въ реальномъ мірѣ ничего соотвѣтствующаго. Такимъ образомъ, здѣсь проводится мысль, что вещи въ себѣ не могутъ быть названы, не могутъ быть познаны—познаны въ качествѣ абсолютно-единичныхъ субстратовъ нашихъ представленій. Онѣ не могутъ быть познаны (erkannt), но существованіе ихъ можетъ быть мыслимо (gedacht).

[77]) Букв. 11. 7—10) „именно поэтому говорится объ этомъ воспріятіи (воспріятіи звука), отдѣленномъ отъ мышленія; при чемъ вполнѣ допускается у единичнаго объекта соотношеніе обозначающаго къ обозначаемому. Дѣйствительно, хотя именно единица существуетъ, какъ обозначаемая и обозначающая, тѣмъ не менѣе познаніе, обладающее объектомъ, слившимся съ обозначеніемъ, соединено съ воображеніемъ.“

[78]) Дармоттара хочетъ здѣсь пояснить примѣромъ свое разногласіе съ Винитадевой. Послѣдній утверждалъ, что мышленіе совершается лишь надъ общимъ, а воспріятіе можетъ воспринимать только единичное, поэтому мышленіе и отличается такъ радикально отъ воспріятія. Дармоттара же утверждалъ, что мышленіе совершается надъ общимъ столько же, сколько и надъ единичнымъ, равно и воспріятіе даетъ въ результатѣ только мысль, содержащую въ себѣ отношеніе общаго къ частному (схематизмъ). Для примѣра возьмемъ какое либо слово, напр. слово „горшокъ“. Оно прежде всего представляетъ собою извѣстный звукъ, воспринятый слухомъ. Но кромѣ того, оно имѣетъ извѣстное значеніе, значеніе предмета горшокъ. Нельзя отрицать, что въ этомъ звукѣ, т. е. объектѣ,

воспринимаемомъ чувствомъ слуха, дѣйствительно содержится сторона обозначающая и сторона обозначаемая. Однако обѣ эти стороны заключаются не въ объектѣ слуха, самомъ по себѣ. Напримѣръ, значеніе слова „горшокъ“ есть конечный результатъ громаднаго историческаго развитія, начавшагося еще въ то время, когда началъ создаваться языкъ. Непосредственно воспринять это значеніе черезъ чувство слуха нельзя. Школа наяиковъ, исходя вѣроятно отчасти изъ этого соображенія, утверждала, что мы вовсе не слышимъ словъ (*aśrāvaṇaḥ śabdaḥ*), а познаемъ ихъ умозаключеніемъ, о чемъ см. ниже, отд. III, стр. 119.

[79]) Букв. (11. 14—19) „Нѣтъ такой ошибки. Хотя у единичнаго объекта есть соотношеніе обозначаемаго къ обозначающему, но единичный объектъ могъ быть воспринятъ какъ обозначаемый и обозначающій, только будучи воспринимаемъ, поскольку онъ созерцался во время уговора. Но у реальной вещи нѣтъ теперь того, что было объектомъ воспріятія во время уговора. Дѣйствительно, подобно тому, какъ созерцаніе во время уговора теперь прекратилось, точно также и вещь теперь не (можетъ) быть объектомъ того (созерцанія). Поэтому слуховое воспріятіе, не воспринимая того, что было созерцаемо раньше, не воспринимаетъ непосредственно (въ звукѣ) соотношенія стороны обозначаемой и обозначающей“. Буддійскій взглядъ на происхожденіе значенія словъ состоитъ въ томъ, что извѣстнымъ звукамъ, по уговору между людьми (*saṃketa*), было приписано извѣстное значеніе. Взглядъ этотъ выставляется ими въ противоположность взгляду школы мимансаковъ, которые утверждали, что звукамъ принадлежитъ извѣстный смыслъ, независимо и помимо человѣческаго познанія. Школа наяиковъ примыкала къ буддійскому взгляду, но творцомъ соглашенія относительно звуковъ считала Бога *īśvarasaṃketa*). (См. во 2-ой части о значеніи словъ).

[80]) Какъ то дѣлали мимансаки, см. *Ślokavārt. platyakṣ.* 32. О томъ, іогинамъ приписывалось знаніе смысла всѣхъ словъ, а также пониманіе рѣчи животныхъ и птицъ, см. *Yogasūtra* III, 17.

[81]) Объ иллюзіи см. во 2-ой части объ иллюзіи.

[82]) Индійская медицина исходитъ изъ представленія о томъ, что тѣло состоитъ изъ трехъ основныхъ соковъ (humores): воздуха, или вѣтровъ, желчи и слизи, которые у здороваго человѣка находятся въ состояніи равновѣсія. Всякая болѣзнь обусловливается тѣмъ, что это равновѣсіе нарушено. Большинство нервныхъ заболѣваній объяснялось разстройствомъ внутреннихъ вѣтровъ. Галлюцинаціи считались однимъ изъ симптомовъ этого разстройства, см. Jolly, Medicin, стр. 118.

[83]) Букв. (12. 12—13) „эти, кончая внутренними болѣзнями, такимъ образомъ названныя (причины), суть первыя (изъ тѣхъ, которыя можно было бы перечислить).“

[84]) Prof. Jolly (Medicin, Grundriss der Indo-arischen Philologie) упоминаетъ *kāca* (бѣльмо) въ числѣ болѣзней глазъ, а *kāmalā* (желтуху) въ числѣ внутреннихъ болѣзней, ср. стр. 87 и 112. Въ философскихъ сочиненіяхъ часто употребляется сложный терминъ *kācakāmalā* для обозначенія особой болѣзни глазъ, которой вызывается цвѣтовая иллюзія.

[85]). Слово „разновидности“ не вполнѣ точно передаетъ мысль автора, такъ какъ онъ не имѣетъ въ виду четырехъ равноправныхъ подраздѣленій одного и того же воспріятія. Первые три вида суть скорѣе различные фазисы, въ которыхъ представляется каждое воспріятіе, въ освѣ-

щеніи критической теоріи познанія. При воспріятіи каждаго объекта замѣчается дѣятельность внѣшнихъ чувствъ и дѣятельность внутренняго чувства, кромѣ того, каждое воспріятіе сопровождается сознаніемъ своего „я“. Четвертый видъ воспріятія, воспріятіе іогиновъ, дѣйствительно, какъ увидимъ ниже, является особымъ видомъ воспріятія.

86). Букв. (103. 6—8) „воспріятіе внутреннимъ чувствомъ есть то, что порождается воспріятіемъ внѣшняго чувства, которому содѣйствуетъ объектъ, не отличающійся отъ собственнаго объекта (внѣшняго чувства), при чемъ (это внѣшнее воспріятіе является) однородною (*sam*) съ нимъ и непосредственною его причиною“. Знаки препинанія нужно поставить на стр. 103. 6 передъ *sva*, на стр. 103. 8 передъ *sarva*, и на стр. 103. 7 опустить знакъ послѣ *tat*.

87). Букв. (13, 1—2) „свой, т. е. собственный объектъ чувственнаго познанія—отъ него не отличается (объектъ, воспринимаемый внутреннимъ чувствомъ)“. Слѣдовательно, всякій объектъ, воспринятый внѣшними чувствами, воспринимается, кромѣ того, и внутреннимъ чувствомъ, другими словами—всякое представленіе, какъ особое состояніе сознанія, должно быть отнесено и къ внутреннему чувству. Ср. *Kant*, Kr. d. r. V. A[1], стр. 98.

88). Букв. (13. 5) „за моментомъ, который имѣетъ своимъ объектомъ чувственное воспріятіе“.

89). Букв. (13. 6—7). „Такимъ образомъ, указывается на такое чувственное воспріятіе, которому содѣйствуетъ этотъ (второй моментъ-объектъ)“. „Содѣйствующій факторъ бываетъ двоякимъ: дѣйствительно (*upa*) дѣйствующій на другого, и сопровождающій (*kārī = sahakārī*) одинъ результатъ“. Ср. Sarvadarç. (стр. 10), откуда видно, что *sahakārin* есть болѣе общее понятіе—всякая сопутствующая причина,—а *upakārin* только факторъ, имѣющій объективную реальность.

90). Букв. „здѣсь“.

91). Букв. „не могутъ прибавить къ себѣ (т. е. создать) добавочнаго качества (*atiçaya*)“. Это добавочное качество представляетъ собою нѣчто въ родѣ тѣхъ influxus physicus и influxus idealis, которые допускаются раціоналистами и самимъ Кантомъ (въ диссертаціи), для объясненія закона причинности.

92). Букв. (13. 10—11) „таковымъ же представленіемъ внѣшнихъ чувствъ, когда оно есть причина-опора порождается знаніе іогина“. Подъ воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ разумѣется локализація ощущеній во времени, такъ какъ время есть форма внутренняго чувства. Когда іогинъ отгадываетъ мысли другаго, то получается также взаимодѣйствіе двухъ моментовъ, двухъ представленій. Но эти два момента лежатъ въ разныхъ сознаніяхъ, они не объединены синтезомъ мышленія въ одномъ нераздѣльномъ сознаніи. Очевидно противъ теоріи воспріятія внѣшнихъ объектовъ внутреннимъ чувствомъ дѣлалось съ чьей-либо стороны то возраженіе, что оно подобно воспріятію іогина. Какъ іогинъ отгадываетъ внутреннимъ чувствомъ мысли другихъ, такъ и внутреннее чувство отгадываетъ дѣятельность чувствъ внѣшнихъ. Такое примѣрно возраженіе и опровергается въ этомъ мѣстѣ. Переводъ сдѣланъ на основаніи словъ анонимнаго комментатора, который замѣчаетъ: *yadā yogijñānam parasyaivaṃvidhajñānam ālambate tadālambanabhūtena yogijñānam jāyate*. О терминѣ *pratyaya* см. II отд. прим. 34.

93). Букв. (13. 17—19) „и такъ какъ воспринимается моментъ усвоенія внѣшняго воспріятія, то устраняется возможность неправильнаго вывода

о небытіи глухихъ и слѣпыхъ и т. д., вслѣдствіе воспріятія другого объекта, внѣшнимъ чувствомъ не воспринятаго", т. е. всѣ внѣшніе объекты, которые мы дѣйствительно воспринимаемъ, были бы восприняты непосредственно внутреннимъ чувствомъ, а въ этомъ случаѣ слѣпые могли бы видѣть, глухіе слышать и т. д.

[94]) Букв. (13. 21—22) „иначе невозможна была бы зависимость какого бы то ни было представленія, отъ глаза".

[95]) Букв. (14. 4—5) „познаніе познаетъ объекты, сознаніе есть то, что познаетъ особыя состоянія познанія, удовольствіе и т. п." Подъ *cit* разумѣется собственно буддійское понятіе о познаніи, противополагаемое понятію о познающей душѣ, какъ самостоятельной субстанціи; *caitta* — букв. то, что относится до познанія, или то, что происходитъ отъ него — означаетъ обыкновенно чувства и желанія, т. е. элементы сознанія, за исключеніемъ собственно познанія. Такъ какъ внутреннимъ чувствомъ воспринимается и всякій внѣшній объектъ, то подъ самосознаніемъ здѣсь разумѣется сознаніе своей личности, т. е. совокупность всѣхъ представленій, мыслей и чувствъ, составляющихъ данную личность.

[96]) Букв. (14. 8—9) „дѣйствительно, въ какой именно формѣ мы сознаемъ себя самихъ, въ той именно формѣ самосознаніе есть воспріятіе (или очевидность)". Что *rūpa* форма, здѣсь означаетъ то же, что и представленіе (*ābhāsa*), ясно изъ N. b. t. (15. 19). Слова эти направлены противъ мимансаковъ, которые говорили, что нельзя допустить сознанія своей личности, не допуская существованія познающей души, такъ какъ было бы противорѣчіемъ, допустить въ одномъ и томъ же существѣ, сторону познающую, одновременно со стороной познаваемой; на что буддисты возражали, что взаимодѣйствіе познающей и познаваемой стороны, внутри нашего сознанія, лишь кажущееся, нереальное (*avāstava*), построенное нашимъ мышленіемъ, и что самосознаніе сопровождаетъ рѣшительно каждый актъ нашего познанія. Подробнѣе объ этомъ во 2-ой части.

[97]) Букв. „здѣсь".

[98]) Букв. (14. 10—11) „и нельзя сказать, чтобы, напр., синій цвѣтъ, поскольку онъ воспринимается нами, какъ представленіе, ощущался нами, какъ представленіе удовольствія и т. д., потому что мы не сознаемъ (не рѣшаемъ — *niçciyate*), чтобы синій цвѣтъ чувствовался какъ представленіе удовольствія".

[99]) Букв, (14. 12—14) „если бы мы сознавали, что (объекту) „синій цвѣтъ" соотвѣтствуетъ представленіе удовольствія, то ему дѣйствительно соотвѣтствовало бы представленіе удовольствія". По свидѣтельству анонимнаго комментатора, эти слова направлены противъ сторонниковъ системы Санкья, которые утверждали, что удовольствіе и т. п. чувства суть внѣшніе объекты и воспринимаются нашими чувствами, какъ таковые.

[100]) Эти же самыя слова находимъ въ текстѣ, на стр. 4. 5—6, съ тою разницею, что тамъ они относятся къ объекту (*yasminn arthe*), а здѣсь къ представленію (*yasmin rūpe*).

[101]) Букв. (14. 17) „и оно несомнѣнно (*eva*) есть познаніе. Поэтому, существуетъ чувствованіе познанія, и это чувствованіе, имѣющее форму знанія, дѣлаетъ наглядымъ передъ нами наше „я"; оно не создано воображеніемъ, не иллюзорно, и потому есть чувственное воспріятіе".

[102]) Букв. (103. 8—10) „и познаніе іогина, являющееся на предъкульминаціонной степени размышленія о существующемъ объектѣ". Пе-

редъ *bhūtārtha* (т. 13. 8) слѣдуетъ поставить знакъ препинанія. Слова „воспріятіе внутреннимъ чувствомъ“ вставлены нами въ текстъ для ясности, на основаніи объясненій анонимнаго комментатора. Выше (т. 13. 11 и 13. 15) была рѣчь о томъ, что не слѣдуетъ смѣшивать іогическаго воспріятія съ воспріятіемъ посредствомъ внутренняго чувства, изъ чего можно было заключить, что іогическое воспріятіе считаютъ очень близкимъ къ послѣднему, и дѣйствительно, анонимный комментаторъ прямо называетъ его внутреннимъ воспріятіемъ (*manaovijñānam*), имѣющимъ идеальную форму (*cidrūpam*). Подъ внутреннимъ воспріятіемъ внѣшнихъ объектовъ, разумѣется то состояніе нашего сознанія, которое соотвѣтствуетъ внѣшнему воспріятію. Оба воспріятія, и внѣшнее, и внутреннее, составляютъ одно цѣлое, лежатъ въ одной цѣпи моментовъ. Іогическое же воспріятіе есть самостоятельное воспріятіе внутреннимъ чувствомъ, безъ участія чувствъ внѣшнихъ.

[103]) 1) Бытіе есть страданіе, 2) людскія страсти суть причина бытія, 3) уничтоженіе страстей прекращаетъ бытіе, 4) средствомъ къ тому является святая жизнь. Разумѣются здѣсь, по всей вѣроятности, конкретные факты, углубляясь въ умственное созерцаніе которыхъ, іогинъ видитъ въ нихъ оправданіе этихъ истинъ.

[104]) Букв. „плодомъ деревца мироболана на ладони“ — обычное выраженіе для означенія ясности.

[105]) Ср. выше стр. 11. 15 и слѣд., гдѣ проводится тоже мысль о томъ, что назвать (а слѣд. и познать) возможно только синтетическое представленіе.

[106]) Здѣсь, въ текстѣ слѣдуетъ словесное объясненіе: „стоящее на концѣ словечко „*iti*“ означаетъ окончаніе отдѣла“.

[107]) Букв. (15. 21—16. 1) „дѣйствительно, объектъ источника познанія двоякъ: непосредственно воспринимаемый — (это познаваніе) въ томъ видѣ, въ которомъ оно появляется (въ первый моментъ), и могущій быть достигнутымъ (въ сознаніи — это тотъ объектъ), который (человѣкъ) сознаетъ. Дѣйствительно, иной объектъ (непосредственно) познается, иной (окончательно) сознается“. *Yadākāram* можно толковать, какъ *avyayībhāva*, и относить къ (*viṣaya*) *utpadyete*, или же, какъ *bahuvrīhi*, къ подразумѣваемому *pramāṇam*. Въ послѣднемъ случаѣ *ākāra* можетъ также имѣть свой техническій смыслъ (N. b. t. 18. 18), „представленія“. Объекты, въ первый моментъ познанія, порождаютъ *niyatam ākāram* (N. b. t., 10. 18), т. е. представленіе, ограниченное предѣлами ихъ собственной абсолютной индивидуальности. Въ этотъ моментъ они являются индивидуальными сущностями, безъ качествъ, внѣ всякой связи съ другими подобными или противоположными объектами. Затѣмъ, на этой основѣ, разсудокъ создаетъ представленія или понятія. Слова *prāpaṇīyas* (*viṣayaḥ*), которыя мы переводимъ „окончательный или достигаемый въ результатѣ“, собственно значитъ „достижимый нашимъ познаніемъ, поскольку это познаніе само создаетъ свои объекты, путемъ синтеза моментовъ“.

[108]) Когда мы мыслимъ присутствіе невидимаго огня на горѣ, на основаніи воспріятія видимаго дыма, то мы въ дѣйствительности мыслимъ неразрывную связь понятій дыма и огня, созданныхъ нашимъ мышленіемъ. Поэтому непосредственный объектъ умозаключенія не есть огонь, какъ реальный объектъ, могущій произвести впечатлѣніе на чувства, а лишь понятіе огня, на основѣ котораго мы воображаемъ огонь реальный.

[109]) Букв. (16. 3—7) „подобно этому и умозаключеніе (непосредственно) постигаетъ не-объектъ, такъ какъ оно дѣйствуетъ путемъ окончательнаго сознанія объекта въ не-объектѣ, который есть его собственное представленіе (т. е. такое представленіе, къ которому оно непосредственно, въ первый моментъ, приводитъ). И далѣе, такъ какъ этотъ непосредственно познаваемый, воображаемый объектъ окончательно (*avasīyate*) сознается какъ единичная сущность, поэтому, окончательно сознанная единичная сущность есть поле дѣйствія умозаключенія. А не-объектъ можетъ непосредственно быть познанъ. Поэтому, указывая здѣсь на непосредственно познаваемый объектъ источника знанія, онъ сказалъ, что объектъ есть единичная сущность". Эта характеристика умозаключенія приводилась уже выше (т. 9. 15). Въ обоихъ случаяхъ читай *arthādhyavasāyena*.

[110]) *Svalakṣaṇam* здѣсь слѣдуетъ принимать въ предикативномъ смыслѣ = *svalakṣaṇatvena*.

[111]) О томъ, въ какомъ смыслѣ измѣненіе представленія, въ зависимости отъ его близости и отдаленности, является признакомъ единичности и реальности объекта, см. во 2-ой части, о единичной сущности.

[112]) Ср. ниже стр. 17. 18 повтореніе той же мысли.

[113]) См. во 2-ой части, о воспроизводительномъ воображеніи.

[114]) Букв. (17. 1—2): „объекта, т. е. цѣли, дѣйствія т. е. явленія (происхожденія)". О томъ, что способность быть объектомъ цѣлесообразныхъ дѣйствій есть признакъ объекта истинно сущаго, см. во 2-ой части, о воспроизводительномъ воображеніи.

[115]) Выше было сказано, что каждый объектъ имѣетъ свою единичную сущность и общую сущность, послѣдняя, построенная нашимъ мышленіемъ (*adhyavasāya, niçcaya*), или воспроизводительнымъ воображеніемъ (*kalpanā*). Для того, чтобы опредѣлить то, что нами дѣйствительно воспринимается, и что дѣйствительно является объектомъ нашихъ дѣйствій, критическое познаніе должно теоретически отдѣлить единичную сущность отъ общей; только единичная сущность, „моментъ", является реальнымъ субстратомъ, какъ воспріятія, такъ и дѣйствія. Слѣдовательно ясно, что здѣсь разумѣются не эмпирическія объекты—цѣли, а ихъ трансцендентальный субстратъ. Ниже, при разсужденіи о результатѣ воспріятія и схематизмѣ понятій, эта мысль еще больше будетъ выяснена. Что именно „моментъ" служитъ объектомъ цѣлесообразныхъ дѣйствій, доказывается, между прочимъ, въ Sarvad. (ст. 9 и слѣд.), ср. также *Nyāyakandalī* (ст. 73. 19 и слѣд.) и сопоставленія у de la Vallée Poussin, стр. 12 и слѣд.

[116]) Подъ общей сущностью объекта разумѣется не только общее понятіе, но понятіе вообще, все то общее, что имѣется и въ каждомъ единичномъ объектѣ. Другими словами, подъ общей сущностью разумѣется та сторона объекта, которая обладаетъ принадлежностями, соединяющими и отдѣляющими ее отъ всѣхъ прочихъ объектовъ,—которая, слѣдовательно, даетъ объекту его мѣсто въ природѣ. Такъ какъ всѣ эти принадлежности созданы синтезомъ нашего мышленія, то отсюда ясно, что и по буддійскому воззрѣнію вся природа, какъ цѣлое, есть лишь явленіе, созданное самимъ мыслящимъ субъектомъ, изъ матеріала, доставленнаго ощущеніями, единичными „моментами", которые сами по себѣ не имѣютъ приписываемыхъ имъ общихъ качествъ. „Общее, говоритъ анонимный комментаторъ, не принадлежитъ къ единичной сущности объекта".

[117]) Букв. (17. 12—13) „объектъ нами окончательно сознаваемый черезъ представленіе, соединенное съ воображеніемъ (т. е. черезъ синтети-

ческое представленіе), не измѣняетъ познаваемаго представленія), въ зависимости отъ близости или удаленности".

118) Въ умозаключеніи: на горѣ есть огонь, потому что есть дымъ.

119) Ниже будетъ объяснено, что подъ терминомъ „умозаключеніе" разумѣется здѣсь также сужденіе и мышленіе вообще.

120) Здѣсь въ текстѣ (17. 21) слѣдуетъ грамматическое объясненіе: „мѣстоименіе (это) согласовано въ родѣ со сказуемымъ".

121) Этими словами авторъ, очевидно, хочетъ сказать, что хотя мы теоретически и различаемъ результатъ воспріятія, отъ его источника, — однако на опытѣ, который единственно доступенъ нашему познанію, этой разницы мы видѣть не можемъ, такъ какъ даже самое элементарное познаніе, какъ сказано было выше, содержитъ уже самодѣятельность нашего мышленія, воспроизводительный синтезъ воображенія. Эта теорія возбуждала большое недоумѣніе у современниковъ, которые отказывались понять, какимъ образомъ одно и то же познаніе является и своимъ источникомъ и своимъ результатомъ, и предпочитали точку зрѣнія наивнаго реализма, по которому чувства суть орудія познанія, внѣшніе объекты — матеріалъ, а душа—субъектъ познающій (ср. между прочимъ *Ślokavārt.*, *pratyaks.* 60 и слѣд.).

122) Неправильные взгляды на результатъ воспріятія, которые здѣсь имѣются въ виду, принадлежатъ главнымъ образомъ наяикамъ и мимансакамъ, и отчасти и другимъ школамъ, см. во 2-ой части объ опредѣленіи воспріятія.

123) Букв. (18. 7–9) „и сила, доставляющая (познаніе), не можетъ являться исключительно отъ того обстоятельства (*tvāt*), что она неразрывно связана, присуща объектамъ; вѣдь растенія и т. п. (объекты), хотя они неразрывно связаны съ сѣменемъ и т. п. (причинами), не даютъ представленія своихъ причинъ". Т. е. способность порождать представленія не можетъ быть присуща объекту самому по себѣ, въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ сѣмени присуща способность дать ростокъ изъ себя. Сѣмя и растеніе связаны между собою по закону причинности. Если-бы такая же причинная связь существовала между сѣменемъ-объектомъ и сѣменемъ-представленіемъ, то для полной аналогіи нужно было бы, чтобы растеніе сознавало свою причину.

124) Букв. (18. 11) „по совершеніи коего, знаніе становится заставляющимъ достигнуть (объекта)". Изъ всего вышеизложеннаго должно быть ясно, что это созданіе познаніемъ своего объекта, эта активная роль нашего познанія, состоитъ въ синтезѣ единичныхъ впечатлѣній, изъ моментовъ. Въ этомъ смыслѣ даетъ объясненіе этого мѣста и анонимный комментаторъ.

125) Букв. (18. 11—12) „функція доставленія (познанія), доставляющаго (намъ объекты), состоитъ въ показываніи объекта дѣйствія". Ср. выше (т. 3. 15, п.) и во 2-ой части объ опредѣленіи правильнаго познанія, гдѣ объяснено, что подъ „показываніемъ объекта дѣйствія" разумѣется объективированіе, локализированіе представленія его во времени и пространствѣ, и приписываніе ему качественныхъ опредѣленій.

126) Букв. „подъ достиженіемъ объекта" (*arthaprattti*). Подъ достиженіемъ объекта (*pratīti*, *prāpti*) разумѣется апперцепція и понятіе, въ какомъ смыслѣ (см. во 2-ой части, объ опредѣленіи правильнаго познанія, и о схематизмѣ понятій).

[127]) Букв. (103. 14—15) „источникъ познанія есть соотвѣтствіе съ объектами“. Терминъ *sārūpya* букв. значитъ „сходство“. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что слово это употреблено здѣсь не въ этимологическомъ своемъ значеніи, а представляетъ собою техническій терминъ. Мы видѣли, что всякое представленіе есть результатъ синтеза „моментовъ“ или единичныхъ ощущеній. Поэтому буддисты говорятъ, что все сущее состоитъ изъ моментовъ. Ср. N. b. t., стр. 49. 18 и слѣд., пер. стр. 90. Является вопросъ, какая сила соединяетъ эти моменты въ представленія? Буддисты отвѣчаютъ, что сила эта есть активное наше мышленіе, которое состоитъ изъ схемъ для представленій; оно облекаетъ сырой матеріалъ, данный нашей чувственности, въ тѣ образы, изъ которыхъ и состоитъ наше познаніе. Оттого фактъ схематизма понятій (эмпирическихъ) и называется источникомъ познанія, какъ при чувственномъ воспріятіи, такъ и въ сужденіи (см. ниже т. стр. 22, пер. стр. 33—34). На эту теорію наяики возражали, что если сущность объектовъ внѣшняго міра дѣйствительно состоитъ только изъ преходящихъ мгновеній, единичныхъ чувственныхъ ощущеній, то никакія силы не будутъ въ состояніи эту сущность измѣнить и создать изъ нея бытіе длящееся. „Синій объектъ, являясь результатомъ причинъ его создавшихъ, не можетъ въ тоже время зависѣть отъ понятія (схемы) о синемъ“ (см. *Tātp.* стр. 383. 22—23), т. е., по мнѣнію наяиковъ, источникомъ опредѣляющимъ данный моментъ чувственности, является внѣшній объектъ, обладающій синимъ цвѣтомъ, имъ не можетъ быть понятіе (схема) синяго цвѣта. Такимъ образомъ понятіе соединяемое въ буддійской философіи съ терминомъ *sārūpya* имѣетъ нѣкоторыя общія черты съ тѣмъ самымъ схематизмомъ понятій, который Кантъ считалъ существенною чертою своей системы и который до сихъ поръ составляетъ камень преткновенія для всѣхъ его комментаторовъ. Этотъ схематизмъ есть во-первыхъ нѣчто посредствующее между чувственною (данною) стороною познанія и активнымъ нашимъ мышленіемъ (Kr. d. r. V. A[1], 137—138). Затѣмъ онъ если не разрѣшаетъ, то устраняетъ вопросъ объ отношеніи въ нашихъ представленіяхъ общаго къ частному, такъ какъ фактъ схематизма понятій есть въ сущности лишь особое опредѣленіе мышленія. Мы конечно имѣемъ здѣсь въ виду не схематизмъ чистыхъ понятій, а лишь схематизмъ понятій эмпирическихъ, который Кантъ иллюстрируетъ на примѣрѣ трехугольника и собаки (ibid., стр. 140) и называетъ, особымъ искусствомъ, скрытымъ въ глубинѣ человѣческой души, истинный механизмъ коего намъ едва-ли когда-нибудь удастся отгадать. Подробнѣе о схематизмѣ см. во 2-ой части.

[128]) Букв. (18. 17—22) „здѣсь (знакъ препинанія долженъ стоять передъ, а не послѣ *iha*) отъ какого объекта знаніе происходитъ, съ такимъ объектомъ схоже оно бываетъ, какъ отъ синяго рождающееся — съ синимъ схоже. И это сходство называется также видомъ или представленіемъ. Но развѣ сходство не отличается отъ знанія? А если это такъ, то тоже знаніе есть источникъ знанія и оно же есть результатъ источника знанія. Но одинъ реальный объектъ не можетъ быть и орудіемъ и результатомъ. Поэтому, какимъ образомъ сходство есть источникъ знанія? Вотъ онъ говоритъ...“

[129]) Букв. (103. 15) „потому что въ силу его устанавливается понятіе объекта“.

[130]) Букв. (19. 1—2) „достиженіе предмета есть его возбужденіе (или пробужденіе), созданіе этого; вслѣдствіе созданія, т. е. произведенія (схе-

матизмъ является орудіемъ познанія)". Подъ пробужденіемъ разумѣется, повидимому, образъ, подведенный подъ понятіе. Относительно значенія слова „*bodha*" ср. *N. Kandalī* (90 25), гдѣ говорится, что счастье и горе не различаются въ своихъ *bodhākāra*. Во всякомъ случаѣ, подъ *avabodha* разумѣется логически ясное представленіе, или опредѣленный образъ. Мимансаки обозначали этимъ терминомъ (*arthāvabodha*) результатъ воспріятія и противополагали его чисто чувственному воззрѣнію (*ālocanā*), дававшему лишь смутные, неопредѣленные образы. Повидимому, терминъ „образъ" (*avabodha*) примѣнялся только къ образамъ внѣшнихъ объектовъ, т. е. (въ системѣ Дармакирти) къ объектированнымъ представленіямъ, чѣмъ и объясняются отчасти приведенныя слова изъ *N. kandalī*. На это же указываютъ и слова Дармоттары, ниже (19. 13—14), гдѣ онъ говоритъ, что схематизмъ есть причина, которая опредѣляетъ наши представленія, въ качествѣ такихъ, которыя познаютъ внѣшніе объекты (*grāhāka*).

131) Букв. (19. 5—10) „дѣйствительно, отъ какого (бы органа), глаза или другого рождалось представленіе, оно не можетъ по его волѣ получить опредѣленіе, какъ сознаваемое въ качествѣ синяго цвѣта, но сознавая понятіе синяго цвѣта, можно опредѣлить (воспріятіе), какъ сознаніе синяго цвѣта. И здѣсь нѣтъ соотношенія установителя къ установляемому, которое зависитъ отъ соотношенія порождающаго къ порождаемому, вслѣдствіе котораго въ одномъ фактѣ было бы противорѣчіе; но вслѣдствіе соотношенія опредѣлителя къ опредѣляемому нѣтъ противорѣчія въ томъ, чтобы нѣкоторая форма одного факта была источникомъ знанія, а нѣкоторая форма результатомъ источника".

132) Букв. (19. 13—15) „Такъ какъ (*yato*) это представленіе, которое мы чувствуемъ сходнымъ (съ другими), опредѣляется какъ несомнѣнное представленіе, въ качествѣ познавшаго (внѣшній) синій цвѣтъ, поэтому сходство, внутренне чувствуемое, есть причина опредѣляющая. И это же воспріятіе, какъ несомнѣнное представленіе, опредѣляемое въ качествѣ внутренняго представленія синяго цвѣта, есть сторона, получающая опредѣленіе". Сравненіе этого мѣста съ Sarvadarç. стр. 16—18, наводитъ на мысль, что здѣсь имѣется въ виду законъ объективированія нашихъ представленій. Тамъ излагаются мнѣнія школы іогачаровъ, и приводятся подлинныя цитаты изъ другихъ сочиненій Дармакирти (см. de la Vallée Poussin, Le Bouddhisme стр. 34). Слова объ опредѣленіи нашихъ представленій (*vyavasthā*), какъ таковыхъ, объ ихъ объективированіи (*grāhyagrāhakasaṃvitti*, 16. 21), при чемъ объективированіе это понимается, какъ фактъ внутренней нашей духовной жизни (*saṃvitti*) — встрѣчаются и тамъ. См. во 2-ой части объ опредѣленіи правильнаго познанія и о схематизмѣ.

133) Послѣ слова *nanu* (19. 10) мы ожидали бы *katham*, такъ какъ возраженіе очевидно сдѣлано въ формѣ вопроса.

134) Букв. (20. 9—10) „указываніе есть (та) функція воспріятія, которая называется создаваніемъ присутствія передъ нами объекта".

Примѣчанія къ отдѣлу второму.

[1]) Дармоттара отрицаетъ здѣсь возможность общаго опредѣленія умозаключенія, о чемъ см. во второй части, объ общихъ опредѣленіяхъ.

[2]) Букв. (21. 5—7) „дѣйствительно, различіе формъ есть различіе индивидовъ, и когда рааличіе индивидовъ указано, то можно дать опредѣленіе, ограниченное каждымъ индивидомъ“.

Сравненіе этого мѣста съ 7. 10, 89. 17 и слѣд., 98. 14 и слѣд. доказываетъ, что подъ опредѣленіемъ ограниченнымъ каждымъ индивидомъ разумѣется тотъ фактъ, что общіе признаки не существуютъ отдѣльно отъ особей, а не то, что общихъ признаковъ и общихъ опредѣленій вовсе не существуетъ. Точная передача мысли автора въ этомъ мѣстѣ весьма затруднительна, такъ какъ она стоитъ въ тѣсной связи съ полемикою буддистовъ противъ наяиковъ по вопросу объ отношеніи общаго къ частному, и о томъ, соотвѣтствуетъ-ли общимъ признакамъ нѣчто объективно-реальное въ природѣ. Буддисты отрицали всякую разницу между общимъ признакомъ объекта, существующимъ помимо нашего сознанія (*viçeṣaṇa*), и такимъ же общимъ признакомъ, существующимъ въ нашемъ сознаніи (*prakāra*), т. е. они утверждали, что намъ неизвѣстно никакихъ другихъ общихъ и видовыхъ признаковъ, кромѣ тѣхъ, которые существуютъ въ нашемъ сознаніи. См. во второй части главы объ опредѣленіи источника познанія и объ общихъ опредѣленіяхъ.

[3]) Умозаключеніе „для себя“ опредѣляется со стороны своего происхожденія и со стороны своего объекта. Происходитъ оно отъ логическаго признака въ трехъ его формахъ. Логическій признакъ есть тотъ элементъ умозаключенія, который соотвѣтствуетъ среднему термину аристотелевскаго силлогизма. Иначе онъ также называется логическимъ основаніемъ. Подъ формами или свойствами признака разумѣются условія его правильности. Признакъ, обладающій тремя свойствами, или удовлетворяющій тремъ условіямъ, выражаетъ логическую связь понятій. Поэтому и умозаключеніе въ буддійскомъ пониманіи есть ничто иное, какъ выраженіе этой связи. Какъ увидимъ ниже, она можетъ быть положительная или отрицательная, апріорная и апостеріорная (аналитическая и причинная). Приложеніе этой связи къ какому-либо данному случаю и составляетъ сущность умозаключенія. Объектъ, къ которому эта связь прилагается, есть объектъ умозаключенія или тотъ реальный субстратъ, которому мышленіе наше приписываетъ извѣстныя качества-понятія, находящіяся между собою въ неразрывной связи. Этотъ субстратъ соотвѣтствуетъ аристотелевскому малому термину. Большой же терминъ (*sādhya*) носитъ названіе логическаго слѣдствія, вывода, доказуемаго качества и т. п. Подробнѣе объ этомъ см. во второй части объ умозаключеніи.

4) Подъ неправильнымъ взглядомъ на сущность умозаключенія здѣсь разумѣются, собственно говоря, взгляды всѣхъ прочихъ философскихъ системъ Индіи. Ни одна изъ нихъ не приняла буддійскаго взгляда вполнѣ, такъ какъ этотъ взглядъ стоитъ въ тѣсной связи съ буддійскимъ міросозерцаніемъ вообще. Ближе всего подходитъ къ буддійскому взгляду ученіе школы вайшешиковъ, въ томъ видѣ, какъ оно изложено у Прашастапады (см. *Praçast.* стр. 200 и слѣд.). Сравненіе этого ученія съ первоначальными сутрами вайшешиковъ (ср. *V. D.* 9, 2, 1 и др.) не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Прашастапада переработалъ ученіе своей школы подъ вліяніемъ буддійскаго, тогда какъ первоначальное ученіе было очень близко къ ученію наяиковъ (ср. *N. D.* 1, 1, 4). Послѣднее и имѣется, главнымъ образомъ, въ виду буддистами, когда они говорятъ о неправильномъ взглядѣ на сущность умозаключенія. Подробнѣе объ этомъ см. во второй части, въ главѣ объ умозаключеніи.

5) Предложеніе, начинающееся съ *yathā hi* (22. 3) оканчивается словомъ *pramāṇaphalam* (22. 5), слову *yathā* соотвѣтствуетъ *tadvat* (22. 6). Букв. (22. 2—9) „тотъ результатъ, который (принадлежитъ) источнику знанія; его опредѣленіе; здѣсь. также и въ умозаключеніи; подобно воспріятію, какъ при воспріятіи, слѣдуетъ понимать. Дѣйствительно, подобно тому, какъ чувствуемое (внутренно) воспріятіе сходное съ синимъ, опредѣляется (нами) въ формѣ образа синяго (цвѣта)—благодаря этому сходство съ синимъ есть причина опредѣленія, источникъ познанія, а результатъ источника познанія опредѣляется въ формѣ образа синяго—подобно этому умозаключеніе рождаясь какъ (представленіе) сходное съ синимъ, опредѣляется въ формѣ синяго (цвѣта); благодаря этому сходство съ синимъ есть его источникъ познанія, а его результатъ источника познанія имѣетъ форму воображенія синяго (цвѣта). Вѣдь благодаря сходству онъ устанавливается (дѣлается возможнымъ) въ формѣ апперцепціи (понятія) синяго. Не иначе“.

Термины образъ (*bodha*), понятіе (*pratīti*), апперцепція или „достиженіе“ (*prāpti, adhigati*) означаютъ повидимому одинъ и тотъ же фактъ—представленіе, образованное путемъ синтеза моментовъ, ср. 19. 2, 18. 5, 16. 2—3, 3. 21. Подъ терминомъ *ākāra* разумѣется форма представленія или схема понятія—ср. 18. 18. Словомъ *vikalpana* 22. 7 (воображеніе, мышленіе) имѣется въ виду оттѣнить разницу между результатомъ умозаключенія и воспріятія—ср. 20. 9.

Это въ высшей степени замѣчательное мѣсто нельзя понимать иначе, какъ только допустивъ, что буддійское умозаключеніе „для себя“ есть ничто иное, какъ сужденіе. И въ каждомъ актѣ воспріятія заключается сужденіе, оттого результаты умозаключенія и воспріятія одинаковы. Сужденіе объ объектѣ синемъ, разсматриваемое какъ умозаключеніе получаетъ такую форму:

это есть объектъ синій,

потому что онъ подходитъ подъ понятіе объ объектахъ синихъ.

См. объ этомъ во второй части, въ главахъ о схематизмѣ, опредѣленіи воспріятія и объ умозаключеніи.

6) См. выше текстъ стр. 17. 20, переводъ стр. 27.

7) Понятіе „въ полномъ объемѣ послѣдняго“ выражено по сскр. однимъ словомъ *eva*. Что именно такой смыслъ связывается съ нимъ будетъ ясно изъ послѣдующаго. О значеніи этой частицы въ буддійской теоріи познанія, см. во второй части, въ главѣ о значеніи словъ.

[8]) При переводѣ распространено. Букв. (22. 17—23. 2): „потому что не въ силу способности признакъ есть причина познанія объекта невидимаго, подобно сѣмени для ростка, и не есть (онъ) зависящее отъ своего объекта освѣщеніе невидимаго объекта, подобно лампѣ для горшка и т. п., потому что отъ видимаго, но не несомнѣнно связаннаго дыма нѣтъ познанія (огня); поэтому функція признака, (состоящая) въ сообщеніи познанія объ объектѣ невидимомъ, есть дѣланіе (его признака) несомнѣннымъ постольку, поскольку онъ неразрывно связанъ съ невидимымъ объектомъ, и не какая-либо иная. Поэтому несомнѣнность прямой и обратной связи (признака съ объектомъ) и то обстоятельство, что признакъ является принадлежностью субстрата этого объекта (*pakṣadharmatā*), необходимо должны быть сдѣланы, такъ какъ въ этомъ состоитъ сущность функціи признака, и такимъ образомъ, слѣдуетъ относить упоминаніе слова „несомнѣнно“ ко всѣмъ тремъ свойствамъ признака“.

Главная мысль автора въ этомъ мѣстѣ совершенно ясна. Онъ хочетъ установить тотъ фактъ, что связь основанія со слѣдствіемъ должна быть несомнѣнною (необходимою, неразрывною) для того, чтобы было возможно правильное умозаключеніе. По этому, всѣ три свойства правильнаго признака, которыя, какъ увидимъ ниже, выражаютъ собою эту неразрывную связь, не должны возбуждать въ себѣ ни малѣйшаго сомнѣнія. Сообразно этому, Дармоттара, ниже (23. 7 и 23. 15), при объясненіи перваго и второго свойства признака, указываетъ на значеніе слова „несомнѣнно“ и на то, какой получился бы результатъ, если бы этого слова не было. Ниже (на стр. 29. 20, 30. 10, 30. 19, 52. 10, 54. 20) Дармоттара еще нѣсколько разъ подчеркиваетъ свое мнѣніе о томъ, что связь между основаніемъ и слѣдствіемъ не должна быть случайной, какъ связь лампы съ освѣщенными ею объектами. Въ данномъ случаѣ, повидимому, примѣромъ сѣмени и ростка имѣется въ виду иллюстрировать тотъ результатъ, который получится, если первое свойство—присутствіе признака (средняго термина) въ объектѣ вывода (маломъ терминѣ)—возбуждаетъ сомнѣніе; а примѣромъ лампы и горшка иллюстрируется необходимость неразрывной связи признака съ однороднымъ объектомъ, т. е. значеніе несомнѣнности второго свойства логическаго признака. Второе свойство заключаетъ въ себѣ и третье, т. е. отсутствіе признака въ предметахъ неоднородныхъ (стр. 24. 5 и слѣд.), а потому ниже говорится, что сущность логическаго признака такъ же опредѣляется какъ несомнѣнность его прямой и обратной связи съ объектомъ заключенія.

Сравненіе нашего познанія съ лампой служитъ буддистамъ для иллюстраціи двухъ различныхъ фактовъ. Во первыхъ, оно приводилось спеціально школою іогачаровъ для иллюстраціи того факта, что познаніе наше (т. е. представленія—*vijñāna*) не зависитъ отъ посторонняго фактора—души: подобно тому какъ лампа сама себя освѣщаетъ, и освѣщаетъ все окружающее, не заимствуя своего свѣта отъ посторонняго источника, точно такъ же и представленія наши познаютъ все окружающее и познаютъ самихъ себя (ср. *Sarvadarç.*, стр. 16.8). Во вторыхъ, примѣръ лампы служитъ буддистамъ для иллюстраціи факта случайной связи явленій: хотя объектъ, лежащій въ темной комнатѣ, и познается нами благодаря свѣту лампы, однако она не находится съ нимъ въ необходимой, несомнѣнной связи. Для той же цѣли наяики пользовались примѣромъ связи горшка съ осломъ, на которомъ подвозилась глина къ мѣсту, гдѣ дѣлался горшокъ. Въ данномъ мѣстѣ, понятно, Дармоттара пользуется этимъ примѣромъ для

послѣдней цѣли. Онъ неоднократно повторяетъ, что связь основанія со слѣдствіемъ необходима, случайной быть не можетъ.

Примѣръ сѣмени и ростка обыкновенно приводится для иллюстраціи круговорота причинной связи: сѣмя создаетъ растеніе, а отъ растенія снова появляется сѣмя (см. Jacob Handful, стр. 27). Но въ данномъ мѣстѣ Дармоттара имъ пользуется, повидимому, для иллюстраціи случайной связи явленій: сѣмя не всегда связано съ растеніемъ, а лишь иногда. Со всѣмъ тѣмъ нельзя однако сказать, чтобы приводимое здѣсь отрицательное сравненіе значенія признака для вывода со значеніемъ сѣмени для растенія не оставляло никакихъ сомнѣній относительно полнаго объема мыслей автора, выразившихся въ этомъ сравненіи. Тибетскій переводъ имѣетъ тутъ разночтеніе, которое даетъ смыслъ прямо противоположный тому, который заключается въ сскр. текстѣ: признакъ не относится такъ къ слѣдствію, какъ сѣмя къ растенію, „потому, что отъ невидимаго дыма также родится представленіе огня“. (Ср. Даньжуръ, CXI, 57a. 6: *ma-mthoñ-bai du-balas me rtags-pai phyir ro*). Если это не простая опечатка (вмѣсто *me mi rtags*), то можно толковать это мѣсто двоякимъ образомъ: 1) переводить его согласно тибетскому чтенію (*adrstād dhumād agneḥ pratipatteḥ*): „если дыма и не видно, то познаніе огня (иногда возможно“, т. е. случайно). Въ этомъ случаѣ имѣется въ виду указать на фактъ, на который часто ссылаются и наяики, именно, что дымъ всегда связанъ съ огнемъ, но огонь не всегда связанъ съ дымомъ, напр. въ раскаленномъ кускѣ желѣза есть огонь, а дыма нѣтъ—другими словами, что понятіе огня (большой терминъ) шире, чѣмъ понятіе дыма (средній терминъ), вслѣдствіе чего въ большой посылкѣ, выражающей неразрывную связь этихъ понятій, дымъ будетъ подлежащимъ, а огонь сказуемымъ, или, употребляя индійскія выраженія, можно сказать, что огонь является охватывающимъ (*vyapāka*), а дымъ охваченнымъ (*vyāpya*) понятіемъ, при мысли о ихъ неразрывной связи. Если бы связь основанія со слѣдствіемъ была случайна, какъ связь лампы съ объектами, которые она освѣщаетъ, или лишь возможной, какъ связь сѣмени съ росткомъ, который можетъ отъ него появиться, то можно было бы отъ присутствія огня заключать къ присутствію дыма. Но такъ какъ эта связь должна быть несомнѣнна, то можно лишь заключать наоборотъ, отъ присутствія дыма къ присутствію огня; 2) переводить согласно чтенію сскр. текста: (связь не случайна, потому что) „если мы дыма не видимъ, то не видимъ и огня“ (*adrṣṭād dhūmād agner apratipatteḥ*). Это, вѣроятно, значитъ, что о возможной связи сѣмени съ растеніемъ мы можемъ мыслить и не видя сѣмени. Точно такъ же мы можемъ мыслить и возможную связь огня съ дымомъ. Но для того, чтобы мыслить присутствіе невидимаго для глазъ огня на данномъ мѣстѣ нужно непремѣнно видѣть дымъ. Тогда отъ явленія — дыма — можемъ заключать къ существованію его необходимой причины — огня.

На стр. 22. 19 было бы весьма заманчиво сдѣлать корректуру и читать *svaviṣayajñānānapekṣam*, вмѣсто *svaviṣayajñānāpekṣam*. Смыслъ былъ бы тотъ, что признакъ не есть указаніе на отсутствующій предметъ внѣ всякой его зависимости отъ этого объекта. Такое толкованіе было бы согласно со словами автора о томъ, что признакъ всегда зависитъ отъ объекта умозаключенія, т. е. отъ логическаго слѣдствія (см. ниже т. 105. 2—3: *sa ca pratibandhaḥ sādhye 'rthe liṅgasya*), но тибетскій переводъ согласуется съ печатнымъ сскр. текстомъ (см. Даньжуръ, CXI, 57a 7: *raṅ-gi yul-can-gyi ṣes-pa-bskyed-pa-la bltos-nas* и т. д.) и допускаетъ только тотъ переводъ, который помѣщенъ нами въ текстѣ.

[9]) Т. е. переводя на языкъ Аристотелевой логики, для правильнаго вывода мы должны быть убѣждены въ истинности большой и малой посылокъ.

[10]) Все изложеніе предмета дѣлается Дармоттарой съ отрицательной стороны, т. е. каждое его утвержденіе имѣетъ въ виду опроверженіе ложнаго взгляда. Всѣ опредѣленія также даются имъ съ отрицательной стороны, т. е. каждое слово въ опредѣленіи только тогда становится совершенно понятно, когда мы не только знаемъ, что имъ утверждается, но и что имъ отрицается. Такъ и здѣсь, каждое слово въ опредѣленіи правильнаго логическаго признака имѣетъ цѣлью указать на его отличіе отъ ложнаго признака, т. е. отъ той или другой логической ошибки; о послѣднихъ будетъ подробно говориться въ 3-мъ отдѣлѣ.

[11]) Букв. (23. 2): „здѣсь словомъ существованіе устраненъ ложный (признакъ), воспринимаемость глазомъ и т. п.“ О значеніи примѣра: „звукъ вѣченъ, потому что воспринимается глазомъ“, см. въ отд. 3-мъ примѣч. 121.

[12]) Букв. (23. 2—3): „словомъ „именно“ (устраненъ признакъ) ложный въ одной части объекта вывода“.

[13]) Въ этомъ примѣрѣ имѣется въ виду теорія секты джайновъ, проповѣдовавшихъ всеобщее одушевленіе природы. Въ доказательство они ссылались, между прочимъ, на сонъ деревьевъ, состоящій въ свертываніи листьевъ, и ихъ смерть, наступающую при сдираніи коры, см. Jacobi, Sacred Books, vol. XLV, стр. 206—7, прим., а также *N. b. t.*, стр. 67.

[14]) Букв. (23. 6—8) „словомъ „именно“, поставленнымъ послѣ слова „существованіе“ исключено не общее качество. Дѣйствительно, если бы (авторъ) поставилъ (слова) такъ: „существованіе именно (только) въ объектѣ умозаключенія“, то воспринимаемость посредствомъ чувства слуха была бы логическимъ основаніемъ. Употребленіемъ слова „несомнѣнный“ устранено всякаго рода сомнительно-ложное (логическое основаніе)“.

[15]) О признакѣ неопредѣленномъ и слишкомъ узкомъ см. ниже стр. 79. 15 и слѣд., перев. стр. 156 и слѣд.

[16]) О признакѣ ложномъ вслѣдствіе сомнительности одного изъ условій логической связи, см. ниже стр. 68. 8 и слѣд., перев. стр. 131.

[17]) О признакѣ обратномъ см. ниже стр. 76. 20 и слѣд., перев. стр. 149.

[18]) Букв. (23. 11—12) „словомъ „только“ (устраняется) обще-неопредѣленный (признакъ); таковой вѣдь находится не только въ однородныхъ объектахъ, но въ тѣхъ и другихъ“; послѣ этихъ словъ чит. вмѣстѣ съ B: *anityaḥ çabdaḥ prameyatvāt.*

[19]) О признакѣ слишкомъ широкомъ и неопредѣленномъ см. ниже стр. 70. 6 и слѣд., перев. стр. 135.

[20]) Букв. (23. 12—13) „ограничивающимъ словомъ (*eva*), помѣщеннымъ передъ словомъ существованіе, указано на то обстоятельство (*tva*), что неразрывная связь съ усиліемъ, которая обладаетъ существованіемъ, не обнимающимъ собою всѣхъ однородныхъ случаевъ, не есть логическое основаніе“. Чит. вмѣстѣ съ A: *sapakṣāvyāpisattākāsya.*

[21]) О значеніи понятія неразрывной связи съ усиліемъ см. ниже, отд. 3 примѣч. 33.

[22]) Букв. (23. 14—15) „Но если бы ограничивающее (слово *eva* стояло) послѣ (слова сосуществованіе), то смыслъ получился бы слѣдующій: то что въ однородномъ объектѣ присутствуетъ во всякомъ случаѣ (т. е. во всѣхъ однородныхъ объектахъ), то̀ есть логическое основаніе; такимъ образомъ понятіе (*tva*) неразрывной связи съ усиліемъ не было бы основаніемъ“.

[23]) Букв. (23. 15—17) „Упоминаніемъ слова „несомнѣнное“ устраняется неопредѣленный признакъ, прямая связь котораго сомнительна, напр.: такой то всевѣдущъ, потому что обладаетъ даромъ слова. Сомнительно, присутствуетъ ли качество дара слова въ объектахъ однородныхъ, обладающихъ всевѣдѣніемъ“. Приводимое здѣсь умозаключеніе защищалось джайнами по отношенію къ основателю ихъ ученія, Махавирѣ, и упоминается неоднократно въ послѣдующемъ изложеніи.

[24]) Букв. (23. 19—24. 4): „Тутъ упоминаніемъ слова „несуществованіе“ устраненъ обратный (признакъ). Дѣйствительно, обратный находится въ неоднородныхъ объектахъ. Словомъ „именно“ устраненъ общій (признакъ), встрѣчающійся въ части неоднородныхъ объектовъ. Дѣйствительно, когда требуется вывести неразрывную связь съ усиліемъ, то невѣчность встрѣчается въ молніи и т. п., въ пространствѣ и т. п. не встрѣчается. Поэтому, обязательно такой (признакъ) долженъ быть устраненъ. Если бы ограничивающее слово стояло передъ словомъ „отсутствіе“, то смыслъ былъ бы такой: логическое основаніе есть то, что отсутствуетъ только въ неоднородныхъ объектахъ, и такимъ образомъ, неразрывная связь съ усиліемъ отсутствуетъ также и въ нѣкоторыхъ (*ekatra*) однородныхъ объектахъ; она не могла бы, слѣдовательно, быть основаніемъ. Поэтому оно не поставлено передъ (словомъ отсутствіе). Упоминаніемъ слова „несомнѣнное“ исключено неопредѣленное (основаніе), обладающее сомнительнымъ отсутствіемъ въ объектахъ неоднородныхъ.“ Вмѣсто *sarvatra* на стр. 24. 2 чит. *ekatra*. Чтеніе *sarvatra* не даетъ никакого смысла, такъ какъ изъ него вытекало бы, что рѣчь идетъ о признакѣ не встрѣчающемся ни въ неоднородныхъ, ни въ однородныхъ объектахъ О такомъ неправильномъ признакѣ рѣчь шла выше, стр. 23. 7. Это предположеніе отчасти подтверждается тибетскимъ переводомъ, въ которомъ не находимъ слова, соотвѣтствующаго слову *sarvatra;* см. Даньжуръ CXI, 55a. 5: *de-ltar-na yaṅ rtsol-ba-las-byuṅ-ba-ñid mthuṅ-pai-phyogs-la yaṅ med-do.*

[25]) См. ниже стр. 70. 18 и слѣд., перев. стр. 137.

[26]) Букв. (24. 9—10): „и если это такъ, и (въ умозаключеніи) онъ ученъ, потому что онъ ея сынъ, подобно сыну, котораго мы видимъ, то обстоятельство, что онъ ея сынъ, будетъ основаніемъ“. — Обычный примѣръ т. наз. обусловленнаго основанія (*sopādhika-hetu*), въ которомъ для правильности умозаключенія надо его ограничить особымъ условіемъ, въ данномъ случаѣ дѣятой матери во время беременности, отъ чего, по индійскому представленію зависитъ цвѣтъ лица имѣющаго родиться ребенка.

[27]) Объектъ умозаключенія соотвѣтствуетъ малому термину Аристотелева силлогизма, но не вполнѣ, такъ какъ между аристотелевскимъ пониманіемъ смысла и значенія средняго термина, и буддійскимъ есть не малая разница. Слово *dharmin* означаетъ собственно „субстанція“, „субстратъ качествъ“. Понятія, играющія роль средняго и большого термина (основанія, или признака, и слѣдствія) и находящіяся между собою въ неразрывной связи, разсматриваются въ буддійской логикѣ, какъ качества, принадлежности нѣкоего субстрата. Субстратъ этотъ не долженъ быть непремѣнно объектомъ, соединеннымъ съ опредѣленнымъ представленіемъ; онъ можетъ быть и просто временнымъ или пространственнымъ пунктомъ. Напримѣръ, въ умозаключеніи „тамъ есть огонь, потому что есть дымъ“ — субстратомъ неразрывной связи дыма съ огнемъ является пространственный пунктъ, выраженный словомъ „тамъ“. Принадлежностями его являются дымъ и огонь. Они играютъ роль основанія и слѣдствія и на-

ходятся между собою въ неразрывной связи, по закону причинности. Для нашего мышленія они являются понятіями, между собою связанными, и въ то же время они играютъ роль принадлежностей субстрата. Въ этомъ смыслѣ всѣ понятія у буддистовъ называются также и качествами, такъ какъ всѣ понятія должны имѣть отношеніе къ какимъ-либо (реальнымъ) субстратамъ, какимъ-либо пространственнымъ и временнымъ пунктамъ, чтобы быть истинными (чтобы имѣть реальное значеніе, чтобы имѣть отношеніе къ реальности).

Объектомъ же заключенія является не только представленіе объ этомъ субстратѣ, обладающемъ принадлежностями огня и дыма, а также и мысль о неразрывной связи этихъ принадлежностей по закону причинности, мысль почерпнутая изъ опыта. Кромѣ того, и познаніе логическаго слѣдствія (большого термина) на основаніи связи его съ основаніемъ (среднимъ терминомъ), т. е. мысль объ огнѣ, на основаніи воспріятія дыма, является также объектомъ умозаключенія. Когда же мы разсматриваемъ неразрывную связь основанія со слѣдствіемъ (общую посылку: гдѣ есть дымъ, тамъ есть огонь), то объектомъ умозаключенія будетъ принадлежность (понятіе) огня, независимо отъ ея субстрата. Итакъ, когда мы разсматриваемъ основаніе (логическій признакъ=средній терминъ), состоитъ ли оно въ связи съ субстратомъ умозаключенія, или нѣтъ, то объектомъ, на который направлена наша умозаключающая дѣятельность, будетъ этотъ субстратъ. А когда мы получаемъ готовый выводъ (тамъ есть огонь), объектомъ умозаключенія будетъ сложное представленіе извѣстнаго мѣста въ соединеніи съ признакомъ огня и дыма. Такимъ образомъ, выводъ въ умозаключеніи „для себя“ есть сложное представленіе, а не сужденіе (предложеніе), какъ у Аристотеля. Въ этомъ заключается первое различіе буддійскаго умозаключенія отъ Аристотелева. Второе различіе заключается въ томъ, что процессъ умозаключенія описывается, какъ приписываніе нашимъ познаніямъ качествъ (понятій) нѣкоему (реальному) субстрату, ср. прим. 36. И въ третьихъ, различіе состоитъ въ томъ, что умозаключеніе „для себя“ разсматривается, какъ сужденіе въ познавательной формѣ, о чемъ см. во второй части, въ главѣ объ умозаключеніи. Что касается до термина *samudāya*, то онъ здѣсь употребленъ просто въ смыслѣ „совокупности“; въ такомъ же смыслѣ, но по другому поводу, онъ встрѣчается напр. въ *Nyāyavārt.* 123. 19, 211. 16 и слѣд., 341. 12—13, *Tātp.* 102. 11. и т. п. Смотря по контексту мы будемъ въ дальнѣйшемъ изложеніи говорить или объ объектѣ или о субстратѣ умозаключенія или вывода, или же о субъектѣ (подлежащемъ) вывода.

[28]) Въ текстѣ (24. 22—25. 1) здѣсь словесное объясненіе: „слово *sapakṣa* сокращенно (*upacārāt*) обозначаетъ предметъ однородный или схожій съ объектомъ вывода; *sapakṣa* есть „схожій объектъ“, такой объектъ (вывода), который опредѣляется словомъ „схожій“; „*sa*“ (съ) стоитъ вмѣсто *samāna* — „схожій“.

[29]) Букв. (25. 9) „....о небытіи того, что составляетъ сущность однороднаго предмета.

[30]) Букв. (104. 9) „Непознаніе, а также и сущность вмѣстѣ съ дѣйствіемъ“. Посредствомъ сложнаго слова *svabhāvakārye* выражается тотъ фактъ, что признакъ раздѣляется на двѣ главныя категоріи: утвержденіе и отрицаніе, изъ которыхъ первая въ свою очередь раздѣляется на двѣ: сущность, или тождество, и дѣйствіе, или связь по закону причинности.

[31]) Букв. (104. 10—11): „потому, что мы не воспринимаемъ такого (горшка), который охваченъ сущностью воспріятія“.

[32]) О значеніи субстрата во всякомъ умозаключеніи см. выше примѣч. 27.

[33]) Букв. (26. 1—4) „„Пониманіе“ есть познаніе; его сущность есть совокупность (всѣхъ факторовъ) его созидающая; дѣйствительно, этою совокупностью по существу опредѣляется познаніе. Достигнутый ею объектъ (называется) достигнутымъ сущностью познанія, такъ какъ онъ содержится въ (этой) совокупности постольку, поскольку (*tvena*) она его создаетъ; это значитъ—объектъ могущій быть видимымъ; „вслѣдствіе этого непознанія“—вотъ это есть логическое основаніе“.

[34]) Понятіе совокупности всѣхъ факторовъ познанія (*sāmagrī*) одно изъ самыхъ характерныхъ и важныхъ въ буддійской теоріи познанія. Оно стоитъ въ тѣсной связи съ теоріей достиженія, или созданія познаніемъ своихъ объектовъ (*prāpti*), и съ теоріей появленія объектовъ для нашего познанія (*pratītyasamutpāda*), противополагаемыхъ ученію о ихъ дѣйствительномъ возникновеніи, какъ реальныхъ сущностей (*utpāda*). Выше (стр. 13. 10 и слѣд., пер. стр. 19—20) уже упоминались факторы, создающіе объекты передъ нами постольку, поскольку они нами познаются. Такихъ факторовъ обыкновенно насчитывается четыре, хотя называются они не всегда одинаково, и при настоящемъ состояніи нашихъ познаній въ области буддійской философіи, трудно установить ихъ значеніе съ желательной точностью. Повидимому, подъ четырьмя факторами (*pratyaya*) разумѣлись: 1) субстратъ познанія (*ālambana*); иначе онъ называется дѣйствительнымъ объектомъ, въ противоположность не-объекту (*anartha*), или объекту-явленію. Такой субстратъ равнялся „моменту“ и представлялъ собою, слѣдовательно, простѣйшій чувственный элементъ нашего познанія; 2) чувство (*adhipatī*); 3) предшествующій факторъ (*samanantara*), который мы выше толковали, какъ фактъ синтеза ощущеній во времени; 4) пространство (*āloka*). Всѣ эти факторы вмѣстѣ относятся до познанія внѣшнихъ объектовъ, т. е. составляютъ объективирующую сторону нашего познанія (*pravṛttivijñāna*), которая противополагается внутреннему познанію, познанію своего „я“, или, какъ образно выражаются буддисты, познанію „вмѣстилища“ (*ālaya-vijñānam = aham iti vijñānam*).

О „совокупности“ (*sāmagrī*) есть глава въ *Mādhyamikavṛtti* (стр. 139, калькутск. изд.). Кромѣ того, это понятіе упоминается въ *S. S.* см. указатель, *Praçāst.* стр. 314. 20. *Nyāyakandalī* 91. 22 и слѣд. *Sarvadarç.* стр. 12. 10. Ср. также de la Vallée Poussin, прим. 121 и 122.

[35]) Букв. (26. 7) „у котораго въ цѣлости находятся причины воспріятія его субстрата“.

[36]) Реальнымъ объектомъ (*vastu*) этотъ субстратъ названъ потому, что какъ было выяснено въ первомъ отдѣлѣ, субстратъ всякаго чувственнаго воспріятія имѣетъ трансцендентальную реальность.

[37]) Изъ этого слѣдуетъ, что отрицаніе не есть ни особый источникъ познанія, какъ думали мимансаки, ни особая сущность, какъ полагали наяики и вайшешики. Наяики говорили, что всякій объектъ въ дѣйствительности имѣетъ двѣ стороны, положительную и отрицательную (*Nyāyavārt.* стр. 10. 14 и слѣд.). Оттого всякій объектъ дѣйствительно можетъ быть познаваемъ чувствами, или съ его положительной стороны, или съ его отрицательной стороны. Буддисты же отрицали понятіе „реальнаго небытія“: мы познаемъ лишь отношенія объектовъ, но не сами объекты, оттого бытіе

или небытіе объекта означаетъ лишь бытіе или небытіе его относительно другихъ объектовъ; небытіе объекта означаетъ лишь бытіе его субстрата.

38) Букв. (26. 19) „Поэтому надо знать, что мѣсто, лишенное видимаго горшка, и его познаніе, именно вслѣдствіе способности (къ тому этого нашего выраженія), называются сущностью невоспріятія видимаго".

39) Разумѣются тѣ условія познанія, отождествляемыя буддистами съ условіями бытія, которыя были упомянуты выше, въ примѣч. 34.

40) Дармоттара, къ сожалѣнію, не перечисляетъ здѣсь эти факторы подробно, а это представило бы большой интересъ, въ виду разногласія нашихъ источниковъ по этому вопросу, о чемъ см. выше, прим. 34.

41) Букв. (27. 2—3) „Его собственное бытіе есть въ то же время *(eva)* и его отличіе, ибо отличіемъ называется то, чѣмъ что либо отличается отъ другого, это значитъ отличительное (бытіе)". *Viśiṣyate tad anyasmād iti*— вставное предложеніе, *viśeṣo* есть предикатъ къ *svabhāva*, соединенный частицею *eva*; послѣ *viśeṣo* слѣдуетъ поставить, по смыслу, знакъ препинанія. Подъ отличительнымъ бытіемъ объекта разумѣется его наличное бытіе, или сущность. Ниже мы увидимъ, что подъ логическимъ признакомъ, состоящимъ изъ сущности (*svabhāva*) логическаго слѣдствія, разумѣется признакъ аналитическій, составляющій основной принципъ аналитическихъ сужденій.

42) На стр. 104. 13 слѣдуетъ опустить *yat* передъ *pratyakṣa*. Вмѣсто *svabhāva*, въ той же строкѣ, судя по тексту Дармоттары (27. 8), стояло *svabhāvaviśeṣaḥ*, хотя настоятельной необходимости въ этой корректурѣ не имѣется.

43) Букв. (104. 14) „Своя сущность есть основаніе для предицируемаго качества, такого, которое содержится только лишь въ собственномъ бытіи (этого основанія)". Таковъ буквальный переводъ. Но подъ „своею сущностью, содержащеюся только въ собственномъ бытіи" разумѣется, какъ явствуетъ изъ объясненія Дармоттары, не такое понятіе, которое встрѣчается только въ основаніи или признакѣ, а такое, изъ котораго путемъ анализа можно вывести слѣдствіе. Въ приводимомъ примѣрѣ, понятіе „дерева" есть слѣдствіе, оно встрѣчатся не только въ дальбергіи, а еще и во всѣхъ другихъ деревьяхъ. Но оно является существеннымъ признакомъ дальбергіи, выводъ его не зависитъ ни отъ чего другого, какъ только отъ бытія этого признака, т. е. достаточно существованія этого признака—дальбергіи, чтобы существованіе слѣдствія было необходимо и несомнѣнно. Другими словами—слѣдствіе можетъ быть добыто путемъ анализа изъ основанія: въ понятіи дальбергіи содержится уже и понятіе дерева. Поэтому терминъ *svabhāvaliṅga*—признакъ своей сущности или собственнаго бытія — мы переводимъ терминомъ „аналитическое" основаніе (или признакъ). Аналитическій признакъ есть такого рода логическое основаніе, или такого рода логическая связь понятій, которая позволяетъ заключать о наличности въ объектѣ вывода такой принадлежности, которая ни отъ чего другого не зависитъ, какъ только отъ наличности этого основанія. Въ этомъ случаѣ также, умозаключеніе есть процессъ мышленія, которымъ мы приписываемъ нѣкоему субстрату двѣ принадлежности, неразрывно между собою связанныя. Связаны эти двѣ принадлежности, въ данномъ случаѣ, по закону противорѣчія. Если, слѣдовательно, мы имѣемъ понятіе, которое составляетъ существенный признакъ другого понятія,—какъ напр., понятіе дерева, составляющее существенный признакъ понятія дальбергіи, то отъ наличности послѣдняго мы можемъ заключить къ наличности перваго. Другими словами, мы можемъ

соединять въ одномъ сужденіи два понятія, если одно можетъ быть выведено изъ другого, путемъ анализа. Изъ этого ясно, что аналитическое умозаключеніе „для себя“ въ сущности ничѣмъ не отличается отъ аналитическаго сужденія. Противъ аналитическаго умозаключенія возражали наяики, ср. *Tātp.* 108. 20 и слѣд., 265. 13 и слѣд.

44) Букв. (27. 20—22) „Свое собственное бытіе (существеннаго признака) и одно только оно, исключительно собственная сущность, находиться въ каковомъ сущемъ есть особенность (такого слѣдствія)“.

45) Въ этой разновидности умозаключенія, слѣдовательно, сущность мыслительнаго процесса состоитъ въ томъ, что мы мыслимъ два понятія, (двѣ принадлежности или два качества), неразрывно связанными относительно даннаго субстрата, при чемъ познанію доступны лишь эти понятія—принадлежности, а не ихъ субстратъ, который можетъ быть пунктомъ въ пространствѣ или во времени.

46) Чит. *viditaçiṃçapāvyāvahāro jado;* чтеніе рукописей *avidita* ... не даетъ хорошаго смысла, хотя поддерживается тиб. переводомъ.

47) Вм. *upādarçya* (28. 6) слѣдуетъ, по всей вѣроятности, читать *upadarçya.*

48) Дальбергія дерево достигающее очень большихъ размѣровъ.

49) Букв. (28. 9) „этого глупца заставляютъ употреблять слово „дерево“.....

50) Изъ этого мѣста ясно, что подъ терминомъ *hetoḥ svasattāmātram* (или въ данномъ случаѣ, *çiṃçapātvamātram)* разумѣются существенные и общіе признаки логическаго основанія, такъ какъ слову *sattā* (бытіе) соотвѣтствуетъ въ примѣрѣ суффиксъ *tva,* помощью котораго образуются отвлеченныя понятія. *Çiṃçapātva* есть понятіе дальбергіи, а понятіе составляется изъ существенныхъ признаковъ предмета Ср. объ этомъ примѣрѣ— *Tātp.* 109. 6 и слѣд.

51) Ср. *Sarvadarç,* стр. 7—8, гдѣ приводится мнѣніе буддистовъ о томъ, что причинная связь устанавливается *для нашего сознанія* (*niçciyate*) на основаніи слѣдующихъ актовъ воспріятія и невоспріятія: 1) невоспріятіемъ дѣйствія раньше его появленія (для нашего сознанія); 2) воспріятіемъ причины и слѣдующимъ за нимъ воспріятіемъ дѣйствія и 3) прекращеніемъ воспріятія причины и слѣдующимъ за тѣмъ прекращеніемъ воспріятія слѣдствія.

Дармоттара, въ данномъ мѣстѣ, хочетъ указать на то, что понятіе причинной связи хорошо извѣстно каждому и потому не нуждается въ такомъ же объясненіи, какъ понятіе связи аналитической. Не слѣдуетъ изъ его словъ выводить заключенія, чтобы его пониманіе причинной связи было тождественнымъ съ обыденнымъ, съ точкой зрѣнія наивнаго реализма. О буддійскомъ пониманіи закона причинности, см. во второй части. Причинное умозаключеніе „для себя“ въ сущности ничѣмъ не отличается отъ Кантовскихъ опытныхъ сужденій (Proleg. § 20, примѣч.), о чемъ см. во второй части, объ умозаключеніи. Такимъ образомъ, отрицательное умозаключеніе есть отрицательное сужденіе, аналитическое умозаключеніе ничто иное, какъ аналитическое сужденіе, а причинное умозаключеніе— сужденіе опытное. Въ основѣ всѣхъ опытныхъ сужденій, по буддійскому взгляду, такъ же, какъ и по взгляду Канта, лежитъ фактъ необходимой причинной связи между собою всѣхъ познаваемыхъ нами явленій. Противъ несомнѣнности причинной связи, со своей точки зрѣнія, возражали наяики (ср. *Nyāyavārt.* стр. 53. 15, *Tātp.* 121. 6).

52) Слова Дармоттары, въ этомъ мѣстѣ, служатъ отголоскомъ оживленнаго спора, происходившаго между буддистами и наяиками.

Буддійское ученіе о трехъ свойствахъ логическаго признака, которыми обусловливается неразрывная связь понятій и самое мышленіе, было создано Дигнагой. Наяикъ Уддьотакара старался разбить эту теорію, утверждая, что далеко не всякое логическое основаніе имѣетъ всѣ три свойства, приписываемыя ему Дигнагой, а существуютъ на ряду съ такими основаніями, въ которыхъ эти три свойства дѣйствительно встрѣчаются, и другія: чисто отрицательныя (обладающія лишь третьимъ свойствомъ и лишенныя второго) и чисто утвердительныя (обладающія лишь вторымъ и лишенныя третьяго свойства). См. изложеніе этого ученія, вошедшаго затѣмъ въ канонъ позднѣйшей индійской логики у Jacobi Indische Logik, стр. 466). Уддьотакара намекаетъ на него въ *Nyāyavārtika* стр. 59. 15 и слѣд., а также въ толкованіи на сутры I, 1, 34—35. См. также соотвѣтственное мѣсто въ *Tātp.* Чисто отрицательное основаніе (*kevalavyatireki*). Уддьотакара видитъ, напр., въ слѣдующемъ умозаключеніи: живое тѣло имѣетъ душу, ибо оно имѣетъ дыханіе и другія животныя функціи. Какъ увидимъ ниже (въ III отд.), буддисты видѣли въ этомъ умозаключеніи логическую ошибку. Въ данномъ мѣстѣ, Дармоттара хочетъ сказать, что хотя онъ и подраздѣляетъ логическій признакъ на три разновидности, но сущность его, три его свойства, при этомъ ничуть не затрагиваются; они суть общія, формальныя условія логическаго признака, т. е. логической связи, или нашего мышленія вообще. Нельзя поэтому подраздѣлять его на основаніи того матеріала, который составляетъ содержаніе, а не форму мышленія, ибо тогда однихъ аналитическихъ признаковъ оказалось бы безчисленное множество. Смѣшеніе формальныхъ и матеріальныхъ признаковъ дѣленія встрѣчается особенно сильно у прочихъ индійскихъ философскихъ школъ, ср. классификаціи неправильныхъ основаній у наяиковъ и вайшешиковъ, приведенныя у Якоби въ цитированной статьѣ, стр. 472 и слѣд.

53) Букв. (104. 16) „Изъ нихъ, два суть установленія реальныхъ вещей, а одинъ есть причина отрицанія“.

54) Букв. (28. 17—18): „Тамъ, т. е. среди этихъ трехъ основаній, два основанія устанавливаютъ реальные объекты, устанавливаютъ утвержденіе, доказываютъ (его), а одинъ есть основаніе, доказывающее отрицаніе“. Изъ этого мѣста также явствуетъ, что подъ умозаключеніемъ буддисты разумѣютъ логическую связь понятій, лежащую въ основѣ всякаго сужденія т. е. всего нашего мышленія. Замѣчательно въ этомъ мѣстѣ отождествленіе утвердительнаго сужденія (*vidhi*) съ реальнымъ объектомъ (*vastu*).

55) Т. е. хотя формальная логическая связь во всѣхъ случаяхъ имѣетъ одни и тѣ же свойства, но слѣдствія, къ которымъ она приводитъ, могутъ различаться, не только съ матеріальной, но и съ формальной стороны. Это-то различіе и слѣдуетъ положить въ основаніе дѣленія умозаключенія: слѣдствіе или утверждаетъ или отрицаетъ; когда оно утверждаетъ, то оно можетъ или содержаться въ основаніи или не содержаться въ немъ, но во всѣхъ случаяхъ оно должно удовлетворять тремъ необходимымъ условіямъ своей истинности. Слова эти направлены противъ наяиковъ, см. прим. 52.

56) Слѣдствіемъ (*sādhya*), отличающимся отъ своего основанія (*sādhana*), здѣсь, очевидно, называется такое понятіе, которое относится къ другому понятію такъ, что не можетъ быть выведено изъ него путемъ анализа наоборотъ, слѣдствіемъ, не отличающимся отъ своего основанія, названо такое понятіе, которое можетъ быть добыто путемъ анализа изъ этого основанія. Такимъ образомъ, слѣдствіе и основаніе могутъ быть разсма-

триваемы, какъ подлежащее и сказуемое въ сужденіи. Слѣдствіе есть то, что предицируется, т. е. сказуемое, подлежащее же—основаніе—подчиняется этому слѣдствію. Такое сужденіе соотвѣтствуетъ общей посылкѣ Аристотелева силлогизма: „всякая дальбергія есть дерево", „гдѣ есть дымъ тамъ есть огонь".

57) Эти слова служатъ отголоскомъ буддійской теоріи о томъ, что объектъ становится другимъ, когда мышленіе приписываетъ ему качество или опредѣленіе, исключающее то, которымъ онъ обладалъ раньше (*viruddhadharmasaṃsarga*). На основаніи этой теоріи, напримѣръ, доказывалось, что объектъ становится другимъ въ каждый моментъ своего бытія. См. объ этомъ выше (т. стр. 5. 2, пер. стр. 6).

58) Значитъ суть умозаключенія и суть мышленія состоитъ въ фактѣ логической связи между собою понятій; это фактъ одинъ и тотъ же во всѣхъ трехъ разновидностяхъ признака. Но способы одной и той же логической связи могутъ быть различны постольку, поскольку логическое слѣдствіе, въ силу этой единой связи, или отрицаетъ или утверждаетъ, и утверждаетъ, какъ нѣчто въ основаніи содержащееся или не содержащееся.

59) Букв. (105. 1): „вѣдь только когда есть связь по существу, объектъ можетъ заставить другой объектъ изъ него вытекать".

60) Этому предложенію предшествуетъ словесное объясненіе (29. 6—7): „существенная связь есть связь по существу; сложное слово (существенная связь „образовано по грамматическому правилу, по коему слово", означающее) орудіе (какого либо дѣйствія, сливается вмѣстѣ со словомъ, обозначающимъ самое дѣйствіе), образованнымъ при помощи первичнаго суффикса" (см. *Pāṇini*, 2, 1, 32). *Sādhanam* = *karaṇam*, какъ въ 8, 5.

61) Т. е. причину того объекта, понятіе котораго играетъ роль логическаго основанія; напримѣръ, понятіе „огонь" являющееся логическимъ слѣдствіемъ понятія „дымъ", тогда какъ въ дѣйствительности дымъ является дѣйствіемъ огня.

62) Букв. „его сущности", т. е. если оно аналитическое, вытекающее изъ логическаго основанія, потому что оно содержится въ немъ; напр., понятіе „дерево" содержится въ понятіи „дальбергія". Изъ этого мѣста ясно, что слово *svadhāva* „сущность" употребляется Дармоттарой для обозначенія двоякаго рода отношеній: существенной связи и аналитическаго соотношенія. Причинная связь есть также существенная связь, но она противополагается связи аналитической.

63) Букв. (29. 9) „...поэтому однимъ сложнымъ словомъ обнимаются оба основанія".

64) Этому предшествуетъ словесное объясненіе (29, 10): „слово „*hi*" значитъ „потому что" ".

65) Собственно, въ предшествующихъ словахъ идетъ рѣчь не о трехъ видахъ логическаго основанія, а только о двухъ утвердительныхъ его разновидностяхъ. Объ отрицательномъ основаніи особо не сказано, вѣроятно потому, что неразрывная связь или даже тождество отрицательнаго познанія съ отрицаніемъ (идеей небытія) ясна сама собой и о способахъ ея формулировки въ сужденіяхъ будетъ подробно рѣчь ниже. Смыслъ этого мѣста, слѣдовательно, тотъ, что въ основаніи нашего мышленія лежатъ необходимыя истины (категоріи): идея бытія, небытія, тождества и причинности. Внѣ этихъ категорій, невозможно никакое познаніе.

66) Букв. (105. 1—2) „Потому что нѣтъ неизмѣннаго правила о нерасхожденіи съ этой (сущностью) того, что съ нею не связано".

[67]) Тутъ слѣдуетъ словесное объясненіе, которое въ дословномъ переводѣ значитъ (29. 14—17): „то, что не привязано по существу къ чему либо—непривязанное такимъ образомъ—не можетъ имѣть неизмѣннаго правила о сосуществованіи съ нимъ; сосуществованіе съ этимъ (объектомъ), не обладающимъ другимъ объектомъ, къ которому онъ привязанъ, есть сосуществованіе съ нимъ; неизмѣнное правило этого (сосуществованія) есть неизмѣнное правило о сосуществованіи съ такимъ (объектомъ); вслѣдствіе его отсутствія.....“ Вмѣсто *apratibaddha viṣayasya* на стр. 29. 16 чит. вмѣстѣ съ рукоп. B: *apratibandhaviṣayasya*.

[68]) Букв. (29. 17—19): „Вѣдь тотъ (объектъ), который не связанъ по существу съ другимъ, тотъ непремѣнно именно не неразойдется (т. е. ни въ какомъ случаѣ не будетъ непремѣнно сосуществовать) съ тѣмъ объектомъ, отъ котораго онъ не зависитъ, поэтому между такими двумя объектами нѣтъ сосуществованія по неизмѣнному правилу, (нѣтъ неразрывной связи“. Въ т. стр. 29. 18 чит. *apratibandhaviṣayam*, въ смыслѣ—*pratibandhaviṣayo yasya nāsti*—(ср. *pratibandhaviṣayo* т. стр. 30. 5).

[69]) Что въ основѣ нашего мышленія лежитъ фактъ связи понятій по существу, что эта неразрывная связь не почерпается нами изъ опыта, но существуетъ прежде всякаго опыта и обусловливаетъ собою формы нашего опытнаго знанія, что такая связь имѣетъ характеръ необходимости, потому что составляетъ сущность нашего мышленія, внѣ которой мы ничего мыслить не можемъ—все это характерныя положенія буддійской, а также и современной критической, философіи. См. во второй части объ умозаключеніи.

[70]) Букв. (30. 2) „Но развѣ связь не есть связь того, что зависитъ отъ другого, съ тѣмъ, что отъ другого не зависитъ“.

[71]) Другими словами, понятіе, играющее роль логическаго слѣдствія, всегда шире того, которое играетъ роль логическаго основанія. Напримѣръ, въ заключеніи „тамъ есть огонь, потому что есть дымъ“ признакъ „дымъ“ есть понятіе зависимое, такъ какъ дымъ зависитъ отъ огня: вездѣ, гдѣ есть дымъ, долженъ быть и огонь, но не наоборотъ; огонь можетъ существовать и безъ видимаго дыма. Точно такъ же и въ аналитическомъ заключеніи „это есть дерево, потому что оно есть дальбергія“, признакъ дальбергія есть понятіе зависящее отъ понятія дерева: всякая дальбергія есть дерево, но дерево можетъ и не быть дальбергіей. Слѣдствіе зависитъ отъ признака логически, т. е. отъ наличности признака мы можемъ заключить къ наличности слѣдствія, отъ наличности дыма къ наличности огня; но это заключеніе возможно только потому, что въ дѣйствительности дымъ зависитъ отъ огня, въ силу необходимой, зависимости дѣйствія отъ своей причины.

[72]) Букв. (30. 6—7) „Тутъ смыслъ слѣдующій: даже когда нѣтъ разницы въ тождествѣ (основанія и слѣдствія), то, что связано, заставляетъ вытекать, а объектъ, къ которому оно привязано, можетъ быть заставленъ вытекать“, т. е. въ аналитическомъ заключеніи, когда слѣдствіе является существеннымъ признакомъ основанія, наличность слѣдствія вытекаетъ изъ наличности основанія; слѣдствіе само по себѣ, какъ понятіе болѣе широкое, въ которомъ основаніе содержится какъ его существенный признакъ, является стороною независящей отъ основанія. Наоборотъ, основаніе зависитъ въ дѣйствительности, т. е. неразрывно связано со слѣдствіемъ. Эти слова, очевидно, направлены противъ тѣхъ, которые говорили, что аналитическое умозаключеніе не есть вовсе умозаключеніе, такъ какъ въ немъ основаніе и слѣдствіе, по существу, тождественны. Ср. *Tātp.* 108. 19.

[73]) Букв. (30. 12—13): „поэтому соотношеніе вытекающаго и заставляющаго вытекать, имѣетъ только область опредѣленную“, т. е. опредѣленнымъ является, которое изъ двухъ понятій зависитъ отъ другого и которое вытекаетъ изъ другого.

[74]) Букв. (30. 14—16) „Этотъ выводимый объектъ есть душа, сущность того, это обстоятельство есть тождество, вслѣдствіе этой причины... Потому что основаніе обладаетъ сущностью слѣдствія, поэтому оно отъ него, по существу не зависитъ, вотъ смыслъ“. Послѣ слова *hetor*, стр. 30. 15, слѣдуетъ поставить знакъ препинанія.

[75]) Букв. (30. 17) „Логическое основаніе составляетъ часть того, что мы хотимъ доказать (посредствомъ его)“.

[76]) Т. е. при отсутствіи всякой формы.

[77]) Букв. (30. 19—20) „Дѣйствительно соотношеніе вытекающаго и заставляющаго вытекать касается только необходимости“. Въ этихъ словахъ, какъ нельзя яснѣе выражена мысль, что идеи, лежащія въ основаніи нашихъ утвердительныхъ сужденій, имѣютъ апріорный и потому всеобщій, необходимый характеръ. Необходимость (*niçcaya*) и мышленіе (*adhyavasāya*) суть синонимы (*anarthāntaram*) говоритъ Вачаспатимишра, *Tātp.* 87. 25.

[78]) Стр. 31. 2—7 содержитъ словесное объясненіе и переведено здѣсь по смыслу.

[79]) Букв. (31. 7—9) „Если бы что-нибудь могло имѣть сущность, связанную съ объектомъ, который не составляетъ его сущности и его не создаетъ, то связь по существу могла бы быть и изъ другого источника“.

[80]) Букв. (105. 5) „И эти два (факта) — тождество и происхожденіе — находятся лишь въ аналитическомъ признакѣ и въ дѣйствіи, поэтому только ими устанавливается реальный объектъ“ (т. е. только на нихъ основаны утвердительныя сужденія).

[81]) Предшествуетъ (31. 13) словесное объясненіе: „слово *„iti“* значитъ „потому что““.

[82]) О значеніи буддійскаго ученія объ отрицаніи см. во второй части объ отрицаніи.

[83]) Букв. (31. 16) „Но почему не признается, что отрицаніе устанавливаетъ невоспріятіе невидимаго объекта?“

[84]) Подъ *pratiṣedhavyavahāra* или *abhāvavyavahāra* разумѣются собственно мысли, слова и дѣйствія, предполагающія идею отрицанія или небытія, см. ниже, стр. 34. 7—8.

[85]) Т. е. черезъ невоспріятіе небытія.

[86]) Букв. (105. 7—8) „Когда есть реальный объектъ, оно невозможно, напротивъ“. Слова *anyathā ca* относятся, повидимому, къ предшествующему предложенію или должны составлять особую сутру.

[87]) Букв. (31. 19—20) „Если реальный объектъ, который долженъ быть отрицаемъ, существуетъ, такъ какъ невоспріятіе видимаго невозможно, поэтому, вслѣдствіе невозможности, отрицаніе установлено отъ него (т. е. оно основывается на невоспріятіи объекта гипотетически видимаго)“.

[88]) Букв. (31. 21) „такъ какъ при наличности объекта такое невоспріятіе невидимаго возможно — вотъ смыслъ словъ „въ противномъ случаѣ““.

[89]) Букв. (32. 1) „Отчего это, что даже при присутствіи реальнаго объекта, оно (т. е. невоспріятіе невидимаго) возможно?“

[90]) Букв.(105. 8—9) „Потому что, такъ какъ собственное воспріятіе объектовъ, находящихся въ условіяхъ невоспріемлемости, совершенно недоступныхъ

по пространству, времени и формѣ (качеству), исключается, то не было бы увѣренности въ ихъ небытіи".

[91]) Букв. (32. 2—13) „Здѣсь объектъ называется охваченнымъ сущностью познанія, вслѣдствіе его индивидуальнаго бытія и цѣлокупности остальныхъ факторовъ. Если изъ двухъ (условій) даже одно единственное отсутствуетъ, то объектъ называется охваченнымъ сущностью непознанія. Поэтому здѣсь, въ словахъ „(относительно объектовъ) охваченныхъ сущностью непознанія" названы обладающіе исключительностью остальныхъ факторовъ. Въ словахъ „(относительно объектовъ) совершенно недоступныхъ по мѣсту, времени и своей сущности" названы объекты совершенно недоступные по своему индивидуальному бытію (т. е. не могущіе встрѣтиться на опытѣ). Мѣсто и время, и своя сущность совершенно недоступны — такъ (слѣдуетъ дѣлать) раздѣленіе (словъ). Потому что отсутствуетъ увѣренность въ ихъ небытіи. Даже, если реальный объектъ существуетъ, мы допускаемъ, что ея нѣтъ. Почему увѣренности нѣтъ? — на это онъ говоритъ: относительно ихъ, по причинѣ исключенія того, что воспринимается самимъ наблюдателемъ, увѣренности нѣтъ. Такъ какъ, относительно объектовъ, поставленныхъ въ условія невоспріятія, собственное воспріятіе ихъ исключается (и потому) нѣтъ увѣренности въ ихъ небытіи, поэтому, если реальный объектъ существуетъ, возможно невоспріятіе невидимаго, сущность (какового невоспріятія) состоитъ въ исключеніи собственнаго воспріятія. Поэтому отрицаніе устанавливается только на описанномъ (невоспріятіи)". Изъ 32. 5—6 ясно двойное употребленіе термина *svabhāva*: 1) индивидуальное бытіе и 2) сущность, т. е. качественныя опредѣленія объекта, составляющія вмѣстѣ съ его пространственными и временными опредѣленіями, его образъ. Слова „даже если реальный объектъ существуетъ" можно понимать: 1) если даже и существуютъ непознаваемыя вещи въ себѣ, то отрицательное познаніе ихъ невозможно, или 2) если небытіе объекта есть нѣчто реальное (= познаваемое чувствами, относящееся къ чувственному моменту), то отрицательныя сужденія невозможны.

[92]) Букв. (32. 15—16) „Именно поэтому небытіе не выводится, такъ какъ невоспріятіе по своей сущности является установленнымъ (a priori)". Въ этихъ словахъ содержится отвѣтъ на возраженіе мимансаковъ и наяиковъ противъ буддійской теоріи отрицанія, возраженіе состоящее въ томъ, что въ отрицательномъ умозаключеніи (собственно въ первой только его формулѣ) основаніе и слѣдствіе тождественны (горшка здѣсь нѣтъ, потому что нѣтъ). См. во второй части объ отрицаніи.

[93]) Букв. (32. 17) „....на пространствѣ видимой земли, неразрывно съ нимъ связанной въ одномъ познаніи". Чит. *bhūtale bhāsamāne*.

[94]) Букв. (32. 21 — 22) „Поэтому только познаніе объекта называется отсутствіемъ наблюдаемаго горшка". По всей вѣроятности, на стр. 32. 21 слѣдуетъ читать *arthajñānam eva*, хотя возможно понимать *arthajñāna*, какъ *bahuvrīhi*, относящееся къ слѣдующему *abhāva*.

[95]) Т. е. чистое небытіе мы себѣ представить не можемъ, это вовсе не есть познаніе, а лишь игра понятіями, пустое представленіе. Если бы мы познавали небытіе чувствами, то тогда бы мы познавали чистое, или реальное небытіе. Другое слѣдствіе изъ изложенной здѣсь теоріи отрицательнаго сужденія то, что мы вообще можемъ отрицать лишь принадлежности, но ни въ какомъ случаѣ не субстанціи. Отрицаніе субстанціи содержитъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, есть contradictio in adjecto.

[96]) Слова *vartamāne ca* въ 33.10 — 11 слѣдуетъ перенести въ предшествующую строку, послѣ слова *pratyakṣa*, что можно заключить изъ разсужденія на стр. 33.15 — 34.2.

[97]) Ходъ мыслей автора, повидимому, таковъ: идея небытія не можетъ быть слѣдствіемъ (большимъ терминомъ) въ отрицательномъ заключеніи потому что основаніе (средній терминъ) по существу не отличается отъ этой идеи. Идея небытія предшествуетъ сужденію о небытіи даннаго объекта. Невоспріятіе горшка само предполагаетъ небытіе его и не можетъ въ свою очередь доказывать этого небытія. Поэтому, сущность невоспріятія состоитъ не въ одной только идеѣ небытія, но въ примѣненіи этой идеи къ данному случаю, въ фактѣ воспріятія того субстрата, на которомъ отрицаемый объектъ находился бы, если бы онъ былъ на лицо. Одно только идеальное небытіе объекта, поскольку оно существуетъ въ нашемъ сознаніи, не даетъ намъ права судить о небытіи объекта въ дѣйствительности. На это можно возразить, что вѣдь идея небытія даннаго предмета, сама по себѣ, безотносительно ея субстрата, идея еще не дающая увѣренности, что объекта дѣйствительно нѣтъ на данномъ мѣстѣ, — эта идея также можетъ быть послѣдствіемъ невоспріятія объекта на данномъ мѣстѣ. На это авторъ отвѣчаетъ: да, и эта идея можетъ быть почерпнута изъ воспріятія (см. ниже 34.16 и слѣд.), но не прямо, а косвенно. Сначала мы имѣемъ лишь невоспріятіе объекта на данномъ мѣстѣ, которое равняется воспріятію его субстрата, а затѣмъ, получивъ увѣренность въ фактѣ невоспріятія, мы получаемъ и идею небытія. Но всетаки отвлеченное, идеальное представленіе небытія предшествуетъ опытному сужденію объ данномъ случаѣ небытія. Потому то, подъ невоспріятіемъ разумѣется воспріятіе субстрата отрицаемаго объекта, и оно является логическимъ основаніемъ, ведущимъ къ увѣренности въ дѣйствительномъ небытіи объекта на данномъ мѣстѣ (*abhāvavyavahāra*).

Ученіе о томъ, что логическимъ слѣдствіемъ можетъ быть не только познаніе чего-либо новаго, но и примѣненіе (*vyavahāra*) готоваго познанія къ данному случаю — не осталось, повидимому, безъ вліянія на позднѣйшую индійскую логику. Результатомъ т. наз. чисто отрицательнаго умозаключенія (*kevalavyatireki*) также считается лишь примѣненіе готоваго знанія къ данному случаю. Ср. *Tarkabhāṣa* (*Poona*, 1894) стр. 40. 9: *atra tu vyavahāraḥ sādhyaḥ*.

[98]) Букв. (33. 14 — 32. 2) „Не забытое, не потерянное, вызванное воспріятіемъ, имѣющее форму созданія воспоминанія, впечатлѣніе относительно этого горшка и т. п., объ немъ такъ говорится. (Слова) „такого въ прошедшемъ“ (нужно) соединять со словами „отсутствіе воспріятія“, и (слова) „и въ настоящемъ“ (слѣдуетъ) соединять со словами „отсутствіе воспріятія“. Но употребленіе словъ „не забытое впечатлѣніе на память“ не есть опредѣленіе настоящаго, потому что относительно прошедшаго наблюденія мѣста, лишеннаго горшка, впечатлѣніе на память бываетъ забытымъ — забытымъ относительно непознанія видимаго горшка и (самого) видимаго горшка. Относительно же настоящаго наблюденія мѣста, лишеннаго горшка, нѣтъ забвенія впечатлѣнія на память. Поэтому, упоминаніе незабытаго впечатлѣнія на память не есть опредѣленіе того, что можетъ быть отрицаемо въ настоящемъ. Ибо объектъ въ настоящемъ не можетъ разойтись съ впечатлѣніемъ на память. Оттого именно (стоятъ слова) „и въ настоящемъ“, чтобы хорошо (*vi*) сознавалось создаваемое словомъ „и“ соединеніе не имѣющаго опредѣленія настоящаго съ имѣющимъ опредѣленіе прошедшаго (отрицанія)“.

Это разсужденіе автора вызвано тѣмъ обстоятельствомъ, что грамматическій смыслъ санскритскаго текста можетъ дать поводъ къ недоразумѣнію, такъ какъ слова „если не изгладилось впечатлѣніе на память" могли бы грамматически правильно быть отнесены и къ словамъ (отсутствіе воспріятія) „въ настоящемъ". Вмѣсто *„amūḍha"*, на стр. 33. 18, слѣдуетъ читать *mūḍho"* и слова *„dṛçyaghaṭānupalambhe dṛçye ca ghaṭe mūḍho"* понимать какъ вставку, объясняющую предшествующее. Такая корректура необходима и въ виду слѣдующихъ словъ, гдѣ говорится о невозможности забвенія, какъ факта текущаго воспріятія, такъ и его объекта.

[99]) Авторъ здѣсь настаиваетъ на равноправности невоспріятія въ настоящемъ и прошедшемъ. По всей вѣроятности онъ при этомъ имѣетъ въ виду любопытную полемику упоминаемую Шридарой (*Nyāyakandalī*, 227. 5 и слѣд.), по вопросу о томъ, относится ли отрицаніе минувшаго явленія къ прошлому времени, или оно составляетъ познаніе, относящееся къ настоящему времени, когда происходитъ отрицаніе. Мимансаки и наяики доказывали, что если бы небытіе объекта познавалось чувствами, то мы не могли бы имѣть отрицательныхъ сужденій о явленіяхъ прошедшихъ, какъ то видно изъ слѣдующаго примѣра: человѣкъ проходилъ утромъ мимо извѣстнаго мѣста и ничего на немъ не замѣтилъ. Вечеромъ его спрашиваютъ: „не видѣлъ ли онъ на этомъ мѣстѣ льва?" Возобновивъ въ своей памяти представленіе этого мѣста, онъ отвѣчаетъ: „льва не было". Отрицательное сужденіе это не можетъ быть почерпнуто изъ чувственнаго воспріятія, ибо при воспріятіи мѣста не было и слѣдовъ представленія обо львѣ. См. толкованіе *Nyāyaratnākara* на *Çlokavārt., abhāva*, 28. Въ *Nyāyakandalī* (стр. 226. 43 и слѣд.) та же мысль, съ нѣкоторыми видоизмѣненіями, иллюстрируется примѣромъ человѣка, бывшаго въ церкви, у котораго затѣмъ спрашиваютъ не видѣлъ ли онъ тамъ другого человѣка, по имени Девадатта. Буддійская точка зрѣнія въ данномъ случаѣ ближе къ ученію мимансаковъ. Она допускаетъ отрицательное познаніе въ прошедшемъ, но не допускаетъ его въ будущемъ. Причина этого ясна. Заключеніе о чемъ-либо будущемъ, есть заключеніе отъ наличности причины къ вѣроятности дѣйствія, напримѣръ, отъ наличности сѣмени къ вѣроятности появленія растенія. Въ такихъ случаяхъ между основаніемъ и слѣдствіемъ нѣтъ неразрывной связи, не можетъ быть и умозаключенія. Послѣднее опредѣляется у Дармоттары, какъ необходимая связь всѣхъ нашихъ понятій, связь, составляющая сущность нашего мышленія и обусловливающая единство нашего сознанія. Такая связь существуетъ только между дѣйствіемъ и причиной, т. е. дѣйствіе всегда неразрывно связано со своей причиной, а не наоборотъ. Поэтому мы можемъ заключать только отъ наличности дѣйствія къ необходимости причины. Если же мы иногда и заключаемъ отъ наличности причины къ ея вѣроятному дѣйствію, то это не есть дѣйствительный источникъ знанія, онъ не имѣетъ самостоятельнаго значенія, содержаніе его ничуть не превышаетъ содержанія заключенія отъ дѣйствія къ необходимой причинѣ. Мы можемъ заключать отъ причины къ вѣроятности дѣйствія лишь постольку, поскольку мы заключаемъ отъ дѣйствія къ необходимости причины.

Этимъ взглядомъ буддистовъ объясняется многое оригинальное въ ихъ теоріи познанія. Частнымъ сужденіямъ, напримѣръ, они не отводятъ никакой роли въ умозаключеніи и мышленіи. Частное сужденіе есть выра-

женіе сомнѣнія въ приложеніи къ субстрату сужденія. Если бы только нѣкоторый дымъ происходилъ отъ огня, то мы не могли бы дѣлать никакого заключенія. Сомнѣніе, съ буддійской точки зрѣнія, есть фактъ отсутствія знанія, а не видъ знанія. Подъ знаніемъ слѣдуетъ разумѣть достовѣрное знаніе, а не ложное и не сомнительное знаніе. Если же мы иногда и придаемъ извѣстную цѣнность послѣднему, то это только кажется такъ, въ дѣйствительности же сомнѣнія или случайности не должно быть въ нашемъ познаніи.

[100]) Букв. (34. 15—17) „И что же! только вслѣдствіе способности созиданія мысли невоспріятія видимаго вышеупомянутымъ способомъ, небытіе мыслится именно чрезъ воспріятіе, такъ какъ то, что лишь не воспринято, можетъ и существовать".

[101]) Букв. (34. 21) „ — непознаніе или невоспріятіе". Чит. *anupalabdhiḥ*, вм. *upalabdhiḥ*.

[102]) Подъ увѣренностью въ небытіи здѣсь разумѣется, согласно вышеуказанному, возможность мыслить небытіе какихъ бы то ни было объектовъ. Подъ увѣренностью (*niścaya*) вообще разумѣется возможность мыслить, или познавать что-либо. Оттого всѣ три свойства логическаго основанія должны отличаться несомнѣнностью. Отсутствіе увѣренности есть отсутствіе возможности мыслить что-либо.

О значеніи изложенной здѣсь теоріи отрицанія въ буддійской теоріи познанія см. во 2-ой части объ отрицаніи.

[103]) Т. е. что оно есть отрицательное воспріятіе объекта гипотетически видимаго.

[104]) Букв. (35. 21) „на (плоской кровлѣ) бѣлаго дома".

[105]) Здѣсь несложная мысль выражена въ сложной и характерной для санскритскаго синтаксиса конструкціи: слова *tasya ca vahner* соотвѣтствуютъ словамъ *yaddeçajñātena vahninā* и знакъ препинанія передъ *tasya* слѣдуетъ опустить; букв. (36. 2 — 3) „тутъ, вслѣдствіе увѣренности въ отсутствіи дыма, онъ долженъ заключить объ отсутствіи такого имѣющаго силы свои несвязанными огня, въ каковомъ мѣстѣ находящемся огнемъ порождаемый дымъ былъ бы въ этомъ мѣстѣ" — т. е. онъ долженъ заключить объ отсутствіи того огня, дымъ отъ котораго могъ бы дойти до мѣста, доступнаго его наблюденію.

[106]) Букв. (36. 11 — 14) „Когда логическое слѣдствіе есть мгновенность слова, то нѣкоторое слово воспринимается, другое же лежитъ за предѣлами воспріятія; также и здѣсь. Подобно тому, какъ здѣсь субстратъ умозаключенія, служащій подкладкой познанія логическаго слѣдствія, показанъ имѣющимъ части видимую и невидимую, такъ же и въ другихъ формулахъ самъ пусть понимаетъ".

[107]) Букв. (37. 16 — 18) „Здѣсь слѣдуетъ считать за субстратъ (умозаключенія) все внутреннее пространство дома, вмѣстѣ съ пространствомъ у дверей, которое можно видѣть, вслѣдствіе слѣдованія за познаніемъ логическаго слѣдствія".

[108]) О значеніи этого умозаключенія въ исторіи буддійскихъ ученій, см. въ 2-ой части о моментахъ.

[109]) Букв. (38. 6 — 8) „Поэтому, такъ какъ показано, что зависимость отъ другой причины подчинена противоположному, то производится отрицаніе постоянства. Здѣсь постоянство есть вѣчность". Авторъ здѣсь желаетъ показать на примѣрѣ отвлеченнаго понятія, что и въ этомъ случаѣ отношеніе противоположенія возможно лишь по отношенію къ объектамъ

возможнаго опыта. Мы отрицаемъ постоянство разрушенія потому, что опытъ показываетъ намъ зависимость разрушенія отъ особой причины, т. е. его непостоянство. Если опытъ показываетъ намъ, что что-либо отличается непостоянствомъ, то мы имѣемъ право отрицать въ немъ постоянство, ибо постоянство и непостоянство суть понятія противоположныя.

110) Букв. (38. 12) „то онъ наблюдался бы въ вѣчной формѣ“. Формой (*rūpa*) называется въ индійской философіи то, что можетъ быть воспринято глазомъ, или вообще все то, что можетъ быть познано чувствами, е. всякій объектъ опыта. Глазъ и зрѣніе, какъ самые важные посредники чувственнаго познанія служатъ его типическими представителями и въ философской терминологіи замѣняютъ обозначеніе дѣятельности чувствъ вообще. „Форма“—объектъ зрѣнія—обозначаетъ собственно всякій объектъ чувственнаго воспріятія.

111) Букв. (38. 14—15) „Если даже для объекта реальнаго дѣлается отрицаніе тождественности съ видимымъ горшкомъ невидимаго злого духа и т. п., то оно должно быть дѣлаемо по допущеніи его тождества съ видимымъ“.

112) Букв. (38. 19—22) „И если это такъ, то подобно тому какъ допустивъ видимость горшка, отрицаніе (основывается) только на невоспріятіи видимаго, такъ же и отрицаніе всякаго взаимно-противоположнаго (понятія) въ другомъ видимомъ мѣстѣ, основывается только на невоспріятіи видимаго; такимъ образомъ и формула, имѣющая этотъ характеръ, содержится въ отрицаніи сущности“.

113) Букв. (41. 16) „въ виду возможности упоминанія, хотя и десяти, но только примѣровъ, онъ говоритъ „всѣ“. Это значитъ...“.

114) Букв. (42. 10) „черезъ отводный каналъ“.

115) Букв. (42. 13—16) „разсмотрѣніе формулъ, составленныхъ наукою, есть ихъ знаніе. Повтореніе его есть переворачиваніе его снова и снова. Вслѣдствіе этой причины, у самого, т. е. у познающаго, тоже и у себя является пониманіе того, что можно отдѣлить, того что можно отрицать такимъ образомъ, т. е. только что указаннымъ путемъ. Слово „*iti*“ значитъ „поэтому“.

116) Букв. (42. 20—43. 1) „Но развѣ въ невоспріятіи дѣйствія и т. п. не отрицаются какъ разъ невидимыя причины и т. п., вѣдь при отрицаніи видимаго возможна формула невоспріятія сущности? А если это такъ, то въ этихъ (формулахъ) отрицаніе не (основывается) на невоспріятіи видимаго. Почему же эти формулы содержатся въ невоспріятіи видимаго?“.

117) Букв. (106. 19—107. 3) „И повсюду въ этомъ познаніи, устанавливающемъ и небытіе и практическое примѣненіе (*vyavahāra*) небытія, *относительно какихъ* (объектовъ) выражено отрицаніе, посредствомъ ли воспріятія противоположной сущности и т. п., или невоспріятія причины и т. п., *относительно такихъ* объектовъ слѣдуетъ понимать и воспріятіе и невоспріятіе объектовъ, именно поставленныхъ въ условія воспріемлемости“. На стр. 106. 19 чит. *asyāṁ adhāvādhāvavyavahārasādhanyāṁ*. Смыслъ этого правила состоитъ въ одновременномъ опроверженіи двухъ возраженій, дѣлавшихся противъ буддійской теоріи отрицанія, при чемъ союзъ „и“ въ обоихъ случаяхъ (стр. 106. 19 и 107. 2) по объясненію Дармоттары, имѣетъ причинное значеніе. Первое возраженіе состоитъ въ томъ, что отрицаніе видимости не есть умозаключеніе, такъ какъ въ немъ основаніе тождественно со слѣдствіемъ. На это отвѣтъ содержится въ первой части предложенія, до слова *yeṣāṁ* (106. 20): отрицательное умозаключеніе не только доказываетъ не-

бытіе какихъ-либо объектовъ, но можетъ быть также подведеніемъ подъ идею небытія любого факта невоспріятія. Второе возраженіе, противъ котораго направлена вторая часть предложенія, состоитъ въ мнѣніи мимансаковъ и наяиковъ о томъ, что существуетъ чистое небытіе, которое представляетъ собою нѣчто реальное. На это Дармакирти отвѣчаетъ, что во всѣхъ формулахъ отрицанія мы можемъ познавать съ положительной и съ отрицательной стороны лишь такіе факты, которые „поставлены въ условія воспріемлемости", которые могли бы быть наблюдаемы, которые не выходятъ изъ предѣловъ возможнаго опыта.

[118]) Букв. (43. 3—4) „„и вездѣ", слово „и" значитъ „потому что"".

[119]) Букв. (43. 9—17) „Если, въ самомъ дѣлѣ, воспріятіемъ того, что противоположно сущности и т. п., и не воспріятіемъ причины и т. п. выражено отрицаніе, все-таки почему это есть отрицаніе только видимыхъ (объектовъ)? — На это онъ говоритъ: воспріятіе и т. д. Здѣсь такъ же „и" имѣетъ причинное значеніе. Такъ какъ тѣ противоположныя (понятія), которыя были познаны, и подчиняющія и подчиненныя, причины и дѣйствія — относительно ихъ слѣдуетъ непремѣнно предполагать воспріятіе и слѣдующее за воспріятіемъ невоспріятіе — у которыхъ объектовъ имѣются два (процесса), воспріятіе и невоспріятіе, тѣ какъ разъ и могутъ быть видимы — поэтому (*относится къ „такъ какъ"*) воспріятіемъ того, что противоположно сущности и т. п., и невоспріятіемъ причины и т. п. отрицаніе, будучи дѣлаемо относительно (такихъ) противоположныхъ и т. п. (понятій), которыя обладаютъ и воспріятіемъ и невоспріятіемъ, должно быть понимаемо, какъ сдѣланное по отношенію къ объектамъ, могущимъ быть видимыми". За этими словами слѣдуетъ синтаксическое объясненіе, по поводу того, что въ объясняемомъ правилѣ союзъ „и" два раза (43. 7 и 43. 11) употребленъ въ причинномъ значеніи (43. 17—19): „такъ какъ рѣчь идетъ о нѣсколькихъ возраженіяхъ, то слово „и" соединяющее между собою опроверженіе (этихъ возраженій) имѣетъ причинный смыслъ: такъ какъ имѣются такое-то *и* такое-то опроверженія, то такое-то *и* такое-то возраженія неосновательны; вотъ что значитъ слово „и".

[120]) Букв. (107. 3) „потому что не доказано у другихъ противоположенія, отношенія причины къ дѣйствію и отсутствія (при отсутствіи подчиняющаго или подчиненнаго понятія)". На стр. 107. 3 чит. согласно 44. 1 *bhāvābhāvāsiddheḥ*.

[121]) Букв. (43. 20—44. 3) „Тѣ (объекты), которые отличаются отъ обладающихъ воспріятіемъ и невоспріятіемъ, которые только невоспринимались, ихъ противоположность, ихъ причинная связь, ихъ небытіе (несовмѣстимость) съ чѣмъ либо при отсутствіи понятія подчиненнаго, и (при отсутствіи) понятія подчиняющаго, такъ какъ (все это) неизвѣстно, поэтому, вслѣдствіе неизвѣстности есть ли, или нѣтъ противоположная причина и дѣйствіе, по этой причинѣ можно отрицать противоположное и т. д. только для объектовъ обладающихъ воспріятіемъ и невоспріятіемъ. Обладающіе обоими (этими условіями объекты) и суть именно могущіе быть видимыми". На стр. 43. 22 слѣдуетъ читать: *vyāpakasyādbhāve na* (*sidhyati*), а на стр. 44. 1 *virodha*.

[122]) На 44. 6 чит. *avasitaḥ*.

[123]) Букв. (44. 19—21) „поэтому, доказывая небытіе такимъ образомъ: „теперь нѣтъ воспріятія объекта (гипотетически) видимаго"—этимъ отличаются формулы невоспріятія видимаго отъ формулъ невоспріятія дѣйствія и т. п.".

[124]) Букв. (44. 22) „затрагиваемъ“.

[125]) Букв. (107. 4—5) „Отрицательное познаніе, имѣющее своимъ объектомъ то, что совершенно недоступно (*viprakṛṣṭa*), есть логическое основаніе сомнѣнія, сущность его состоитъ въ исключеніи воспріятія и умозаключенія“.

[126]) Букв. (45. 7—10) „Объектъ чего совершенно (*vi*) недоступенъ вслѣдствіе трехъ совершенныхъ недоступностей, по мѣсту, времени и своей сущности, оно имѣетъ объектомъ то, что совершенно недоступно; вотъ логическое основаніе сомнѣнія. Въ чемъ его сущность? на это онъ говоритъ: коего сущность, опредѣленіе, состоитъ въ исключеніи воспріятія и умозаключенія, оно (называется) имѣющимъ сущность, состоящую въ исключеніи воспріятія и умозаключенія; (это значитъ) только то, что сущность его не состоитъ въ познаніи, (и не въ томъ, что) доступно познанію“.

[127]) Букв. (45. 12—19) „Причина и подчиняющее понятіе, будучи исключаемы, могутъ исключать дѣйствіе и понятіе подчиненное. Но источникъ познанія не есть причина познаваемаго, и не есть понятіе его подчиняющее, поэтому даже когда оба источника познанія исключены, исключеніе объекта познаваемаго не является установленнымъ. Поэтому, вслѣдствіе неустановленности, невоспріятіе невидимаго (недоступнаго) есть логическое основаніе сомнѣнія; не есть логическое основаніе несомнѣнности. Но съ другой стороны (то положеніе), что существованіе источника познанія доказываетъ существованіе объекта познанія, это вѣрно. Вѣдь источникъ знанія имѣетъ своимъ дѣйствіемъ объектъ знанія, и дѣйствія безъ причины не бываетъ, но причины не необходимо сопровождаются дѣйствіемъ. Поэтому, отъ источника знанія можно устанавливать бытіе объекта познанія. Но нельзя отъ отсутствія источника познанія устанавливать отсутствіе объектовъ познанія“.

Примѣчанія къ отдѣлу третьему.

[1]) Буквальный переводъ этого мѣста, гдѣ три свойства признака названы соотвѣтствующими техническими терминами, остался бы непонятенъ; поэтому здѣсь, вмѣсто перевода, сдѣлано толкованіе съ приведеніемъ примѣровъ. Термины эти въ буквальномъ переводѣ значатъ: „сопутствованіе“, „противоположеніе“ и „свойство тезиса“ или „вывода“ (*pakṣa*), при чемъ подъ тезисомъ разумѣется подлежащее вывода. Такъ какъ умозаключеніе „для другихъ“ есть процессъ доказательства, то подлежащее вывода разсматривается какъ тезисъ, средній терминъ—какъ доказательство, а большой терминъ—какъ доказуемое. Въ дальнѣйшемъ мы будемъ называть эти три свойства положительною или прямою связью (основанія со слѣдствіемъ), отрицательною или обратною связью (между отрицаніемъ слѣдствія и отрицаніемъ основанія), и связью основанія съ объектомъ умозаключенія или субстратомъ вывода. Три свойства логическаго признака въ умозаключеніи „для другихъ“ соотвѣтствуютъ, такимъ образомъ, посылкамъ Аристотелева силлогизма. Первое свойство соотвѣтствуетъ большей посылкѣ Аристотелевой первой фигуры, выраженной въ общеутвердительной формѣ, второе—той же посылкѣ, выраженной черезъ превращеніе въ формѣ общеотрицательнаго сужденія. Третье свойство соотвѣтствуетъ Аристотелевой меньшей посылкѣ. Выводъ, какъ увидимъ ниже, не считается необходимымъ членомъ силлогизма, а первыя два свойства считаются отдѣльными членами потому, что могутъ замѣнять другъ друга, т. е. всякая общая посылка можетъ быть выражена черезъ превращеніе, отчего выводъ нисколько не измѣняется. Въ силлогизмѣ отрицательномъ, какъ увидимъ ниже, превращеніе большей посылки даетъ въ результатѣ сужденіе общеутвердительное по формѣ. При этомъ нужно помнить, что по буддійскому воззрѣнію, не раздѣлявшемуся другими философскими школами, первыя двѣ связи суть связи необходимыя, тогда какъ третья есть связь фактическая, или эмпирическая, и представляетъ собою ничто иное, какъ подведеніе частнаго случая подъ общее правило. Подробнѣе объ этомъ значеніи третьяго свойства (*pakṣadharmatā*) см. Athalye стр. 242. Изъ сказаннаго ясно, что подъ тремя свойствами признака въ умозаключеніи „для другихъ“ разумѣются факты только повидимому отличающіеся отъ трехъ свойствъ логическаго признака въ умозаключеніи „для себя“. Первое свойство силлогистическаго признака соотвѣтствуетъ второму свойству логическаго признака, второе свойство перваго соотвѣтствуетъ третьему свойству второго, наконецъ третье свойство перваго соотвѣтствуетъ первому свойству второго.

[2]) Слѣдуетъ опустить знакъ препинанія передъ *parasmāy* (46. 6) и читать *iti parārtham* вм. *idam parārtham*. Тогда получится слѣдующее:—„для другого“, такъ какъ троякій признакъ сообщается словами другому, оттого (и умозаключеніе называется) „для другихъ“.

[3]) Букв. (108. 1—2): „вслѣдствіе переноса результата на причину“. Разумѣется тутъ слѣдующее. Мышленіе совершается независимо отъ выраженія его словами. Но въ сознаніи слушателя, мышленіе совершается подъ вліяніемъ словъ, которыя онъ слышитъ. Слова суть причина, вызывающая умозаключеніе у слушателя. Это-то умозаключеніе, совершающееся въ сознаніи слушателя подъ вліяніемъ словъ, которыя онъ слышитъ, и есть, собственно говоря, умозаключеніе для другихъ, т. е. умозаключеніе, причиною котораго является слово. При теоретическомъ разсмотрѣніи силлогизма, однако, умозаключеніемъ „для другихъ“ называются слова, его вызывающія, т. е. терминъ „умозаключеніе“ метафорически переносится на причину его. Далѣе, словесное выраженіе трехъ свойствъ логическаго признака называется здѣсь косвенной причиной умозаключенія, совершающагося въ головѣ слушателя, такъ какъ прямой его причиной является самъ логическій признакъ или фактъ логической связи нашихъ понятій, независимо отъ его выраженія въ словахъ. Совершенно такой же взглядъ на роль слова въ познаніи высказывается, вѣроятно подъ вліяніемъ ученія буддистовъ, и въ школѣ вайшешиковъ, ср. *N. Kandali* стр. 233. 19.

[4]) Букв. (46. 8—13) „Вслѣдствіе переноса результата на причину. Отъ выраженія трехформеннаго признака происходитъ воспоминаніе о трехформенномъ признакѣ, и отъ воспоминанія умозаключеніе. Выраженіе трехформеннаго признака есть косвенная причина этого умозаключенія. На эту причину—слово—совершается переносъ, подстановка результата—умозаключенія. Поэтому, вслѣдствіе подстановки, предложеніе называется словомъ „умозаключеніе“ “.

Тутъ Дармакирти, повидимому, хочетъ сказать, что слово вообще, какъ источникъ познанія, т. е. предложеніе въ познавательной формѣ, есть ничто иное, какъ умозаключеніе. По буддійской теоріи познанія, умозаключеніе есть ничто иное, какъ фактъ логической связи понятій. Выраженіе мысли въ словахъ есть, слѣдовательно, ничто иное, какъ выраженное въ словахъ умозаключеніе. Поэтому, всякое предложеніе есть скрытый силлогизмъ. Подъ предложеніемъ, очевидно, разумѣется предложеніе, имѣющее познавательную форму, выражающее или утвержденіе или отрицаніе, или синтезъ или анализъ. Почти всѣ индійскія философскія школы, признававшія авторитетъ священнаго писанія, видѣли въ словѣ особый, самостоятельный источникъ познанія. Только школа вайшешиковъ, какъ было замѣчено выше, отчасти соглашалась съ буддійскимъ взглядомъ. Дальше всѣхъ шла въ этомъ направленіи школа мимансаковъ. Она видѣла въ словѣ своего рода intellectus archetypus, приписывая ему вѣчное самостоятельное бытіе и силу придавать объектамъ ту форму, въ которой они нами мыслятся. Наяики отрицали вѣчность слова, указывая на то, что оно имѣетъ происхожденіе (*utpattidharmatva*), вайшешики утверждали, что оно имѣетъ причинное происхожденіе (*kṛtakatva*), а буддисты шли еще дальше и говорили, что оно имѣетъ условное значеніе, и что происхожденіе его зависитъ отъ воли человѣка, отъ того умственнаго и физическаго усилія, которымъ произнесеніе его сопровождается (*prayatnāntarīyaka*). Въ данномъ мѣстѣ Дармоттара, очевидно, имѣетъ въ виду противопоставить буддійскую теорію взглядамъ прочихъ системъ. Ниже, стр. 64, пер.

стр. 122—123, онъ еще разъ возвращается къ вопросу объ отношеніи слова къ мышленію. Ср. во 2-ой части о значеніи словъ.

5) Слова эти идутъ на встрѣчу возраженію, которое было сдѣлано противниками буддистовъ, по поводу опредѣленія, которое послѣдніе давали чувственному воспріятію. Мы видѣли выше, что по буддійской теоріи, чувства сами по себѣ, безъ участія мышленія, ни даютъ ровно никакого познанія. Только участіе мышленія въ воспріятіи ведетъ къ „достиженію" познанія. Мышленіе же есть умозаключеніе, поэтому въ каждомъ актѣ воспріятія содержится и умозаключеніе.

Такъ какъ съ этой точки зрѣнія практически невозможно провести грань между чувственнымъ познаніемъ и мышленіемъ, между воспріятіемъ и умозаключеніемъ, то естественно появилось такое мнѣніе: воспріятіе есть умозаключеніе. Когда я мыслю: „вотъ это есть дерево", то дерево я не воспринимаю, а конструирую это понятіе мышленіемъ (ср. *Nyāyavārt.* въ началѣ толкованія на сутру 2. 1. 28). Какимъ образомъ буддисты отвѣчали на это возраженіе объяснено въ I отд. (стр. 19. 19 и слѣд.). Здѣсь же Дармоттара повидимому хочетъ сказать, что воспріятіе нельзя назвать умозаключеніемъ, даже и переносно. Возражавшій вѣроятно говорилъ: если подъ умозаключеніемъ можно разумѣть и извѣстный мыслительный процессъ и слова, его вызывающія, то отчего не назвать переносно умозаключеніемъ и чувственное воспріятіе? Послѣднее такъ же вызываетъ умозаключеніе, когда мы непосредственно воспринимаемъ нѣчто, могущее служить логическимъ признакомъ; напримѣръ, воспринимая дымъ, мы заключаемъ объ огнѣ. Слѣдовательно, если можно переносно называть умозаключеніемъ то, что является его причиною, то отчего не назвать и воспріятіе умозаключеніемъ?

Отвѣтъ Дармоттары состоитъ въ томъ, что умозаключеніемъ называется фактъ логической связи нашихъ понятій, а этотъ фактъ или самостоятельно появляется въ нашемъ сознаніи или же появляется подъ вліяніемъ словъ. Поэтому опредѣленіе умозаключенія обнимаетъ собою обѣ его разновидности. Воспріятіе же, по буддійскому опредѣленію, генетически отличается отъ мышленія и потому не можетъ, даже метафорически, быть названо видомъ мышленія. Вопросъ объ отношеніи воспріятія къ умозаключенію и объ отождествленіи перваго съ послѣднимъ, разсматривался въ школѣ ньяя еще до Дигнаги. Уже древнѣйшее, намъ извѣстное, сочиненіе по логикѣ, сутры Готамы, занимаются его разрѣшеніемъ (N. D. 2, 1, 28 — 30). Ср. также толкованіе этихъ сутръ въ *Nyāyavārt.* и *Tātp.* Ср. также, относящееся къ этому вопросу, мѣсто въ *N. Kandalī*, 233, 11—22. Хотя вайшешики также признавали лишь два источника познанія, но такъ какъ пониманіе воспріятія у нихъ было грубо-реалистическое, то имъ не такъ легко было отразить вышеприведенноевозраженіе; поэтому *Kandalī* ограничивается тѣмъ, что говоритъ: воспріятіе называть умозаключеніемъ, не принято.

6) Это мѣсто замѣчательно въ томъ отношеніи, что тутъ Дармоттара прямо приписываетъ „Учителю" установленіе различія между умозаключеніемъ „для себя" и „для другихъ". Подъ „Учителемъ" здѣсь слѣдуетъ разумѣть Дигнагу, основателя буддійской логики. Такой титулъ дается ему и ниже, стр. 84. 1 и 84. 21. Дѣленіе умозаключенія на умозаключеніе „для себя" и „для другихъ" сдѣлалось въ позднѣйшей индійской логикѣ общепринятымъ, но въ древнѣйшихъ сочиненіяхъ оно не встрѣчается.

Ни Готама, ни Канада, ни Ватсьяяна не упоминаютъ терминовъ: умозаключеніе „для себя“ и „для другихъ“, не употребляютъ ихъ также и нѣкоторые позднѣйшіе наяики, которымъ была извѣстна точка зрѣнія Дигнаги, напр. Уддьотакара и Вачаспатимишра Изъ не буддійскихъ сочиненій, оно впервые встрѣчается въ сочиненіи Прашастапады (*Praçast.* стр. 206 и 231 — *svaniçcitārthānumānam* и *parārthānumānam*). Позднѣе, когда школы наяиковъ и вайшешиковъ слились въ одну, оно сдѣлалось общепринятымъ. Въ сущности двоякая точка зрѣнія на умозаключеніе встрѣчается уже у Готамы, но у него она не имѣетъ того значенія, которое ей было придано Дигнагой. Готама, съ одной стороны, говоритъ объ умозаключеніи, какъ особомъ источникѣ познанія, наравнѣ съ другими такими же источниками: воспріятіемъ, аналогіей и словомъ (N. D. 1, 1, 3), съ другой стороны, онъ упоминаетъ пятичленный силлогизмъ, какъ особый діалектическій пріемъ (N. D. 1, 1, 32). Изъ толкованія Ватсьяяны узнаемъ, что до Готамы въ Индіи существовала теорія десятичленнаго силлогизма. Заслуга Дигнаги состояла, слѣдовательно, въ томъ, что онъ привелъ въ систему дѣленіе умозаключенія на виды и поставилъ его въ тѣсную связь съ теоріей познанія. Подобно тому, какъ умозаключеніе у него является ничѣмъ инымъ, какъ мышленіемъ вообще, такъ и умозаключеніе для другихъ есть ничто иное, какъ словесное выраженіе мыслей, въ познавательной формѣ.

[7]) Букв. (47. 10—12) „Сходство объекта, имѣющаго качество — слѣдствіе, съ объектомъ имѣющимъ качество примѣра, созданное логическимъ основаніемъ называется однородностью, а несходство, созданное логическимъ основаніемъ, называется неоднородностью“. Что сравненіе, т. е. сходство и различіе, лежитъ въ основаніи всего нашего познанія, — составляетъ основное положеніе школы вайшешиковъ; о значеніи его у позднѣйшихъ вайшешиковъ см. Athalye, стр. 95. Одна изъ первыхъ сутръ Канады (I, 1, 4) говоритъ, что познаніе категорій, на которыя раздѣляется все сущее, совершается путемъ сравненія, опредѣленіемъ сходства и различія объектовъ. Сутры наяиковъ разсматриваютъ аналогію (N, D, 1, 1, 6) отдѣльно отъ умозаключенія. Въ нихъ не встрѣчаемъ дѣленія силлогизма, на основаніи сходства и различія, но есть упоминаніе о томъ, что примѣромъ въ силлогизмѣ можетъ быть и сходный и несходный случай (N. D. I, 1, 34—35). Уддьотакара, объясняя эти сутры, впервые устанавливаетъ три вида силлогизма: исключительно-положительный (*kevalānvayi*), исключительно-отрицательный (*kevalavyatireki*) и положительно-отрицательный (*anvayavyatireki*). Ср. *Nyāyavārt.*, стр. 121 и слѣд. Буддисты не признавали этого дѣленія правильнымъ, такъ какъ съ ихъ точки зрѣнія, разницы между методомъ сходства и методомъ различія, по существу, нѣтъ никакой, это только различные способы выраженія одной и той же мысли. Такъ какъ буддисты отождествляютъ мышленіе съ умозаключеніемъ и умозаключеніе съ познаніемъ трехъ свойствъ логическаго признака, то понятно, что они не могли видѣть между силлогизмомъ сходства и силлогизмомъ различія принципіальной разницы: въ логическомъ признакѣ (второе и третье его свойство) содержится и сходство и различіе его съ примѣрами однородными и противоположными.

[8]) Слово *kṛtaka* значитъ „сдѣланный“. Сдѣланнымъ называется такой объектъ, который создается своими причинами (стр. 51. 7—8), а не является самъ собой, какъ напримѣръ, горшокъ создается горшечникомъ. По буд-

дійскому воззрѣнію, все, что существуетъ, не можетъ быть вѣчнымъ, т. е. все, что мы можемъ познать, не можетъ имѣть длящагося бытія; a fortiori не имѣютъ его объекты, создаваемые особыми факторами, какъ слово или горшокъ. Зависимость невѣчности отъ этого признака — причиннаго происхожденія — защищалась, повидимому спеціально школой в а й ш е ш и к о в ъ. Ср. *N y ā y a v ā r t.* 122. 16 и противополагалась другому признаку— *utpattidharmatva*, подъ которымъ разумѣлось безпричинное происхожденіе при созданіи міра. Ср. *K u s u m ā ñ j a l i*, на стр. 21, разсужденіе о невѣчности слова.

Буддисты со своей стороны еще болѣе ограничивали то основаніе, изъ котораго вытекала невѣчность слова и священнаго писанія. Понятіямъ происхожденія и причиннаго происхожденія они противуполагали понятіе неразрывной связи съ усиліемъ (*prayatnānantarīyakatva*) или происхожденія въ зависимости отъ воли человѣка, ср. выше прим. 4 и ниже прим. 33.

9) Чит. (47. 13) *tathā* вм. *yathā*; слова: „*tathā ca kṛtakaḥ ċabdaḥ*“ представляютъ заключеніе силлогизма, которое обыкновенно выражается черезъ *tathā* (ср. *T a r k. s.* § 45, *tasmāt tathā*).

10) Слово *dṛṣṭam* объяснено ниже, 49. 3, какъ *pramāṇena niçcitam*, т. е. то, что установлено на основаніи положительныхъ доказательствъ. Общая посылка, по буддійскому ученію, должна быть доказана на основаніи фактовъ, отъ силлогизма независящихъ: опытомъ и наблюденіемъ для причиннаго силлогизма, анализомъ понятій для силлогизма аналитическаго. Буддисты доказывали, что все не вѣчно, и что вѣчнаго пространства не существуетъ, между тѣмъ какъ в а й ш е ш и к и и н а я и к и считали нѣкоторые объекты (пространство, время, атомы, душу) вѣчными, другіе невѣчными. Все, что имѣетъ происхожденіе и сдѣлано искусственно волею человѣка, они признавали невѣчнымъ, а пространство, какъ лишенное этихъ качествъ, вѣчнымъ. Отсюда слѣдовало заключеніе, что и съ ихъ точки зрѣнія, слово—не вѣчно. Приведенный силлогизмъ, слѣдовательно, выражаетъ буддійскій взглядъ только съ формальной, а не съ матеріальной стороны. Съ буддійской точки зрѣнія, правильнымъ умозаключеніемъ было бы слѣдующее: слово не вѣчно, потому что существуетъ, такъ какъ вѣчнаго ничего не существуетъ въ познаваемомъ нами мірѣ явленій. Ср. *N y ā y a v ā r t.* стр. 122. 18.

11) *Vastu* въ философіи обыкновенно означаетъ объектъ реальный, вещь въ себѣ, здѣсь же это слово противополагается словесному выраженію и означаетъ содержаніе, мысль. Въ такомъ же значеніи оно употребляется въ сочиненіяхъ по теоріи поэзіи. Но можно также толковать его какъ „реальный фактъ“, „реальное содержаніе, которое должно быть субстратомъ всякой истинной мысли и всякаго истиннаго слова“, см. стр. 64. 6.

12) Букв. (48. 8) „вслѣдствіе аргументаціи, о которой будетъ рѣчь“, см. стр. 55. 20 и слѣд. Смотря по тому, содержать-ли слова силлогизмъ сходства или силлогизмъ различія, измѣняется форма силлогизма, но не мысль, имъ выражаемая. Такъ какъ подъ мыслею разумѣется фактъ логической связи понятій, или логическій признакъ въ трехъ его свойствахъ, то Д а р м о т т а р а и говоритъ, что оба вида силлогизма выражаютъ одинъ и тотъ же логическій признакъ. Тутъ, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, Д а р м о т т а р а имѣетъ въ виду защитить свою теорію одного логическаго признака отъ нападокъ школы н а я и к о в ъ, которые различаютъ три отдѣльныхъ вида логическаго признака: чисто утвердительный, чисто-отрицательный, и утвердительно-отрицательный, о чемъ см. выше примѣч. 7.

[13]) Приводимый здѣсь примѣръ весьма извѣстенъ въ индійской логикѣ. Это школьный примѣръ особаго діалектическаго пріема, такъ называемаго необходимаго допущенія „(*arthāpatti*). Мнѣнія философскихъ школъ относительно метода „необходимаго допущенія“ сильно между собою расходились. Мимансаки и ведантисты признавали его за особый самостоятельный источникъ познанія. Наяики видѣли въ немъ видъ умозаключенія, именно умозаключеніе чисто-отрицательное. Буддисты, какъ видно изъ даннаго мѣста, вовсе не считали его за какой-то особый процессъ мысли, а просто за выраженіе одной и той-же мысли разными способами.

[14]) Букв. (108. 4—5) „То что, будучи поставлено въ условія воспринимаемости, все-таки не воспринимается, есть объектъ, о которомъ установлено, что его можно назвать несуществующимъ“.

[15]) Примѣняя буддійскій взглядъ на отрицаніе къ силлогизму, т. е. умозаключенію „для другихъ“, получается та формула, которая дана въ текстѣ. Общая посылка, или такъ называемая неразрывная связь можетъ быть выражена или прямо, когда выражается положительная связь основанія со слѣдствіемъ, или обратно, путемъ превращенія, когда выражается взаимная связь между отрицаніемъ слѣдствія и отрицаніемъ основанія. Первая имѣетъ такую форму: вездѣ, гдѣ отсутствуютъ условія воспріятія, или, какъ выражается авторъ, гдѣ объектъ не воспринимается, несмотря на наличность условій воспріятія, мы говоримъ, что объекта нѣтъ. Обратная связь будетъ такова: гдѣ мы не можемъ сказать, что объекта нѣтъ, тамъ нѣтъ отсутствія условій его познанія, т. е. гдѣ объектъ находится, при наличности всѣхъ условій воспріятія, тамъ онъ и воспринимается. Такимъ образомъ въ отрицательномъ силлогизмѣ прямая связь выражена отрицательнымъ сужденіемъ, а обратная — сужденіемъ утвердительнымъ. Ниже (т. стр. 55. 20, пер. стр. 103) авторъ объяснитъ почему, съ его точки зрѣнія, нѣтъ необходимости выражать въ словахъ обѣихъ этихъ посылокъ — прямой и обратной. Въ сущности, — какъ необходимое условіе логической связи понятій вообще,—обѣ формулы должны нами обязательно быть мыслимыми; отсутствіе одной изъ нихъ ведетъ къ логической ошибкѣ. Когда выражена въ словахъ одна прямая связь, то получается силлогизмъ сходства, а когда выражена въ словахъ связь обратная—силлогизмъ различія.

[16]) Какъ выше было сказано (т. стр. 22. 15 и слѣд., пер. стр. 36) между логическимъ основаніемъ и его слѣдствіемъ должна быть связь необходимая, при чемъ слѣдствіе есть понятіе болѣе широкое (*vyāpaka*), чѣмъ основаніе, такъ что гдѣ имѣется основаніе, тамъ необходимо имѣется и слѣдствіе, но не наоборотъ. Въ умозаключеніи „для другихъ“, или силлогизмѣ, основаніе составляетъ подлежащее общей посылки, а слѣдствіе—ея сказуемое. Логическимъ основаніемъ,—оно же подлежащее общей посылки,—является тутъ фактъ невоспріятія, а логическимъ слѣдствіемъ—оно же сказуемое общей посылки,—возможность мыслить небытіе, т. е. возможность отрицать.

[17]) Букв. (48. 21—22) „подобно тому, какъ сказано: взаимное охватываніе есть непремѣнное бытіе охватывающаго въ этомъ (объектѣ) и бытіе охватываемаго въ этомъ объектѣ только“. Разумѣются, по всей вѣроятности, слова Дигнаги. Уддьотакара (*Nyāyavārt.* стр. 58. 2—3) упоминаетъ опредѣленіе умозаключенія, имѣющее совершенно такой-же смыслъ, какъ приводимыя здѣсь слова, и Вачаспатимишра (*Tātp.*

127. 13) свидѣтельствуетъ, что при этомъ имѣется въ виду опредѣленіе Дигнаги. То же опредѣленіе находимъ у Прашастапады (стр. 200), который приписываетъ его какому то Кашьяпѣ. Послѣдняго проф. Якоби идентифицируетъ съ Канадой. Но такъ какъ у самого Канады этого опредѣленія нѣтъ, а Прашастапада жилъ позднѣе Дигнаги, то очевидно, что онъ свое опредѣленіе заимствовалъ у послѣдняго и скрылъ заимствованіе, сославшись на Кашьяпу, т. е. Канаду. Иной взглядъ былъ высказанъ проф. Якоби, въ неоднократно цитируемой нами статьѣ, стр. 480.

18) Примѣры въ силлогизмѣ играютъ роль факторовъ, доказывающихъ общую посылку, при чемъ въ каждомъ силлогизмѣ должно быть сдѣлано указаніе на то, какіе случаи или примѣры доказываютъ общую посылку. Подробно о роли примѣровъ въ силлогизмѣ см. ниже т. стр. 88. 8. и слѣд. Въ силлогизмѣ причинномъ примѣрами являются факты опыта, изъ которыхъ индуктивнымъ путемъ добыта общая посылка. Въ силлогизмѣ аналитическомъ, указаніемъ на примѣры устанавливается объемъ понятія, играющаго роль основанія; такое же значеніе имѣетъ примѣръ и въ силлогизмѣ отрицательномъ.

19) Букв. (49. 2—3) „Усмотрѣнъ, значитъ сдѣланъ несомнѣннымъ, путемъ доказательствъ". „Сдѣлать несомнѣннымъ", по буддійской терминологіи, значитъ мыслить, или конструировать объектъ мышленіемъ. Ср. толкованіе слова „несомнѣнный" выше, при объясненіи трехъ свойствъ логическаго признака въ умозаключеніи „для себя", т. стр. 22. 15 и слѣд. Сомнѣніе же есть отсутствіе мышленія, или мышленіе о такихъ объектахъ, о которыхъ мыслить мы не имѣемъ права, ср. выше т. стр. 45. 15 и слѣд.

20) Букв. (49. 3—5) „Дѣйствительно, зрительнымъ чувствомъ рогъ зайца превращенъ въ объектъ (нашего познанія); но на основаніи (положительнаго) доказательства—невоспріятія видимаго, мы хорошо знаемъ, что его можно назвать несуществующимъ".

21) На головѣ у зайца имѣются уши, а не рога, но они издалека могутъ быть приняты за рога, вслѣдствіе особаго ихъ положенія. Это одинъ изъ школьныхъ примѣровъ безусловнаго небытія. Другіе примѣры того-же небытія: сынъ безплодной женщины, масло выжатое изъ песку и т. п. Противополагаются они небытію относительному, которое имѣетъ два подраздѣленія: 1) уничтоженіе, напримѣръ: небытіе горшка, разбитаго молотомъ, и 2) происхожденіе, поскольку всякій результатъ, до своего появленія, представляетъ собою небытіе ср. Athalye, стр. 368 и слѣд.

22) См. т. стр. 31. 16 и слѣд. пер. стр. 56 и слѣд.

23) Силлогизмъ, который тутъ имѣется въ виду, слѣдующій:

все, что существуетъ, невѣчно;
слово существуетъ,
слѣдовательно, слово невѣчно.

Меньшую посылку этого силлогизма мы найдемъ ниже, въ правилѣ 16. Правила 11—15 содержатъ различныя формулировки большой посылки, каждая изъ которыхъ составляетъ спеціальный тезисъ какой-либо изъ философскихъ школъ, доказывавшихъ такъ же, какъ и буддисты, невѣчность слова и опровергавшихъ мнѣніе мимансаковъ о его вѣчности. Съ буддійской точки зрѣнія нѣтъ ничего вѣчнаго, — разумѣется, конечно, среди объектовъ, доступныхъ нашему познанію. Невѣчность составляетъ существенный признакъ всего того, чему мы приписываемъ бытіе. Поэтому невѣчность есть аналитическое слѣдствіе, которое мы познаемъ

путемъ анализа понятія бытія, а не изъ опыта, т. е. апріорно, а не апостеріорно. Подъ невѣчностью разумѣется отсутствіе постоянства, или мгновенность. Подробнѣе объ этомъ см. во 2-ой части о моментахъ.

[24]) Вм. *na kiṃcin nānityam* чит. *na kiṃcin nityam* или *kiṃcin nānityam*.

[25]) О томъ, какимъ образомъ приведенный примѣръ можетъ доказывать мгновенность всего сущаго, см. во 2-ой части, о моментахъ.

[26]) Силлогизмъ, который имѣется тутъ въ виду, слѣдующій:

то, что имѣетъ происхожденіе, невѣчно;
слово имѣетъ происхожденіе,
поэтому оно невѣчно.

Меньшая посылка его будетъ приведена ниже, въ правилѣ 16 (ср. между прочимъ упоминаніе его у Ватсьяяны, ad N. D. 1, 1, 33—36). Онъ представляетъ собою тезисъ школы наяиковъ, который они противопоставляютъ ученію мимансаковъ о вѣчности слова. Съ буддійской точки зрѣнія, приводимое здѣсь логическое основаніе есть также правильный аналитическій признакъ, изъ котораго можетъ быть выводима невѣчность объектовъ, хотя сами буддисты доказываютъ невѣчность иначе. То, что имѣетъ происхожденіе, есть явленіе (*utpattir bhāvaḥ*), говоритъ Уддьотакара, намекая на буддійское ученіе (*Nyāyavārt.* стр. 70. 8); по буддійской же теоріи познанія, мы можемъ познавать исключительно только одни явленія. Поэтому, все, чему мы приписываемъ бытіе, не можетъ быть вѣчнымъ. Слѣдовательно, основаніе, приводимое буддистами для доказательства невѣчности слова, обнимаетъ собою и то, которое съ той же цѣлью приводили наяики. Происхожденіе (явленіе) есть сущность всякаго познаваемаго нами бытія, поэтому, съ буддійской точки зрѣнія, сказать, что слово невѣчно, потому что имѣетъ происхожденіе, или, что оно невѣчно, потому что обладаетъ бытіемъ,—одно и то же. Въ данномъ силлогизмѣ, какъ выражается Дармоттара, аналитическій признакъ, со своей стороны, опредѣленъ своимъ собственнымъ аналитическимъ признакомъ. О противуположеніи термина *utpattidharmatva* термину *kṛtakatva* см. выше, примѣч. 9.

[27]) Букв. (50. 8) „какъ будто противуполагаемымъ“. Знакъ препинанія послѣ *vyāvṛttiḥ* на стр. 50. 7 слѣдуетъ опустить.

[28]) Силлогизмъ, который тутъ имѣется въ виду, слѣдующій:

все, что сдѣлано, невѣчно;
слово создается,
поэтому оно невѣчно.

Меньшая посылка будетъ приведена въ правилѣ 16. Этотъ силлогизмъ представляетъ собою тезисъ школы вайшешиковъ, который они выставляютъ противъ мимансаковъ, въ опроверженіе ученія послѣднихъ, о вѣчности слова. Ср. *Nyāyavārt.* 122. 16. Тамъ же, стр. 41. 13, тезисъ этотъ приписывается буддистамъ, проповѣдующимъ всеобщую невѣчность (*sarvānityatvavādinām*). Ср. выше примѣч. 9. Понятіе слова здѣсь, такъ же какъ и у мимансаковъ и наяиковъ, равнозначуще съ понятіемъ звука (ср. *Tātp.* 200. 9). „Слово создается“ значитъ то же, что и „звукъ имѣетъ причинное происхожденіе“. Терминъ *kṛtaka* пришлось въ этомъ мѣстѣ перевести словомъ „сдѣланный“, а не словами „имѣющій причинное происхожденіе“ въ виду послѣдующаго грамматическаго объясненія.

[29]) Букв. (50. 19—21) „Но развѣ въ словѣ „обладающій пестрой коровой“ внѣшнее опредѣленіе не выражено, какъ словомъ „пестрый“, такъ и

словомъ „корова“. Въ словѣ же „сдѣланный“ примѣнено слово, обозначающее (свой смыслъ) безъ опредѣленія? Возымѣвъ такое сомнѣніе, онъ говоритъ....“

30) Букв. (50. 22—51. 1) „.... при—т. е. для рожденія своей собственной сущности“.

31) Букв. (51. 1): „слово „*hi*“ значитъ „потому что“.

32) Переведено по смыслу; въ текстѣ тутъ грамматическое объясненіе: „поэтому именно здѣсь употреблено слово *kṛtaka*, имѣющее форму имени существительнаго (образованнаго отъ отглагольнаго прилагательнаго *kṛta*, помощью суффикса *ka*); такъ какъ суффиксъ *ka* (на основаніи грамматическаго правила присоединяется къ отглагольной формѣ) для образованія имени (термина), въ которомъ могутъ содержаться нѣсколько признаковъ“. Ср. *Pāṇini*, IV, 3. 147 и V, 3. 75—87.

33) Букв. (51. 10—21) „и подобно тому, какъ слово „сдѣланный“ обозначаетъ сущность, обладающую опредѣленіемъ отъ нея отличающимся, такимъ же образомъ слѣдуетъ имѣть въ виду, что тѣ формулы аналитическаго основанія, изъ которыхъ первая, измѣняемость въ зависимости отъ измѣненія причинъ—формулы неразрывной связи съ усиліемъ, и другія — выражаютъ сущность, обладающую отличающимся отъ нея признакомъ. Раздѣленіе, т. е. различіе факторовъ, т. е. причинъ; у кого есть свойство измѣняться вслѣдствіе измѣненія причинъ, таково слово, измѣняющееся вслѣдствіе измѣненія причинъ. Такое положеніе есть измѣняемость отъ измѣненія причинъ. На основаніи этого обстоятельства (*tvāt*)—измѣняемости при измѣненіи причинъ—доказывается дѣланность слова. На основаніи неразрывной связи съ усиліемъ, доказывается его невѣчность. Тутъ слова „измѣненіе причинъ“, обозначающія посторонній признакъ, употреблены при словахъ „измѣняющійся при измѣненіи причинъ“. Въ словахъ же „неразрывно связанный съ усиліемъ“—слово „усиліе“. Поэтому, такимъ образомъ указано троякое примѣненіе аналитическаго основанія: простое, не имѣющее посторонняго опредѣленія, и имѣющее постороннее опредѣленіе; и это разъяснено для того, чтобы ни у кого не было заблужденія вслѣдствіе различія словесной стороны въ формулѣ самого аналитическаго основанія“. На стр. 51. 20 знакъ препинанія послѣ *ākhyātam* слѣдуетъ опустить.

Буддисты выводили невѣчность слова изъ того, что оно существуетъ. (См. выше, прим. 23). A fortiori можетъ невѣчность слова быть доказываемая тѣмъ, что оно „дѣлается“, т. е. имѣетъ причинное происхожденіе, измѣняется въ зависимости отъ измѣненія причины, неразрывно связано съ усиліемъ и т. п. Все это аналитическія основанія, такъ какъ все это качества, подчиненныя бытію, если понимать бытіе въ буддійскомъ смыслѣ. Посторонними (противополагаемыми, отличающимися, синтетическими) признаками, по отношенію къ понятію бытія, эти качества называются оттого, что они ограничиваютъ понятіе бытія, но не покрываютъ его. Одно только понятіе происхожденія содержится въ немъ, имѣетъ равный съ нимъ объемъ, и оттого оно здѣсь названо аналитическимъ признакомъ, по отношенію къ аналитическому основанію. О значеніи понятія происхожденія см. выше, прим. 26; о значеніи понятія причиннаго происхожденія см. выше, прим. 9 и 28; что касается до понятія измѣняемости отъ измѣненія причинъ, то оно еще болѣе ограничиваетъ понятіе причиннаго происхожденія. Послѣднее, мы видѣли выше, примѣняется къ тому, что при происхожденіи своемъ зависитъ отъ функціонированія причинъ, а все, что измѣняется въ зависимости отъ измѣненія причинъ, зависитъ отъ функціонированія причинъ;

поэтому слово, обладающее первымъ изъ этихъ качествъ, должно обладать и вторымъ. См. объясненіе терминовъ *pratyayabhedabhedi* въ *Nyāyavārt.* стр. 170 и въ *Tātp.* 184. 22 и 229. 25. Слово (звукъ) измѣняется въ зависимости отъ измѣненія причинъ, потому что при большомъ усиліи получается большой звукъ, а при маломъ—малый;—этого не могло бы быть, если бы слово имѣло вѣчное бытіе, отъ человѣка независящее. Понятіе неразрывной связи съ усиліемъ, со своей стороны, ограничиваетъ понятіе измѣняемости. Подъ нимъ, повидимому, разумѣется просто происхожденіе, зависящее отъ воли человѣка. Упоминаніе его встрѣчается уже въ сутрахъ Готамы (N. D. 5, 1, 33). Всѣ послѣдующіе комментаторы и защитники правилъ Готамы посвящаютъ ему особое вниманіе; такъ мы встрѣчаемъ его у Ватсьяяны, и оно упоминается весьма часто какъ Уддьотакарой, такъ и Вачаспатимишройвъ *Tātp.* Ср. особенно *Nyāyavārt.* 125. 2, откуда видно, что подъ усиліемъ разумѣлось фактическое усиліе, артикуляція. Изъ словъ Дармоттары, ниже на стр. 77. 4—6, слѣдуетъ, что этотъ терминъ употребляется въ двухъ смыслахъ, о чемъ см. ниже примѣч. 167. Кромѣ того, терминъ этотъ часто встрѣчается въ *Nyāyakandalī* и *Ślokavārtika.*

34) Букв. (108. 14—15) „Всѣ эти качества должны быть понимаемы, какъ качества-основанія только тогда, когда качества-слѣдствія обладаютъ необходимой зависимостью исключительно отъ качества-основанія, установленною своими собственными въ каждомъ случаѣ доказательствами". Качествами основаніе и слѣдствіе называются оттого, что они составляютъ качества, присущія субъекту вывода; послѣдній представляетъ собою субстратъ этихъ качествъ. См. отд. II, примѣч. 32.

35) Букв. (52. 3—4) „Качества-основанія только, т. е. качества-основанія исключительно. Словомъ „исключительно" устраняется все добавочное, на что слѣдовало бы обращать вниманіе". Слово *mātra* имѣетъ по большей части ограничивающее значеніе, иногда же, наоборотъ, обобщаетъ значеніе того слова, подлѣ котораго стоитъ, какъ, напримѣръ, выше, стр. 39. 14. *ślāmātram.* Здѣсь авторъ, очевидно, хочетъ сказать не то, что понятіе выводное зависитъ только отъ своего аналитическаго признака, напримѣръ, что понятіе дерева (слѣдствіе) зависитъ только отъ понятія дальбергіи (основанія). Понятіе, представляющее собою слѣдствіе (*vyāpaka*), всегда шире понятія, представляющаго собою основаніе (*vyāpya*); поэтому первое можетъ встрѣчаться и независимо отъ второго: существуютъ деревья, которыя не суть дальбергіи. Ясно, что авторъ имѣетъ въ виду необходимую зависимость слѣдствія отъ основанія. Это значитъ, что существованія одного только основанія, безъ новаго опыта и безъ ограничивающихъ условій, достаточно для доказательства существованія слѣдствія. Другими словами, связь основанія со слѣдствіемъ, лежащая въ основаніи аналитическаго силлогизма, или, что по существу то же, связь подлежащаго и сказуемаго въ аналитическомъ сужденіи необходима и апріорна.

36) Букв. (52. 4—5) „Зависимость отъ него, слѣдованіе за нимъ, связь съ нимъ (установлены заранѣе); то называется таковымъ, что обладаетъ установленною зависимостью только отъ качества-основанія", т. е. существованія одного основанія достаточно для доказательства существованія слѣдствія.

37) Переведено по смыслу. Букв. (52. 7—9) „вслѣдствіе того обстоятельства (*tvāt*), что имѣется много разновидностей аналитическихъ осно-

ваній, имѣется много также и доказательствъ, доказывающихъ связь,—на это указано множественнымъ числомъ: „доказательствами“. Знакъ препинанія послѣ *bhedatvāt*, на стр. 52. 8, слѣдуетъ опустить. Дармоттара, въ этихъ словахъ, очевидно намекаетъ на извѣстное правило грамматики Панини, по которому множественное число употребляется, вмѣсто единственнаго, когда нужно выразить, что извѣстное понятіе обнимаетъ собою нѣсколько разновидностей (*Pāṇini* 1. 2. 58). Что подъ доказательствомъ разумѣется ничто иное, какъ примѣры, анализъ которыхъ долженъ предшествовать установленію общей посылки, ясно изъ сопоставленія даннаго мѣста съ употребленіемъ слова *pramāṇa* на стр. 49. 1 и 49. 21.

[38]) Переведено распространительно. Букв. (52. 9—21) „Слѣдствіемъ (оно названо) потому что должно быть выведено, качествомъ потому что существуетъ на постороннемъ (субстратѣ) — качество - слѣдствіе. Поэтому вотъ истинный смыслъ: основаніе ведетъ (къ познанію), не оттого что оно способно (это дѣлать), подобно лампѣ, но оно несомнѣнно постольку, поскольку оно неразрывно связано. Дѣйствительно, только созданіе несомнѣнности неразрывной связи со слѣдствіемъ есть функція основанія, (благодаря которой) оно порождаетъ познаніе слѣдствія. Сначала, исключающимъ доказательствомъ, (*bādhakapramāṇa*=lex contradictionis) слѣдуетъ съ несомнѣнностью установить, для основанія, его связь со слѣдствіемъ; затѣмъ, во время умозаключенія, слѣдуетъ вспомнить вообще, что основаніе неразрывно связано со слѣдствіемъ. Причинное происхожденіе, въ самомъ дѣлѣ, имѣетъ своею сущностью невѣчность. Этотъ фактъ вспоминается въ общихъ чертахъ (разсуждающимъ), затѣмъ примѣняется къ частному случаю: и то причинное происхожденіе, которое мы находимъ въ словѣ, имѣетъ несомнѣнно невѣчную сущность. Тутъ воспоминаніе объ общемъ есть знаніе признака. А воспоминаніе о частномъ (случаѣ) причиннаго происхожденія, которое мы находимъ въ словѣ, и которое имѣетъ невѣчную сущность, есть знаніе умозаключенія. Если это такъ, то фактъ сообщенія познанія объектовъ не воспринимаемыхъ чувствами есть именно то же, что познаніе неразрывной связи. Поэтому и сказано, что аналитическія основанія должны быть примѣняемы для качества - слѣдствія, о которомъ несомнѣнно извѣстно, что оно вытекаетъ исключительно изъ него (т. е. изъ такого основанія), а не въ другихъ случаяхъ“. На стр. 52. 10, передъ *tad ayam*, слѣдуетъ поставить знакъ препинанія. На той же стр. 52. 11, чит. *nāntarīyakatayā* вм. *nānantarīyakatayā*.

Наяики и вайшешики не признавали аналитическаго умозаключенія (ср. *Tātp.* стр. 108). Всякое умозаключеніе они сводили къ типу заключенія отъ дыма къ огню. Заключеніе о томъ, что дальбергія есть дерево, по ихъ мнѣнію, вовсе не есть умозаключеніе. А умозаключеніе о невѣчности слова, на основаніи того, что оно имѣетъ происхожденіе или создается своими причинами, они считали, по существу, совершенно однороднымъ съ умозаключеніемъ о дымѣ и огнѣ. Какъ уже неоднократно было замѣчено, теорія познанія этихъ школъ стояла на точкѣ зрѣнія наивнаго реализма. Признакъ „происхожденія“ или „причинности“ мы, напримѣръ, познаемъ по ученію этихъ школъ, изъ опыта, и они же, эти признаки, сами по себѣ, имѣютъ силу возбуждать въ нашемъ умѣ мысль о невѣчности, подобно тому, какъ дымъ возбуждаетъ мысль объ огнѣ. По буддійской же теоріи, умозаключеніе тутъ основано на анализѣ этихъ понятій. Въ томъ, что они логически между собою связаны, мы убѣждаемся на основаніи закона противорѣчія, т. е. мы убѣждаемся въ томъ, что они

не могутъ не быть между собою связанными, или что связь ихъ необходима; ср. 52. 13: *bādhakaprāmāṇena.*

[39]) Букв. (52. 22—53. 1). „Если связь (зависимость?) слѣдствія съ основаніемъ должна быть установляема такимъ образомъ, то почему же мы отыскиваемъ несомнѣнную зависимость слѣдствія только отъ качества составляющаго логическое основаніе", т. е. почему достаточно одного присутствія основанія для доказательства наличности слѣдствія.

[40]) Буквальный переводъ правилъ 18—20 (108. 16–17): „Потому что только оно является сущностью тѣхъ, а сущность можетъ быть основаніемъ; въ дѣйствительности они тождественны". На стр. 108. 16 чит. *tasyaiva* передъ *tatsvabhāvatvāt*, на основаніи 53. 2.

[41]) Букв. (53. 2—8) „Потому что только оно, т. е. только то, что (заранѣе) установлено, какъ вытекающее исключительно изъ качества - основанія, есть его сущность, т. е. сущность качествъ - основаній. Дѣйствительно, то качество - слѣдствіе, которое вытекаетъ исключительно изъ качества-основанія, только оно есть сущность этого качества-основанія, а не другое. Пусть сущность именно такова! Зачѣмъ же примѣняется логическое основаніе (т. е. силлогизмъ) для сущности, которая есть слѣдствіе? Потому что сущность есть логическое основаніе. Здѣсь идетъ рѣчь о логическомъ основаніи, представляющемъ собою сущность. Поэтому, только то можетъ быть сдѣлано слѣдствіемъ, что можетъ быть сущностью основанія, а сущностью можетъ быть то, что вытекаетъ исключительно изъ качества — основанія, а не что иное". На стр. 53. 7 слѣдуетъ опустить знакъ препинанія передъ *yaḥ* и поставить таковой послѣ *syāt.* Ходъ мыслей автора въ этомъ мѣстѣ, повидимому, таковъ: слѣдствіе, въ аналитическомъ силлогизмѣ, вытекаетъ а priori изъ основанія, потому что оно представляетъ собою сущность основанія, а основаніе, въ свою очередь, представляетъ собою сущность слѣдствія: они тождественны, но только съ точки зрѣнія реальнаго бытія. Абсолютную реальность, мы видѣли, Дармакирти приписываетъ единичнымъ сущностямъ, подъ которыми слѣдуетъ понимать „моменты", т. е. единичныя чувственныя ощущенія, изъ которыхъ наше мышленіе строитъ понятія или качества, принадлежности этихъ непознаваемыхъ единичныхъ сущностей. При аналитической связи понятій мы имѣемъ двѣ принадлежности, относящіеся къ одному и тому же реальному факту, къ одной и той же единичной сущности. Различіе между основаніемъ и слѣдствіемъ въ аналитическомъ силлогизмѣ логическое. Ихъ трансцендентально реальная подкладка тождественна. Слѣдствіе есть таже единичная сущность, что и основаніе, а основаніе есть таже единичная сущность что и слѣдствіе. Тождество это относится къ реальному бытію, лежащему въ основѣ, какъ слѣдствія, такъ и основанія. Только то понятіе, которое а priori вытекаетъ изъ извѣстнаго основанія, можетъ быть его сущностью, т. е. можетъ относиться къ той же единичной сущности, что и основаніе. Дѣйствительно, если понятіе а priori вытекаетъ изъ другого, то оно же, а не какое-нибудь другое, представляетъ собою его сущность. Такимъ образомъ, слѣдствіе представляетъ собою сущность основанія. Но, вѣдь, основаніемъ въ аналитическомъ силлогизмѣ является сущность слѣдствія. Итакъ, выходитъ, что основаніе есть сущность слѣдствія, и слѣдствіе сущность основанія, т. е. что, въ дѣйствительности, аналитическое основаніе и его слѣдствіе тождественны. Нѣкоторая неясность этого мѣста вызывается словомъ сущность, которое приходится переводить то словами „существенный признакъ" (напр., дерево въ дальбергіи), то „ана-

литическое основаніе“ (напр., дальбергія для дерева). По нашей терминологіи, только выводное понятіе, только слѣдствіе можетъ быть названо существеннымъ признакомъ того, изъ котораго оно вытекаетъ. По индійской же терминологіи, понятіе изъ котораго выводится другое, тоже называется сущностью того понятія, которое изъ него выводится. Основаніе называется сущностью слѣдствія потому, что слѣдствіе вытекаетъ „исключительно изъ факта бытія такого основанія“ и не нуждается, сверхъ того, ни въ какой иной добавочной причинѣ „для того, чтобы изъ него вытекать“ (ср. выше, т. стр. 27. 21—28. 2). Понятіе сущности (*svabhāva*) обнимаетъ собою, такимъ образомъ, и логическое понятіе существеннаго признака и реальный фактъ индивидуальнаго бытія (*svabhāvaviçeṣa* ср. стр. 27. 6—8). Логическое основаніе, напр. понятіе дальбергіи, не есть существенный признакъ по отношенію къ логическому слѣдствію — понятію дерева, но первое относится къ той же единичной сущности, что и второе, разница между ними чисто логическая, а не реальная. Единичная же сущность, или моментъ, какъ было доказано въ первомъ отдѣлѣ, и есть бытіе истинно сущее. Оттого Дармакирти ниже и говоритъ, что съ точки зрѣнія абсолютной реальности, между аналитическимъ основаніемъ и слѣдствіемъ, изъ него вытекающимъ, никакой разницы нѣтъ. Оба относятся къ одному факту единичнаго бытія, разница лежитъ лишь въ понятіяхъ, построенныхъ нашимъ мышленіемъ. „Дерево“ и „дальбергія“ разсматриваются какъ понятія, построенныя нашимъ мышленіемъ, или какъ принадлежности одного и того же непознаваемаго (трансцендентальнаго) бытія. Иначе стоитъ дѣло при причинной связи явленій. Дѣйствіе необходимо связано со своею причиной, но причина можетъ существовать и отдѣльно отъ дѣйствія. Поэтому причина и дѣйствіе относятся къ двумъ различнымъ фактамъ единичнаго бытія. Это значитъ, что связь между причиной и дѣйствіемъ не логическая, какъ думали школы санкья и веданта, а реальная. Если бы эта связь была логическая, то причина сопровождалась бы своимъ дѣйствіемъ всегда. Мысль о томъ, что если бы связь дѣйствія съ причиной была логической, то причина сопровождалась бы своимъ дѣйствіемъ всегда, встрѣчается въ современной критической философіи (Kant, Prolegomena § 53. Ср. также Введенскій, Опытъ, стр. 151—152) и у буддистовъ, о чемъ свидѣтельствуетъ *Sarvadarç.* 11. 5 (растеніе всегда рождалось бы отъ сѣмени). Ср. также *N. Kandalī* 31. 1 и *Ātmatat tvaviveka*, цит. у de la Vallée Poussin, стр. 18.

[42]) Букв. (53. 10—17) „Въ отношеніи реальныхъ объектовъ, истинно сущихъ, есть тождество основанія и слѣдствія. Различіе между основаніемъ и слѣдствіемъ воображаемое. Вѣдь соотношеніе основанія и слѣдствія касается формы поднявшейся на увѣренность (т. е. понятій находящихся въ необходимой связи). И форма поднявшаяся на увѣренность (т. е. построенная мышленіемъ) отличается фиктивнымъ отличіемъ, созданнымъ взаимнымъ исключеніемъ (понятій), поэтому основаніе есть одно, а слѣдствіе другое. Вѣдь издалека вещь имѣющая сучья и т. п. мыслится съ увѣренностью, какъ дерево, а не какъ дальбергія; а потомъ она же и дерево, она же и дальбергія. Поэтому не различную реальную вещь мышленіе (увѣренность) показываетъ различною, путемъ различія исключенія. Поэтому основаніе—одно, слѣдствіе—другое, съ точки зрѣнія формы поднявшейся на увѣренность (т. е. построенной мышленіемъ, въ необходимой взаимной связи находящейся). Поэтому основаніе не есть часть тезиса, но тождество имѣетъ (трансцендентальную) реальность“.

Примѣръ дерева и дальбергіи, конечно, не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что изъ далека нельзя отличить дальбергіи отъ другихъ деревьевъ, почему возможна ошибка или иллюзія, въ родѣ иллюзіи движущагося дерева. Здѣсь очевидно имѣется въ виду нѣчто совсѣмъ другое. Если бы между дальбергіей и деревомъ была разница не только логическая, но и реальная, то никогда дальбергія не могла бы мыслиться въ томъ же самомъ субстратѣ, въ которомъ мыслится дерево. Понятія дальбергіи и дерева построены нашимъ воспроизводительнымъ воображеніемъ по закону взаимнаго исключенія: понятіе дальбергіи не есть понятіе дерева, и наоборотъ, понятіе дерева не есть понятіе дальбергіи. Но, въ дѣйствительности, мы можемъ, по отношенію къ одному и тому же субстрату, одновременно предицировать и дальбергію и дерево. И дальбергія и дерево суть качества, принадлежности одного субстрата. Все наше мышленіе состоитъ въ отнесеніи, построенныхъ нашимъ воспроизводительнымъ воображеніемъ качествъ, къ субстратамъ, имѣющимъ трансцендентальную реальность. Реально единичное ощущеніе, по поводу котораго наше воображеніе строитъ или понятіе дальбергіи, или понятіе дерева.

[43]) Букв. (53. 17—18) „Отчего, далѣе, можетъ быть выведена сущность только зависящая исключительно (отъ факта наличности) качества-основанія, а не другая?“

[44]) Букв. (108. 17) „У не появившагося, при появленіи этого, нѣтъ этой сущности“, т. е. если въ одномъ явленіи a ргіогі не содержится другого, то первое не можетъ быть существеннымъ признакомъ послѣдняго, а послѣднее не можетъ, путемъ анализа, быть выведено изъ перваго. Если „дерево“ не явилось, когда явилась „дальбергія“, то дерево не можетъ быть сущностью дальбергіи. Въ причинномъ заключеніи мы имѣемъ дѣло съ двумя послѣдовательными явленіями, слѣдующими одинъ за другимъ, по неизмѣнному правилу. Въ аналитическомъ же заключеніи мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же явленіемъ, которому наше мышленіе приписываетъ два разныхъ качества—понятія.

[45]) Букв. (53. 19—54. 6) „Вѣдь тотъ объектъ, который не слѣдуетъ за другимъ, тотъ, при появленіи послѣдняго, не появляется. Такой (объектъ), не появившійся при появленіи другого, не можетъ быть сущностью основанія; потому что появленіе и не появленіе состоятъ въ бытіи и небытіи, бытіе же и небытіе установлены, какъ взаимно другъ друга исключающія (понятія). Если бы было единство между появившимся раньше и не появившимся, то одновременно были бы въ одномъ и томъ же объектѣ и бытіе и небытіе. Но единство противоположныхъ понятій бытія и небытія невозможно. Вѣдь отсутствіе единства состоитъ въ соединеніи съ качествами противоположными (т. е. исключающими прежнія). Кромѣ того, то, что появляется позже, имѣетъ и другія причины, чѣмъ то, что появилось раньше, ибо различіе результата предполагаетъ различіе причинъ. Поэтому между объектомъ появившимся и не появившимся есть различіе, состоящее въ соединеніи съ качествами противоположными, и причина этого различія состоитъ въ различіи факторовъ (ихъ соединяющихъ). Итакъ, откуда тутъ можетъ быть единство? Поэтому, сущность, которая выводится (изъ основанія), можетъ быть только такой, которая зависитъ исключительно отъ качества-основанія, а не другой“. Эти слова Дармоттары очевидно направлены противъ ученія пантеистовъ ведантыи дуалистовъ системы санкья о тождествѣ (*tādātmya*) дѣйствія со своею причиной (*satkāryavāda*). По ученію этихъ школъ, дѣйствіе заранѣе, до своего

появленія, существуетъ въ своей причинѣ, явленіе есть лишь манифестація скрытаго бытія, а по ученію ведантистовъ, просто миражъ (ср. Athalye, стр. 196 и слѣд.). Выше, Дармоттара показалъ полную несостоятельность понятія реальнаго небытія, а въ этомъ мѣстѣ онъ указываетъ на противорѣчіе, лежащее въ допущеніи аналитической связи между причиной и дѣйствіемъ.

[46]) Букв. (54. 6—7) „Пусть не будетъ явившееся позже сущностью явившагося раньше. Но слѣдствіемъ почему оно не бываетъ?“.

[47]) Букв. (108. 17—109. 1) „И вслѣдствіе возможности разойтись“. — Тутъ Дармакирти отрицаетъ существованіе связи логической или аналитической между причиной и дѣйствіемъ, а также отрицаетъ правильность умозаключенія отъ существованія причины къ ея возможному дѣйствію.

Подъ умозаключеніемъ онъ понимаетъ логическую связь понятій, при чемъ всѣ три формы, въ которыхъ проявляется эта связь, основаны на законахъ несомнѣнныхъ, необходимыхъ. Кромѣ того, было указано, что несомнѣнность эта чисто логическая, касается формъ бытія, созданныхъ нашимъ мышленіемъ, а не вещей въ себѣ. Вслѣдствіе этого, самые термины „несомнѣнность“, „необходимость“ (*niçcaya*) употребляются вмѣсто термина „мысль“ или „сознаніе“ (ср. вышецитированное мѣсто *Tātp.* 87, 25, ср. также *Tātp.* 127. 3 *buddhyārūḍha* = *N. b. ṭ.* 53. 11 *niçcayārūḍha*). Затѣмъ было подробно указано, что все знаніе имѣетъ въ сущности положительный характеръ, такъ какъ т. наз. отрицательныя сужденія, поскольку они представляютъ собою познаніе, содержатъ положительное знаніе, или, другими словами, имѣютъ отношеніе къ реальному бытію. Къ чистому же небытію имѣетъ отношеніе только отсутствіе познанія, ибо отрицать бытіе объекта, который и не могъ никогда быть данъ намъ въ чувственномъ созерцаніи, не есть знаніе. Въ существованіи такихъ объектовъ мы можемъ лишь сомнѣваться. Сомнѣніе есть отсутствіе знанія, какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго. Въ данномъ мѣстѣ Дармоттара утверждаетъ, что и умозаключеніе отъ причины къ возможному ея дѣйствію не есть знаніе, потому что лишено характера несомнѣнности. Умозаключеніе возможно только тогда, когда есть несомнѣнность трехъ формъ логической связи понятій, а въ умозаключеніи отъ причины къ дѣйствію всегда подвержена сомнѣнію вторая форма логическаго признака, т. е. несомнѣнность присутствія дѣйствія тамъ, гдѣ есть причина. Возможность заключенія отъ причины къ дѣйствію, отъ явившагося ранѣе къ явившемуся позже (*pūrvavat*), защищалась въ школѣ ньяя (N. D. 1. 4) и санкья (S. S. 1. 100 и *S. t. kaumudi*, *kārika* 5). Буддисты, конечно, не отрицаютъ, что на практикѣ можно догадываться о возможности наступленія дѣйствія извѣстной причины, но вопросъ для нихъ состоитъ въ томъ, на чемъ основана вообще всякая связь понятій? Такихъ основныхъ принциповъ они насчитываютъ только два: тождество и причинность, соотвѣтственно подраздѣленію сужденій на аналитическія и синтетическія: признаніе тождественности одного объекта съ другимъ и признаніе послѣдовательности одного объекта за другимъ. Это суть законы несомнѣнные, они обусловливаютъ возможность мышленія. Сомнѣніе же есть мысль объ объектѣ одновременно соединенномъ съ бытіемъ и небытіемъ.

[48]) Букв. (54. 8—10) „Расхожденіе, совершенное оставленіе, родившагося раньше съ явившимся позже; вслѣдствіе возможности этого явившійся послѣ не есть слѣдствіе явившагося раньше. Поэтому сущность есть

только то, что слѣдуетъ исключительно за качествомъ - основаніемъ: и только она есть слѣдствіе. Итакъ, основанія-сущности слѣдуетъ примѣнять только (относительно объектовъ), обладающихъ извѣстною (заранѣе) зависимостью исключительно отъ качества-основанія, — вотъ что установлено".

[49]) Ср. т. стр. 48. 20, пер. стр. 88. Ср. также ниже, стр. 55. 9. пер. стр. 102, и во II отд. т. стр. 24. 5 и слѣд., пер. стр. 41.

[50]) Букв. (54. 14—15) „Слѣдовательно этимъ указано (взаимное) охватываніе, основанное на соотношеніи причины и дѣйствія. Чтобы указать на область познанія, устанавливающаго общую посылку, онъ говоритъ....". Связь основанія со слѣдствіемъ не устанавливается въ силлогизмѣ, а должна быть заранѣе извѣстна или a priori, какъ въ силлогизмѣ аналитическомъ, или изъ опыта, какъ въ силлогизмѣ причинномъ.

[51]) Букв. (54. 17—18) „Есть наложеніе качества тезиса на то, что обладаетъ качествомъ долженствующимъ быть доказаннымъ". Собственно говоря, слова „а здѣсь есть дымъ" содержатъ малую посылку, которая у буддистовъ, а также и въ другихъ школахъ, носитъ названіе *pakṣadharmatā*, т. е. факта (наличности) качества въ тезисѣ. Подъ „качествомъ" разумѣется не просто понятіе, играющее роль логическаго основанія, само по себѣ, а это понятіе въ томъ видѣ, какъ оно нами мыслится послѣ установленія общей посылки, т. е. неразрывно связаннымъ со слѣдствіемъ. Подъ тезисомъ же, или заключеніемъ (такъ какъ оба понятія означаютъ одно и то же) разумѣется подлежащее вывода, опять-таки не само по себѣ, а постольку, поскольку оно является субстратомъ выводимаго качества, или субстратомъ того факта, который требуется доказать. О *pakṣadharmatā* см. выше, прим. 1, а также у Athalye стр. 242 и слѣд. О тезисѣ (выводѣ) будетъ подробно говорено ниже.

[52]) Букв. (109. 2—4) „Здѣсь также можно выражать основаніе-результатъ для выведенія причины, только когда соотношеніе причины къ результату извѣстно (заранѣе)". Знакъ препинанія послѣ *eva*, на. стр. 109. 3, слѣдуетъ опустить.

[53]) Букв. (54. 19—21) „Несомнѣнность причинной связи должна непремѣнно быть достигнута, потому что сказано: не вслѣдствіе способности основаніе доказываетъ, а вслѣдствіе неразрывной связи". На стр. 54. 19 знакъ препинанія послѣ *iti* слѣдуетъ опустить, и поставить таковой послѣ *kāraṇatva*.

[54]) Букв. (109. 5—6) „И нѣтъ такимъ образомъ здѣсь понятія горшка существующаго, охваченнаго сущностью познанія".

[55]) Напр., если гдѣ нѣтъ дерева, не можетъ быть и дальбергіи (третья формула отрицанія), или гдѣ нѣтъ огня, нѣтъ и дыма и т. п. (девятая формула отрицанія). Въ силлогизмѣ различія, такимъ образомъ, общая посылка выражается отрицательно и составляетъ лишь превращеніе (obversio), соотвѣтствующей общеутвердительной посылки силлогизма сходства. Но такъ какъ въ отрицательномъ силлогизмѣ прямая связь основанія со слѣдствіемъ и безъ того выражается сужденіемъ отрицательнымъ, то превращеніе послѣдняго въ силлогизмѣ различія даетъ сужденіе утвердительное. Общая посылка отрицательной формулы силлогизма сходства такова:

что не воспринимается — то не существуетъ,

а въ силлогизмѣ различія она такова:

что н е не существуетъ, то н е не воспринимается, т. е. что существуетъ, то воспринимается.

[56]) О значеніи бытія и другихъ двухъ качествъ, см. выше примѣч. 33.

[57]) Букв.(55.14)„Слѣдовательно, три(качества)выставляются также принадлежностями тезиса (вывода)“.

[58]) Букв. (55. 20) „Но развѣ въ силлогизмѣ сходства не пропущена обратная связь, и въ силлогизмѣ различія — прямая“.

[59]) Букв. (56. 3—4) „Потому что, если этой обратной связи, установленной въ сознаніи, нѣтъ, то нѣтъ и прямой связи основанія со слѣдствіемъ, установленной въ сознаніи“.

[60]) Букв. (56. 15—16) „Но если въ самомъ дѣлѣ, въ пространствѣ и т. п., при отсутствіи слѣдствія отсутствуетъ основаніе; что же, при присутствіи основанія, будетъ присутствовать слѣдствіе?“. Ср. *Татр.* 126. 10—12. Имѣется тутъ въ виду, *по всей вѣроятности*, такой силлогизмъ:

Все, что имѣетъ причинное происхожденіе и т. д., невѣчно,
въ противуположность пространству и т. п. вѣчнымъ субстанціямъ, которыя вѣчны и происхожденія не имѣютъ.
Слово же имѣетъ причинное происхожденіе и т. д.,
поэтому оно не вѣчно.

Въ пространствѣ нѣтъ ни основанія ни слѣдствія. Но примѣръ этотъ тѣмъ не менѣе не можетъ самъ по себѣ доказывать неразрывную связь основанія со слѣдствіемъ. Отрицательнымъ примѣромъ можетъ быть и фактъ или объектъ нереальный, воображаемый (ср. ниже стр. 90. 19, пер. стр. 176), но на основаніи однихъ отрицательныхъ примѣровъ не можетъ быть знанія дѣйствительнаго, имѣющаго отношеніе къ реальнымъ фактамъ. Какъ видно изъ послѣдующаго, Дармоттара своимъ вопросомъ подготовляетъ читателя къ словамъ Дармакирти, въ которыхъ послѣдній указываетъ на тѣ принципы, на которыхъ основано всякое утвердительное умозаключеніе. Для общеотрицательной посылки, въ данномъ случаѣ, *не требуется особаго основанія*, такъ какъ оно представляетъ собою простое превращеніе (obversio) общеутвердительной. Напротивъ, теорія познанія должна выяснить на чемъ основана возможность утвердительныхъ сужденій, т. е. возможность неразрывной связи понятій вообще. А мы уже во второмъ отдѣлѣ видѣли, что это возможно на основаніи двухъ законовъ: тождества и причинности. Первый даетъ сужденіе аналитическое, второй синтетическое, или точнѣе, въ первомъ случаѣ получаются сужденія апріорныя, а во второмъ апостеріорныя.

[61]) Букв. (109. 15—16) „И она (связь) имѣетъ два вида для всякаго (качества): состоящая въ тождествѣ и состоящая въ происхожденіи отъ чего (либо)—такъ было сказано“. На стр. 109. 15 знакъ препинанія слѣдуетъ поставить не передъ, а послѣ *sarvasya*.

[62]) Букв. (56. 18—57. 1) „И эта связь по существу двояка для каждаго (качества). Она называется такою, сущность (или) основаніе которой есть тождество (съ чѣмъ либо).... Если что (либо) куда (либо) привязано, то объектъ, представляющій собою область, (куда оно) привязано, можетъ быть сущностью или причиной. Привязанность къ другому невозможна. Поэтому сказано, что она двояка. А что она есть (привязанность) признака къ объекту - слѣдствію, было сказано въ другомъ мѣстѣ“.

[63]) Букв. (57. 1—3) „Слово *hi* значитъ „потому что“. Такъ какъ при связи по существу есть отношеніе исключаемаго къ исключающему, поэтому тотъ, кто говоритъ объ исключеніи основанія при исключеніи слѣдствія, долженъ указывать на связь исключаемаго съ исключающимъ“.

[64]) Букв. (57. 5) „И потому что должна быть указана зависимость такого основанія, то слова отрицающія основаніе и т. д.“.

[65]) Букв. (57. 8—10) „Такъ какъ на примѣрѣ доказательствомъ показываемая связь именно есть связь прямая, а не какая-нибудь другая, поэтому слѣдуетъ убѣдиться въ связи исключаемаго съ исключающимъ; и такимъ образомъ какъ разъ прямая связь бываетъ познана“.

[66]) На стр. 57. 11 и 57. 14 словесное объясненіе: „слово *iti* значитъ „потому что“.

[67]) Все это разсужденіе направлено противъ наяиковъ, отрицавшихъ тотъ фактъ, что изъ каждой утвердительной посылки вытекаетъ соотвѣтственная отрицательная, они признавали существованіе силлогизма утвердительно-отрицательнаго, т. е. того, гдѣ фактическія данныя давали возможность доказать общеутвердительную посылку и ея превращеніе. Но кромѣ того, допускали существованіе чисто-утвердительнаго и чисто-отрицательнаго силлогизма. См. объ этомъ въ *Nyāyavārt.* стр. 125 и слѣд. Ученіе о трехъ видахъ логическаго основанія: утвердительно-отрицательнаго, чисто-утвердительнаго и чисто-отрицательнаго, вошло въ систему позднѣйшей индійской логики и держится въ ней до сихъ поръ. см. отд. II, прим. 52 и отд. III, прим. 7 и 179.

[68]) Букв. (110. 1—3) „Также и въ невосприятіи, что существуетъ, будучи охваченнымъ сущностью познанія, то именно познается; когда это сказано, то такъ какъ подразумѣвается, что таковое невоспринимаемое не существуетъ, доказана прямая связь“.

[69]) Букв. (57. 19—58. 4) „Что существуетъ, будучи охвачено сущностью познанія — такъ выразилъ (авторъ) отрицаніе возможности назвать несуществующимъ, (отрицаніе) имѣющее форму существованія видимаго. Оно именно воспринимается—такъ выразилъ (авторъ) отрицаніе невосприятія, имѣющее форму воспріятія. Итакъ, этимъ показано, что отрицаніе слѣдствія обнимается отрицаніемъ основанія. Если бы даже при наличности основанія было исключено слѣдствіе, то (отсутствіе слѣдствія) не было-бы обнято отсутствіемъ основанія. Поэтому, кто мыслитъ неразрывную связь, тотъ долженъ знать, что наличность основанія подчинена наличности слѣдствія. Именно поэтому онъ и говоритъ: таковое невоспринимаемое, т. е. могущее быть воспринимаемымъ, не существуетъ; — вслѣдствіе этой мысли, вслѣдствіе подразумѣванія этого, доказана и прямая связь“. Чит. на стр. 57. 20 *nivṛttim* и на стр. 58. 3 *upalabhyamānam.*

[70]) Букв. (110. 3—4) „При формулировкѣ ихъ обоихъ указывать на выводъ необязательно“. Чит. на стр. 110. 4 *prayoge nāvaçyam.*

[71]) Букв. (58. 4—8) „И такъ какъ основаніе должно быть понимаемо привязаннымъ къ качеству-слѣдствію, по тождеству или происхожденію, въ обоихъ равно формулировкахъ, поэтому-то обязательно указывать на выводъ не нужно. То основаніе, которое понято, какъ необходимо зависящее отъ слѣдствія, отъ него именно понимается и слѣдствіе, послѣ того, какъ (это основаніе) усмотрѣно въ субстратѣ, обладающемъ качествомъ-слѣдствіемъ. Поэтому особымъ указаніемъ на слѣдствіе ничего не достигается; вотъ онъ показываетъ, что такой именно смыслъ (заключается) въ примѣненіи невосприятія (т. е. что въ обѣихъ формулахъ невосприятія одинъ смыслъ)“. Изъ этого мѣста видно, что подъ терминомъ *pakṣa* (собств. сторона) разумѣется выводъ или слѣдствіе, хотя наяики опровергая излагаемое здѣсь буддійское ученіе, отождествляютъ его съ тезисомъ (*pratijñā*). См. *Nyāyavārt.* стр. 112—121, *Tātp.* 182 и слѣд. Происходитъ это

отъ того, что буддисты отрицали всякую разницу между тезисомъ и выводомъ, какъ необходимыми членами силлогизма. Ниже будетъ объяснено, что эти слова направлены противъ школы наяиковъ и вайшешиковъ, которые признавали въ силлогизмѣ пять необходимыхъ членовъ, при чемъ тезисъ и выводъ составляли, по ихъ мнѣнію, отдѣльные и необходимые члены всякаго силлогизма. Школы мимансаковъ и ведантистовъ отрицали также разницу между тезисомъ и выводомъ, настаивали на необходимости или тезиса или вывода, но не обоихъ вмѣстѣ. Наконецъ, буддисты утверждали, что силлогизмъ можетъ и вовсе обойтись и безъ тезиса и безъ вывода, такъ какъ послѣдній подразумѣвается въ посылкахъ. Противъ того ученія, что тезисъ или выводъ можетъ въ словахъ и не быть выраженъ, особенно возставали наяики. Если ссылаться на то, что тезисъ или выводъ подразумѣвается, говоритъ Уддьотакара, то вовсе ничего не нужно выражать въ словахъ, см. *Nyāyavārt.* 115. 11: *yādi sāmarthyam āsthīyate samastasyānabhidhānam*, т. е. подразумѣвать, мыслить, можно и безъ словъ: незачѣмъ тогда и давать опредѣленіе тезиса.

[72]) Букв. (58. 12—13) „Не воспринимается и т. д. — этимъ указано присутствіе признака въ (томъ) предметѣ, который долженъ обладать выводнымъ качествомъ (слѣдствіемъ)“.

[73]) Букв. (58. 21—22). „Этимъ указано на отрицаніе основанія, которое обнимаетъ собою отрицаніе слѣдствія (и) не существуетъ въ предметѣ, обладающемъ слѣдствіемъ“.

[74]. Букв. (59. 1—4). „И если качество-слѣдствіе не находилось бы въ предметѣ, обладающемъ качествомъ-слѣдствіемъ, то не находилось бы въ немъ и качество-основаніе, но качество-основаніе въ немъ находится—вотъ (что значитъ) „въ силу способности“ (словъ, выражающихъ посылки, выражать одновременно съ тѣмъ и выводъ). Поэтому, такъ какъ мы, вслѣдствіе способности этихъ словъ, понимаемъ „здѣсь нѣтъ горшка“, не (нужно) особаго указанія на выводъ“.

[75]) Школы наяиковъ и вайшешиковъ, кромѣ вывода, въ каждомъ силлогизмѣ различали еще и тезисъ. Они утверждали, что каждый силлогизмъ имѣетъ пять необходимыхъ членовъ: тезисъ, основаніе, примѣръ, примѣненіе и выводъ. Напримѣръ: 1) тезисъ: на горѣ есть огонь, 2) основаніе: потому что есть дымъ, 3) примѣръ: какъ на домашнемъ очагѣ, 4) примѣненіе: такой дымъ имѣется на горѣ, 5) выводъ: слѣдовательно, на горѣ есть огонь. Мимансаки и ведантисты признавали въ силлогизмѣ только три необходимыхъ члена, которые приблизительно соотвѣтствуютъ тремъ членамъ Аристотелева силлогизма. Ватсьяяна сообщаетъ намъ свѣдѣнія о томъ, что до Готамы въ школѣ наяиковъ насчитывали въ силлогизмѣ цѣлыхъ десять членовъ (см. *N. bhāṣya* стр. 39). Готама сократилъ ихъ число до пяти. Буддисты же, какъ мы здѣсь видимъ, признавали только два необходимыхъ члена, такъ какъ выводъ, по ихъ мнѣнію, можетъ подразумѣваться въ посылкахъ, и нѣтъ никакой необходимости всегда выражать его въ словахъ. Что тезисъ и выводъ представляютъ собою одно и то же, ясно изъ приведеннаго выше примѣра. Поэтому, въ буддійской логикѣ не встрѣчаются даже и самые термины „тезисъ“ и „выводъ“ (*pratijñā*, *nigamana*). Они замѣнены терминомъ *pakṣa*, который собственно значитъ „сторона“. Терминъ этотъ указываетъ на связь теоріи силлогизма съ діалектическими пріемами. Своя „сторона“ противополагается сторонѣ противной (*pratipakṣa*). Затѣмъ онъ уже получилъ значеніе тезиса—объекта умозаключенія и вывода. Что его

все-таки нужно назвать выводомъ, а не тезисомъ, ясно изъ предыдущаго правила, въ которомъ сказано: выводъ содержится въ посылкахъ и выражаетъ связь объекта со слѣдствіемъ, т. е. малаго термина съ большимъ. Такъ какъ во всемъ послѣдующемъ разсужденіи выводъ отождествляется со слѣдствіемъ (*sādhya*), то точный переводъ слова *pakṣa* былъ бы: выводъ, который долженъ быть выведенъ.

[76]) Букв. (59. 5—6) „Это значитъ: имѣется въ своей формѣ, т. е. именно какъ слѣдствіе. Самъ, т. е. разсуждающій, желаетъ, т. е. не только выраженный, но и желанный".

[77]) Имѣются въ виду наяики (см. *Nyāyavārt.* стр. 112—121). По ихъ опредѣленію (N. D. 1, 1, 33) выводомъ — тезисомъ называется указаніе на то, что должно быть выведено. На это Дармакирти отвѣчаетъ, что выводомъ не называется все то, что нуждается въ томъ, чтобы быть выведеннымъ. Всякое ложное положеніе можетъ быть разсматриваемо какъ выводъ, нуждающійся въ томъ, чтобы быть выведеннымъ. Это однако еще не значитъ, чтобы оно могло быть выводомъ. Поэтому подъ выводомъ слѣдуетъ разумѣть, то именно логическое слѣдствіе, которое самъ разсуждающій имѣетъ въ виду вывести. Такъ какъ силлогизмъ, по буддійской теоріи, отправляется отъ фактовъ, заранѣе установленныхъ или опытомъ, или анализомъ понятій, то выводомъ такъ же можетъ быть лишь то, что не является заранѣе опровергнутымъ этими источниками познанія. Каково было опредѣленіе вывода или тезиса въ школѣ вайшешиковъ, сказать трудно, такъ какъ самъ Канада говоритъ о силлогизмѣ очень коротко, древняго комментарія къ его сутрамъ не имѣется, а опредѣленіе Прашастапады, по всей вѣроятности, заимствовано у буддистовъ, ср. *Praśast.* стр. 233. 25.

[78]) Распространено, букв. (110. 14) „Именно таковымъ, т. е. признаваемымъ какъ слѣдствіе, а не также какъ основаніе".

[79]) Предшествуетъ толкованію этой сутры грамматическое объясненіе, по слѣдующему поводу: авторъ объясняетъ сначала слово „таковымъ", а затѣмъ слово „именно". При объясненіи послѣдняго слѣдовало повторить его отдѣльно, но оно повторено вмѣстѣ со словомъ „таковой". Букв. (59. 15—20). „Развѣ не слѣдовало повторить одно только слово „именно", зачѣмъ же оно повторено вмѣстѣ со словомъ „таковой"? Отвѣчаемъ: слово „именно" есть частица, (которая не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а) подчеркиваетъ (то, къ чему относится); оно квалифицируетъ смыслъ, выраженный въ другомъ словѣ, къ которому оно относится; поэтому оно и повторено вмѣстѣ съ послѣднимъ. То, что выражено какъ основаніе, то и признается основаніемъ, и такъ какъ оно (можетъ быть) ложно, то (можно было бы подумать), что оно признается за слѣдствіе (если опредѣлить слѣдствіе, какъ указаніе на неизвѣстный фактъ, нуждающійся въ доказательствѣ); для устраненія этого стоитъ слово „именно"".

[80]) Букв. (110. 14—17) „Напримѣръ, когда слѣдствіе есть „невѣчность слова", то основаніе „видимость", такъ какъ оно неизвѣстно въ словѣ, есть слѣдствіе (т. е. фактъ долженствующій быть выведеннымъ), однако оно здѣсь не признается именно слѣдствіемъ, потому что оно выражено, какъ основаніе". О значеніи этого примѣра см. ниже прим. 121.

[81]) Букв. (59. 20—60. 2) „Онъ приводитъ этому примѣръ (въ словахъ): напримѣръ и т. д. Когда нужно вывести невѣчность слова, видимость есть основаніе; такъ какъ она не доказана въ словѣ, то она есть слѣдствіе (которое еще нужно доказать), поэтому она и называется его слѣдствіемъ. Она, т. е.

видимость, здѣсь, т. е. въ словѣ, не признается именно слѣдствіемъ. Онъ указываетъ, почему нѣтъ обязательности признавать ее слѣдствіемъ. Потому что она выражена, какъ основаніе. Вслѣдствіе того, что она выражена, какъ основаніе, она и признается основаніемъ, но не слѣдствіемъ именно".

Слѣдствіемъ невѣчность является въ томъ смыслѣ, что ее слѣдовало бы сначала доказать, прежде чѣмъ на нее ссылаться. Трудность перевода здѣсь зависитъ отъ того, что сскр. слово *sādhya* „слѣдствіе", буквально значитъ „то что должно быть выведено или доказано", а въ доказательствѣ нуждается, какъ тезисъ (выводъ), такъ и всякій неизвѣстный фактъ. Чтобы понять значеніе этого и слѣдующихъ разсужденій автора, нужно обратить вниманіе прежде всего на его слова, стр. 59. 8 и слѣд., пер. стр. 112, гдѣ онъ извиняется передъ читателемъ за то, что принужденъ посвятить нѣсколько словъ вопросу, неимѣющему существеннаго значенія. Съ буддійской точки зрѣнія, нѣтъ никакой необходимости заниматься опредѣленіемъ вывода въ силлогизмѣ, такъ какъ его можно даже и не выражать въ словахъ. Если три свойства логической связи выражены, то выводъ уже заключается въ нихъ, вытекаетъ самъ собой и нѣтъ необходимости выражать его въ словахъ. Но вопросъ о правильномъ опредѣленіи вывода былъ предметомъ оживленной полемики между буддистами и ихъ противниками наяиками; въ частности между Дигнагой, съ одной стороны, и Ватсьяяной и Уддьотакарой съ другой. Выводомъ или тезисомъ, по ихъ опредѣленію, называется то, что должно быть выведено, что нуждается въ доказательствѣ, или точнѣе, указаніе на такой объектъ, который обладаетъ качествомъ нуждающимся въ доказательствѣ, напр., указаніе на гору, которая должна обладать огнемъ, потому что обладаетъ дымомъ. На это буддисты (*bhadantaḥ Tātp.* 182. 24) возражали, что такое опредѣленіе не безупречно. Если его понимать буквально, оно слишкомъ широко: мало ли что требуетъ доказательства! все что не истинно (*asiddha*) есть ео ipso то, что нуждается въ доказательствѣ (*sādhya*). Ниже будетъ рѣчь о ложныхъ логическихъ основаніяхъ и ложныхъ примѣрахъ, можно также сказать, что они нуждаются въ доказательствѣ, и такимъ образомъ они подойдутъ подъ опредѣленіе вывода (см. *Nyāyavārt.* стр. 115—116). То, что есть *sādhya*, т. е. то, что должно быть доказано, то не есть *siddha*, т. е. еще не доказано или не извѣстно. Терминъ же *asiddha* значитъ „ложный". Такимъ образомъ выходитъ, что все ложное можетъ въ то же время быть логическимъ слѣдствіемъ. По буддійской же теоріи, силлогизмъ можетъ быть примѣняемъ только въ такихъ случаяхъ, гдѣ связь основанія со слѣдствіемъ заранѣе установлена или опытомъ, въ силлогизмѣ причинномъ, или анализомъ понятій, въ силлогизмѣ аналитическомъ. Наяики же и другія школы видѣли въ силлогизмѣ источникъ познанія для такихъ объектовъ, которыхъ нельзя познать чувствами. Поэтому они утверждали, что тезисъ выражаетъ сомнѣніе въ возможности связи объекта вывода съ логическимъ слѣдствіемъ. Этотъ взглядъ удержался въ позднѣйшей индійской логикѣ. Аннамбатта, напримѣръ, опредѣляетъ объектъ умозаключенія (или тезисъ — *pakṣa*), какъ то, что вызываетъ въ насъ сомнѣніе: мы сомнѣваемся находится ли этотъ объектъ въ связи со слѣдствіемъ или нѣтъ (см. *Tarkasaṃgraha*, § 49). Напримѣръ, видя дымъ на горѣ, мы сомнѣваемся есть ли тамъ огонь, и затѣмъ, путемъ силлогизма, узнаемъ, что огонь тамъ дѣйствительно есть. По буддійскому же взгляду, мы заранѣе изъ опыта знаемъ, что гдѣ есть дымъ, долженъ быть и огонь. Если бы мы этого за-

ранѣе не знали, и если бы мы дѣйствительно сомнѣвались въ томъ, есть ли на горѣ огонь, когда есть дымъ, то никакой силлогизмъ не научилъ бы насъ тому, что на горѣ огонь дѣйствительно есть.

[82]) Предшествуетъ грамматическое объясненіе: букв. (60. 4—5) „Слово *svayam* не склоняется, замѣняетъ собой возвратное мѣстоимѣніе въ родительномъ и орудномъ падежахъ: здѣсь оно стоитъ въ смыслѣ орудного падежа: (то что самимъ разсуждающимъ доказывается)."

[83]) Букв. (60. 7—8) „Тотъ разсуждающій, у котораго личность соединена со смысломъ третьяго падежа, только этотъ, имѣя значеніе третьяго падежа, обозначается (словомъ) „разсуждающій".

[84]) Букв. (60. 8—9) „Но развѣ слово „самимъ" и слово „разсуждающимъ" не синонимы?"

[85]) Наяики возражали противъ включенія слова „самъ" въ опредѣленіе вывода, находя его совершенно излишнимъ. Вѣдь, говоритъ Уддьотакара, ни одинъ здравомыслящій не скажетъ вмѣсто „дровосѣкъ рубитъ дерево" — „дровосѣкъ рубитъ дерево самъ", и вмѣсто „я иду купаться" — „я иду купаться самъ". Онъ соглашается съ авторомъ сочиненія *Vādavidhānaṭīkā* въ томъ, что слово „доказываетъ" не мѣняетъ своего значенія отъ того, самъ ли разсуждающій желаетъ что-либо доказать, или его противникъ. Но если оно и можетъ относиться безразлично и къ разсуждающему и къ противнику, то это не значитъ, чтобы оно всегда относилось къ нимъ обоимъ. Внутренній смыслъ (*prayojanam*) всегда указываетъ, что собственно имѣется въ виду: доказательство ли того, что имѣетъ въ виду разсуждающій, или того, что имѣетъ въ виду его противникъ. Съ буддійской точки зрѣнія, слѣдуетъ всегда подчеркивать то или другое слово въ предложеніи, для полученія точнаго выраженія мысли. Тогда становится яснымъ не только то, что извѣстнымъ словомъ утверждается, но и то, что имъ отрицается. Отъ того выводъ опредѣляется, какъ то въ чемъ разсуждающій „самъ" видитъ „именно" логическое слѣдствіе, вытекающее изъ извѣстнаго положенія. Ср. *Nyāyāvart.* стр. 120.

[86]) Букв. (110. 18—111. 1) „Этимъ выражено, что если кто либо приводитъ основаніе, основываясь на какой либо доктринѣ, даже въ случаѣ признанія основателемъ этой доктрины въ одномъ субстратѣ нѣсколькихъ качествъ, только то качество, которое самъ разсуждающій тогда доказать желаетъ, есть слѣдствіе (выводъ), а не другое". Чит. *sthitaḥ* на стр. 110. 18.

[87]) Букв. (60. 16—19) „То ученіе, которое принято этимъ разсуждающимъ, когда основателемъ этого ученія въ одномъ субстратѣ признается (существованіе) нѣсколькихъ качествъ, (тогда) возможно, что слѣдствіемъ будетъ другое качество. Дѣйствительно, если кто признаетъ извѣстное ученіе, то каждое качество (т. е. понятіе), которое въ немъ доказано, должно быть и имъ доказываемо — это ложное убѣжденіе опровергается этими словами".

[88]) Букв. (60. 21—61. 3) „Но развѣ логическое основаніе не дѣйствуетъ силою реальныхъ вещей, безъ соображенія съ наукой? Поэтому не слѣдуетъ вести разсужденія опираясь на установленное ученіе, такъ какъ на него не слѣдуетъ обращать никакого вниманія? Правда! Но даже если кто-либо приводитъ доказательство, основываясь вслѣдствіе предразсудковъ и гордости на какомъ либо ученіи, допуская какое либо ученіе, однако только то будетъ для него выводомъ, что онъ именно желаетъ; — чтобы это возвѣстить, это сказано".

[89]) Букв. (111. 1—3) „Признанный значитъ (слѣдующее): если въ спорѣ приводится доказательство факта тѣмъ, кто хочетъ его установить, этотъ (фактъ), и не выраженный въ словахъ, есть слѣдствіе".

[90]) Букв. (61. 4—9). „Тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о теоріи противоположной касательно объекта-души, — „души нѣтъ" — такая теорія, отрицающая душу, противоположна теоріи существованія души, такъ какъ утвержденіе и отрицаніе другъ другу противоположны; вслѣдствіе этого спора приводится доказательство: тотъ разсуждающій, который хочетъ установить, сдѣлать несомнѣннымъ этотъ объектъ-душу, для него этотъ объектъ долженъ быть слѣдствіемъ — вотъ что выражено словомъ „признаетъ". То обстоятельство, что на концѣ этого (предложенія) стоятъ слова „вотъ что выражено", означаетъ, что здѣсь должно заключить предложеніе". Слова *ity uktam bhavati* должны стоять послѣ слова *sādhya* на стр. 111. 3.

Что въ этомъ мѣстѣ имѣется въ виду споръ буддистовъ со сторонниками школы санкья видно изъ приводимаго ниже примѣра и упоминанія этой школы на стр. 62. 2—3. Во всякомъ научномъ разсужденіи въ Индіи предполагается существованіе диспутанта и оппонента, человѣка, ведущаго разсужденіе и человѣка, его опровергающаго; мнѣнія послѣдняго обыкновенно не излагаются пространно, а только указываются или подразумѣваются. Тотъ, кто приводитъ извѣстное логическое основаніе для доказательства вывода, всегда называется диспутантомъ, или человѣкомъ, ведущимъ разсужденіе. Выводъ, который онъ имѣетъ въ виду, ясенъ самъ по себѣ, хотя бы и не выраженный въ словахъ, для всякаго, кто знакомъ съ мнѣніемъ подразумѣваемаго противника.

[91]) Букв. (61. 9—10): „Если въ умозаключеніи „для другихъ" возможенъ выводъ и не только выраженный въ словахъ, но также и не выраженный въ словахъ, вслѣдствіе того, что онъ подразумѣвается, почему это? — Онъ говоритъ...." Чит. *nokta eva* (61. 9) и *sāmarthyoktatvāt* (61. 10).

[92]) Букв. (61. 14—15) „такъ какъ доказательство приводится для устраненія противоположной теоріи, то если это не есть слѣдствіе, то что же можетъ ли теперь на свѣтѣ что-либо опредѣленное быть выводомъ".

[93]) Букв. (111. 3—6). Напримѣръ, глазъ и т. п. имѣютъ цѣлью другое потому что они суть конгломераты, подобно принадлежностямъ: кровать, стулъ и т. д. Здѣсь (подразумѣвается), что они имѣютъ цѣлью душу, и такимъ образомъ, то обстоятельство, что они имѣютъ цѣлью душу „хотя и не выраженное въ словахъ, есть слѣдствіе. Этимъ выражено, что не исключительно то, что выражено, есть слѣдствіе". На стр. 111. 5 послѣ словъ *ātmārthatā* слѣдуетъ вставить слово *sādhyā*.

[94]) Здѣсь приводится любимый аргументъ философской системы санкья въ пользу существованія души. Система эта приписываетъ истинное бытіе только двумъ субстанціямъ: душѣ и матеріи, изъ которыхъ первая проста, а вторая сложна, состоитъ изъ трехъ элементовъ, (*guṇa*) значеніе которыхъ въ отдѣльности не вполнѣ выяснено. Взаимодѣйствіе между обѣими вѣчными субстанціями не допускается (*S. S.* I, 66) и потому матерія не можетъ быть созданіемъ духа. Весь матеріальный міръ представляетъ собой лишь одну субстанцію, первичную матерію. Всѣ матеріальные объекты лишь мыслятся нами, какъ особыя субстанціи, въ дѣйствительности они всѣ содержатся въ одной первичной матеріи. Сообразно съ этимъ и связь причины съ дѣйствіемъ въ этой системѣ считается аналитической, т. е. дѣйствіе признается существующимъ заранѣе въ своей причинѣ. Человѣкъ, его чувства и представленія признаются продуктами

матеріальными. Они представляютъ собою продукты эволюціи первичной матеріи и отождествляются съ нею: они не считаются отдѣльными субстанціями, такъ какъ субстанцій признается только двѣ: духъ и матерія. Между этими субстанціями взаимодѣйствіе невозможно, потому что тогда, въ силу того, что дѣйствіе заранѣе существуетъ въ своей причинѣ, матерія и духъ оказались бы тождественными. Такой выводъ и дѣлала в е д а н т а, но с а н к ь я такъ далеко не шла. Такимъ образомъ, всѣ душевныя явленія по ученію этой школы были безсознательны. Для объясненія же факта кажущагося сознанія людей с а н к ь я прибѣгала къ такому сравненію: подобно тому, какъ молоко, текущее изъ вымени коровы, само по себѣ безсознательно, однако течетъ для пользы теленка, такъ и представленія, хотя они и безсознательны, однако же протекаютъ для пользы души (ср. *S. S.* III, 59). Чувства считались продуктами матеріальными, сами по себѣ сознанія не имѣющими. Нѣкоторые продукты эволюціи матеріи, напримѣръ, внутреннее чувство, способны отражать въ себѣ духовную субстанцію, и потому люди и могутъ воображать себя одушевленными (*S. t. k.* 20). Все, что сложно, существуетъ не самостоятельно, а для чего-либо другого. Еслибы сложное существовало для сложнаго, то получился бы regressus ad infinitum, поэтому сложное существуетъ для простого (*S. S.* I, 140), и сама первичная матерія, будучи субстанціею сложною, существуетъ только для пользы души — субстанціи простой. Такъ какъ все сложное существуетъ для чего-нибудь другого, то должно существовать то другое, для чего оно существуетъ, и это другое должно быть просто (ibid. I, 103). Дѣятельность органовъ чувствъ, которые также суть ничто иное, какъ продукты матеріи, протекаетъ также не самостоятельно, но въ пользу души (ibid II, 45). Упоминается этотъ силлогизмъ между прочимъ въ *Nyāyavārt.*, 347. 12 и слѣд., *Tātp.* 186. 3, 352. 25, *Çlokavārt., anum.* 105, *ātmav.* 111—114. *Garbe*, (*Sāṃkh. phil.*) 193.

[94]) Букв. (61. 22—62. 1) „для доказательства которой, (та) зависимость отъ души, которая (могла бы быть выражена въ словахъ) „глазъ и т. п. существуетъ для души", не выражена". Мы ожидали бы *sā nokta* въ 62. 1.

[95]) Примѣровъ этихъ, которые должны наглядно доказывать неразрывную связь между сложною субстанціею и фактомъ отсутствія самостоятельнаго бытія — мы не встрѣчаемъ въ основномъ сочиненіи по философіи с а н к ь я и въ сутрахъ этой системы. Въ нихъ, напротивъ, эта связь доказывается посредствомъ regressus ad infinitum: если бы сложное существовало для сложнаго, то послѣднее опять таки существовало бы для сложнаго и т. д., поэтому сложное существуетъ для простого (S. S. I, 140). Слѣдуетъ однако замѣтить, что дошедшія до насъ сочиненія по системѣ с а н к ь я всѣ позднаго происхожденія, позднѣе нашего автора. Вѣроятно послѣдній имѣлъ передъ собой нѣчто въ родѣ заключенія по аналогіи: подобно тому, какъ кровать, стулъ и т. п. суть принадлежности, нужныя только для человѣка (*puruṣa*), точно такъ же чувства, представленія и т. п., поскольку они суть продукты матеріальные, сами по себѣ не имѣютъ смысла, а нужны только для души (которая тоже, въ системѣ с а н к ь я, называется *puruṣa*). Разбираемый силлогизмъ приводится у В а ч а с п а т и м и ш р ы, въ сочиненіи „Лунный свѣтъ санкья — истинный" (*S. t. k.* 17) въ слѣдующемъ видѣ: душа существуетъ, потому что она субстанція простая; всѣ сложныя субстанціи существуютъ для простой. Неправда, возражаютъ противники, стулъ, постель и т. п. суть также субстанціи сложныя, но существуютъ не для простой субстанціи, а для человѣческаго тѣла,

которое есть субстанція сложная. Поэтому сложная субстанція можетъ существовать для сложной. На это санкьисты отвѣчали, что первобытная матерія есть также субстанція сложная, изъ трехъ элементовъ. Должна существовать и такая простая субстанція, для которой существовала бы матерія, иначе получается regressus ad infinitum. Ср. также *Nyāyavārt.* 347. 12.

[97]) Эти слова направлены противъ возраженій Уддьотакары на опредѣленіе тезиса, сдѣланное вѣроятно Дигнагой. Послѣдній считалъ, что для точнаго опредѣленія тезиса недостаточно сказать, что подъ этимъ терминомъ разумѣется такая мысль, которую имѣетъ въ виду доказать представитель извѣстной доктрины. Нужно еще, чтобы эта мысль не заключала въ себѣ ничего само по себѣ противорѣчиваго. Такую, само по себѣ противорѣчивую мысль, буддисты, напримѣръ, видѣли въ положеніи наяиковъ, что звукъ не воспринимается слухомъ, (а о существованіи его мы узнаемъ чрезъ умозаключеніе). Для наяиковъ такая мысль была тезисомъ, для буддистовъ нѣтъ, такъ какъ по ихъ мнѣнію она заключала въ себѣ противорѣчіе. Поэтому буддисты, кромѣ ошибокъ въ доказательствѣ, или ложныхъ логическихъ основаній, указывали еще на возможность ошибочныхъ тезисовъ. Уддьотакара доказывалъ, что ошибка лежитъ всегда въ доказательствѣ или ложномъ основаніи, и что говорить о ложныхъ тезисахъ можно только переносно, въ чемъ нѣтъ никакой необходимости: второй половины опредѣленія („не опровергается и т. д."), говоритъ онъ, можно было бы и не упоминать (*uttarakārikārdho na vaktavyaḥ* — разумѣются вѣрно карики, сочиненныя Дигнагой, ср. *Nyāyavārt.* стр. 118—119). Прашастапада и его комментаторъ Шридара придерживаются буддійскаго взгляда. Послѣдній говоритъ: одного намѣренія недостаточно для того, чтобы превратить мысль въ (правильный) тезисъ, только то, что заслуживаетъ быть доказаннымъ, есть тезисъ (*Nyāyakandalī* 235. 6). Вачаспатимишра говоритъ по этому поводу: если бы тезисъ могъ быть самъ по себѣ такъ же несомнѣненъ, какъ священное писаніе, то безполезно было бы приводить какія-либо доказательства (*Tātp.* 39. 2).

[98]) Школа наяиковъ утверждала, что звукъ познается не чувственнымъ воспріятіемъ, а умозаключеніемъ. Воспріятіе опредѣлялось этой школой, какъ познаніе, создаваемое соприкосновеніемъ органа съ объектомъ. Между тѣмъ, объяснить соприкосновеніе уха со звукомъ эта школа не могла, и потому приходила къ заключенію, что дѣятельность органа слуха сверхчувственна (*indriyavṛttīnām atīndriyatvāt, Nyāyavārt.* 116. 22 ср. S. S. II, 23). О существованіи этой дѣятельности можно заключать на основаніи существованія звука (ibid. 117. 2). Поэтому, правильный примѣръ вывода, опровергнутаго заранѣе воспріятіемъ, слѣдуетъ видѣть въ такихъ случаяхъ, какъ „огонь холоденъ", а не въ такихъ, какъ „звукъ не слышенъ". Противъ этой теоріи ополчился Дигнага. По его мнѣнію, говорить, что звукъ не слышенъ, все равно, что сказать, что звука нѣтъ (*çabdasvarūpam apalapati* см. *Tātp.* 31. 2—3). Кромѣ чувства слуха, нѣтъ другой причины, которая бы порождала воспріятіе звука (*na hi çravaṇendriyād anyad asti çabdagrahaṇakāraṇam,* ibid). Мимансаки видѣли въ примѣрѣ „звукъ не слышенъ". противорѣчіе, но не съ чувственнымъ воспріятіемъ, а съ умозаключеніемъ, тогда какъ ведантисты соглашались съ буддистами, ср. *Çlokavārt., anum,* 60 (стр. 365), гдѣ интересны слова комментатора, который удостовѣряетъ, что буддисты и ведантисты, или, какъ онъ выражается, исповѣдники пустоты и исповѣдники миража, держались на этотъ вопросъ одинаковаго взгляда.

Преканіе это не только діалектическое, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда, а стоитъ въ связи съ теоріей познанія, принятой въ каждой изъ системъ. Наяики имѣютъ строго реалистическую теорію познанія: представленія суть ничто иное, какъ движенія особой мыслительной субстанціи (мозга), возникающія по поводу соприкосновенія органовъ чувствъ съ соотвѣтственными объектами. Объекты имѣютъ реальное бытіе, точно такъ же, какъ органы чувствъ; первые дѣйствуютъ на послѣдніе, въ дѣйствительности такъ же, какъ это намъ представляется (intellectus ectypus). Но воспріятіе звука представляло для этой теоріи нѣкоторыя трудности, ибо соприкосновеніе органа съ объектомъ здѣсь не такъ очевидно, какъ напр. при осязаніи; органъ дѣйствуетъ какъ бы на разстояніи; мы слышимъ звукъ чрезъ ухо или въ ухѣ, а дѣйствительное его бытіе находится далеко отъ уха, въ томъ мѣстѣ, гдѣ возникъ звукъ. Поэтому звукъ мы несомнѣнно слышимъ, но не непосредственно, а на основаніи процессовъ, совершающихся въ нашемъ ухѣ, умозаключаемъ о существованіи звука, въ мѣстѣ гдѣ онъ произошелъ. Тотъ звукъ, который мы слышимъ, не есть тотъ звукъ, который существуетъ въ дѣйствительности, точно такъ же, какъ тотъ огонь, о существованіи коего мы заключаемъ при видѣ дыма, отличается, съ точки зрѣнія способа познанія, отъ огня, который мы видимъ въ дѣйствительности, непосредственно. Поэтому наяики утверждали, что звукъ, какъ реально существующая субстанція, не слышенъ, т. е. не воспринимается непосредственно чувствомъ слуха, а о существованіи его мы можемъ умозаключать. Это соотвѣтствуетъ той роли, которую эта школа приписывала умозаключенію: оно есть познаніе умомъ того, чего нельзя познать чувствами. Дигнага утверждалъ, что говорить, будто звукъ не слышенъ, т. е. не воспринимается непосредственно, значитъ то же, что говорить, что звука нѣтъ, ибо, кромѣ органа слуха, нѣтъ другого способа узнать о его существованіи. Если бы звукъ не воспринимался слухомъ непосредственно, то мы не могли бы его и мыслить, онъ бы не существовалъ. Въ познаніи звука участвуютъ точно такъ же чувства и мысль, какъ и во всякомъ другомъ воспріятіи. По буддійской (критической) теоріи познанія мы и мыслью можемъ познавать только то, что можемъ воспринимать чувствами. Поэтому если бы звука нельзя было слышать, то нельзя было бы о немъ и знать. О томъ, что Дигнага и Дармакирти понимали подъ чувствами фактъ внутренней нашей душевной жизни — см. во 2-й части объ опредѣленіи правильнаго познанія. Ср. кромѣ того *Nyāyavārt.* 15. 7, 116. 12; *Tātp.* 31. 1 и слѣд., 184. 18; *Praçast.* 234. 5; *Nyāyakandalī* 236. 1.

[99]) О томъ, какъ буддисты доказывали невѣчность слова или звука, см. выше примѣч. 33. Дармоттара, очевидно, имѣетъ въ виду сопоставить приводимый здѣсь примѣръ съ предшествующимъ. Говорить, что звукъ не слышенъ, значитъ противорѣчить воспріятію или опыту. Положеніе, что звукъ вѣченъ, наоборотъ, опровергается мышленіемъ, путемъ анализа понятій. Мимансаки полагаютъ, что первый изъ означенныхъ примѣровъ опровергается умозаключеніемъ. Прашастапада, заимствовавшій свою теорію ложныхъ тезисовъ у буддистовъ, приводитъ вездѣ свои собственные примѣры. Въ данномъ случаѣ тезисъ: „пространство (собств. эфиръ) есть упругое тѣло", опровергается, по его мнѣнію, умозаключеніемъ. Ср. *Praçast.* 234. 5; *N. Kandalī* 236. 22.

[100]) Букв. (111. 10—11) „(Планета), имѣющая на себѣ (знакъ) зайца, не луна".

101) Возражая противъ мнѣнія, что выводъ, невозможный вслѣдствіе самого понятія соединяемаго нами съ извѣстнымъ терминомъ, есть особый видъ ложнаго вывода, или ложнаго тезиса, Уддьотакара, повидимому, имѣлъ передъ собою выраженія нѣсколько отличавшіяся отъ тѣхъ, которыя употребляются здѣсь Дармакирти и Дармоттарой. Онъ возражаетъ противъ вывода невозможнаго на основаніи того, что общеизвѣстно (*prasiddha*). Хотя терминъ *pratīti* также имѣетъ значеніе общеизвѣстности, но нашъ авторъ употребляетъ его, какъ техническій терминъ для обозначенія понятія (см. *N. b. t.* стр. 19. 1). Изъ этого можно заключить, что Дигнага, въ этомъ случаѣ, вмѣсто *pratīti* употребилъ вѣроятно терминъ *prasiddhi*. „Мы не понимаемъ, говоритъ Уддьотакара, какой такой можетъ быть тезисъ, опровергаемый на основаніи того, что общеизвѣстно, и въ то же время, отличающійся отъ тѣхъ, которые опровергаются воспріятіемъ, умозаключеніемъ и другими источниками нашего познанія. Или онъ заключается въ другихъ, или же всѣ другіе заключаются въ немъ. Мы не видимъ цѣли выдѣленія его въ особый видъ ложнаго тезиса.“ См. *Nyāyavārt.* стр. 117. 9 и слѣд. Что мѣсяцъ не луна, опровергается, по мнѣнію наяиковъ, умозаключеніемъ, *Tātp.* 185. 3. Въ виду этого возраженія, Дармакирти, по всей вѣроятности, нѣсколько измѣнилъ выраженіе Дигнаги, а Дармоттара подробно мотивируетъ, почему въ такихъ примѣрахъ, какъ „мѣсяцъ не есть луна“, мы имѣемъ особый видъ ложнаго тезиса, или ложнаго вывода. У Прашастапады онъ вовсе не упоминается. Ср. *Ślokavārt.*, *anum* 65.

102) Букв. (63. 6—9) „Мыслимымъ называется объектъ, область воображающаго знанія. Мышленіемъ, мыслимостью называется фактъ бытія объектомъ воображающаго познанія. Благодаря этому факту бытія объектомъ воображающаго познанія, имѣющаго форму понятія, именно установлено, что слово „мѣсяцъ“ имѣетъ то же содержаніе, что и „луна““. На стр. 63. 7. слѣдуетъ опустить знаки препинанія послѣ словъ *ucyate* и *pratīti* и поставить таковой передъ словомъ *pratītatvam*.

103) См. отдѣлъ I. стр. 10, перев. стр. 14 и слѣд.

104) Букв. (63. 11—18) „Поэтому нужно имѣть въ виду, что, какъ фактъ бытія объектомъ воображающаго познанія въ формѣ понятія, установлено то обстоятельство, что (слово мѣсяцъ) имѣетъ то же содержаніе, что и слово луна, и исключаетъ то, что не есть луна. И понятіе есть аналитическое основаніе, такъ какъ содержаніе слова, имѣющаго условное происхожденіе, вытекаетъ исключительно изъ факта бытія объектомъ (воспроизводительнаго) воображенія. Поэтому, слѣдуетъ имѣть въ виду, что аналитическимъ основаніемъ установлено обозначеніе слова луна, исключающее необозначеніе“. Т. е. значеніе слова зависитъ исключительно отъ понятія съ нимъ соединяемаго. Если мы имѣемъ извѣстное понятіе, то можемъ изъ него, путемъ анализа, выводить содержаніе слова, его обозначающаго. Аналитическій силлогизмъ слѣдовательно, будетъ тутъ имѣть такую форму: 1) все что мы мыслимъ въ понятіи „луна“ мы и обозначаемъ словомъ „луна“, 2) мѣсяцъ мы мыслимъ въ понятіи „луна“, 3) слѣдовательно, мѣсяцъ можно обозначать словомъ луна. Разсужденіе это отчасти направлено противъ мимансаковъ, утверждавшихъ, что слово имѣетъ самостоятельное бытіе. Оттого Дармоттара и подчеркиваетъ здѣсь то обстоятельство, что слово имѣетъ условное происхожденіе.

105) Букв. (63. 19—64. 1) „Дѣйствительно, указывая на слѣдующее: „та ассоціація съ объектомъ, которая у тебя рождается изъ моего предло-

женія имѣетъ не истинный объектъ", говорящій именно этого предложенія не произнесъ бы. Если другой долженъ познать ложный смыслъ, то предложеніе не имѣетъ смысла. Дѣйствительно, даже тотъ, кто говоритъ „все что я говорю есть ложь", даже онъ произноситъ это предложеніе только для того, чтобы показать, что это предложеніе имѣетъ истинный смыслъ". О значеніи излагаемыхъ въ этомъ мѣстѣ теорій см. во 2-й части о значеніи словъ.

106) Букв. (64. 5—9) „А если это такъ, то указывающій, что слово неразрывно связано съ внѣшнимъ реальнымъ объектомъ, долженъ показывать, что представленіе, родившееся отъ слова, имѣетъ истинный смыслъ. Поэтому тотъ, кто указываетъ на истинный смыслъ представленія, происшедшаго отъ слова, которое есть результатъ внѣшнихъ объектовъ, тотъ, оказывается, показалъ, что словесный источникъ познанія есть умозаключеніе съ причиннымъ основаніемъ, (собств. — умозаключеніе съ признакомъ — дѣйствіемъ, такъ какъ въ такъ наз. причинномъ умозаключеніи роль признака или средняго термина играетъ понятіе, выражающее дѣйствіе извѣстной причины)".

107) На стр. 64. 10 вм. *asṅgrāhya* чит. *asatyārtha*.

108) Букв. (64. 10—13) „Изъ способности (факта) произнесенія слова показано, что собственныя слова неразрывно связаны съ объектомъ, и такимъ образомъ показано, что слова имѣютъ истинный смыслъ. Поэтому, выставляемое тезисомъ небытіе уничтожаетъ бытіе умозаключаемое, содержащееся въ смыслѣ представленія, порожденнаго словомъ, (умозаключаемое) на основаніи слова, которое есть воображаемый результатъ объекта". Подъ объектомъ, здѣсь разумѣется объектъ реальный, противополагаемый „не-объекту", т. е. объекту нами познаваемому на опытѣ, или объекту способному слиться со словомъ. Слово есть воображаемый результатъ реальнаго объекта — подъ воображеніемъ здѣсь разумѣется мышленіе, о чемъ см. *N. b. ṭ.* стр. 64. 19. На стр. 64. 12 чит. *satyārtha* вм. *sannārtha*.

109) Въ слѣдующихъ словахъ имѣются въ виду теоріи наяиковъ и вайшешиковъ. См. во 2-й части о значеніи словъ.

110) Букв. (64. 18—19) „Это невѣрно, потому что здѣсь признается, что понятіе есть аналитическое основаніе, а свои слова—причинное основаніе, (но) воображаемое, а не реальное. А слово есть именно реальный результатъ намѣренія. Поэтому не о немъ (т. е. не о фактѣ зависимости отъ намѣренія) здѣсь рѣчь". Дармоттара не отрицаетъ, что произнесеніе и смыслъ слова зависятъ отъ намѣренія говорящаго. Онъ даже называетъ эту зависимость реальной. Но если разсматривать (воображать) слово какъ источникъ познанія, то онъ не отличается отъ умозаключенія (мышленія) и истина его есть результатъ истинности тѣхъ фактовъ, которые въ немъ выражаются. Оттого оно и есть причинное основаніе (результатъ дѣйствительности).

111) Букв. (64. 20—21) „И что же, подобно тому, какъ не признающій умозаключенія не понимаетъ неразрывной связи дыма съ огнемъ, такъ-же не пойметъ онъ и неразрывной связи слова съ намѣреніемъ", т. е. тотъ, кто не допускаетъ, чтобы связь слова съ намѣреніемъ познавалась умозаключеніемъ, тотъ, будучи послѣдователенъ, не долженъ былъ бы допускать и того, что и связь дыма съ огнемъ познается умозаключеніемъ. Между тѣмъ, наяики признаютъ въ послѣднемъ случаѣ умозаключеніе; слѣдовательно, если они желаютъ быть послѣдовательны, то должны признать въ словѣ не особый источникъ познанія, а умозаключеніе.

[112]) Наяики совершенно не признавали существованія ложныхъ тезисовъ, или выводовъ, утверждая, что всякая логическая ошибка лежитъ въ основаніи, въ среднемъ терминѣ, а не въ тезисѣ (ср. *Nyāyavārt.* 116—120). Вайшешики, устами Прашастапады признавали пять ложныхъ выводовъ. По сравненію съ упоминаемыми здѣсь четырьмя ложными выводами у Прашастапады нѣтъ третьяго вывода, опровергаемаго понятіемъ, но за то есть 1) выводъ, опровергаемый авторитетомъ писанія, напримѣръ: брахманъ можетъ пить вино, тогда какъ, въ силу словъ писанія, онъ не долженъ его пить, и 2) выводъ, опровергаемый посылкой собственнаго ученія, напримѣръ, если бы сторонникъ системы вайшешиковъ сталъ защищать теорію аналитическаго тождества причины и дѣйствія, теорію, которую защищала школа санкья, и которую вайшешики никогда не признавали, то онъ бы сталъ противорѣчить посылкамъ собственнаго ученія (ср. *Praçast.* 234).

[113]) Букв. (65. 19) „Слово „*iti*“ значитъ „такимъ образомъ“...

[114]) Букв. (65. 22) „трехъ формъ признака“.

[115]) Выше (т. стр. 24 и 57) было указано, что нѣтъ необходимости выражать въ словахъ связь основанія со слѣдствіемъ непремѣнно и съ положительной и съ отрицательной стороны, такъ какъ, если несомнѣнна прямая ихъ связь, то обратная связь ихъ отрицаній вытекаетъ изъ нея, сама собой. Но теоретически (*çikṣanārtham*) нужно помнить, что только тогда неразрывная связь основанія со слѣдствіемъ выражена правильно, когда изъ нея вытекаетъ обратная связь ихъ отрицаній. Въ данномъ мѣстѣ, Дармакирти какъ будто противорѣчитъ своимъ прежнимъ утвержденіямъ. Онъ говоритъ, что всѣ три свойства логическаго признака должны быть выражены въ словахъ, и если хотя бы одно оставалось не выраженнымъ, то обязательно получится признакъ ложный. Но этого не слѣдуетъ понимать такъ, что практически основаніе со слѣдствіемъ должны быть выражены и съ положительной и съ обратной стороны. Обыкновенно выражается только одно изъ этихъ свойствъ, но второе обязательно должно изъ него вытекать. Ср. разсужденіе автора о неправильно выраженной неразрывной связи, по поводу неправильныхъ примѣровъ, т. стр. 92. 21 и слѣд., и 97. 5 и слѣд. Все это разсужденіе направлено противъ школы наяиковъ которые утверждали, что бываютъ такіе случаи логической связи понятій, которые могутъ быть выражены исключительно только съ положительной стороны, а также и такіе, гдѣ возможна лишь отрицательная связь. Ср. Jacobi стр. 466, Athalye стр. 284 и слѣд. О томъ, что выводъ можетъ быть неправильнымъ вслѣдствіе неправильнаго способа выраженія, см. ниже въ отдѣлѣ о неправильныхъ примѣрахъ.

[116]) Букв. (66. 8—9) „(получится) ошибка въ доказательствѣ, именно неполнота трехъ формъ“.

[117]) Букв. (66. 11) „Затѣмъ при ложности или сомнительности какой формы (признака), какъ называется подобіе основанія, это онъ говоритъ“.

[118]) Выше (т. стр. 104. 5 и 24. 16) мы видѣли, что первое изъ свойствъ всякаго логическаго признака есть обязательное его присутствіе тамъ, гдѣ находится объектъ вывода, что соотвѣтствуетъ Аристотелевой меньшей посылкѣ, гдѣ малый терминъ (субъектъ вывода) соединяется съ среднимъ (логическимъ основаніемъ). Здѣсь, повидимому, имѣется въ виду та формулировка свойствъ логическаго признака, или логической связи, которая была сдѣлана въ началѣ отдѣла „объ умозаключеніи „для себя“ (см. т. стр. 22 и слѣд., пер. стр. 35 и слѣд.), а не та, которая приведена

при опредѣленіи умозаключенія „для другихъ“. Изъ приводимыхъ авторомъ примѣровъ видно однако, что онъ имѣетъ въ виду первое свойство признака въ силлогизмѣ, прямую его неразрывную связь со слѣдствіемъ, которая выражается въ общеутвердительной посылкѣ.

[119]) Въ первомъ случаѣ, кажущееся основаніе называется ложнымъ, во второмъ — обратнымъ, въ третьемъ — сомнительнымъ.

[120]) Логическое основаніе должно представлять собою фактъ, признанный правильнымъ обѣими спорящими сторонами; такое требованіе было выставлено Дигнагой и составляетъ характерную черту буддійскаго логическаго ученія. Ср. сопоставленія у de la Vallée Poussin, *Mādhy. vr.*, стр. 35, прим. (Bibl. buddh).

[121]) Ученіе о вѣчности слова (звука, какъ особой субстанціи) защищалось школою мимансаковъ и опровергалось наяиками, вайшешиками, буддистами и другими школами. Ни одна изъ нихъ не признавала воспріятія звука зрѣніемъ, хотя нѣкоторыя, какъ мы видѣли выше (прим. 98) и утверждали, что онъ не воспринимается слухомъ. Возможно, что приводимый тутъ силлогизмъ не имѣетъ никакого отношенія къ дѣйствительнымъ мнѣніямъ ни одной изъ религіозно-философскихъ школъ Индіи, а просто выдуманъ авторомъ для иллюстраціи даннаго случая. Но возможно также, что онъ имѣетъ въ виду представленіе древнихъ индійцевъ о пѣвцахъ ведическихъ гимновъ. Послѣдніе (т. наз. *ṛṣi*) не сочиняли сами этихъ гимновъ, а имѣли лишь сверхъестественный даръ видѣть ихъ глазами. Гимны существовали предвѣчно, пѣвцы же являлись ихъ созерцателями (*draṣṭṛ*).

[122]) Положеніе о томъ, что деревья одушевлены, защищалось сектой джайновъ; здѣсь спеціально указывается на дигамбаровъ — подраздѣленіе этой секты. Подъ противникомъ разумѣется буддистъ. джайны исходили изъ мысли объ отсутствіи объективныхъ признаковъ одушевленія, такихъ, которые доказывали бы присутствіе одушевленія въ однѣхъ субстанціяхъ и отсутствіе его въ другихъ. Изъ этого они заключали, что всѣ субстанціи одинаково одушевлены, такъ какъ въ существованіе одушевленія они вѣрили на основаніи другихъ соображеній. Все сущее они классифицировали по душамъ (*jīva*): души въ камняхъ, въ растеніяхъ, въ животныхъ и людяхъ. Смерть, въ случаѣ сдиранія съ дерева коры, приводилась какъ частный случай, доказывавшій, между прочимъ, одушевленность деревьевъ и отсутствіе разницы въ этомъ отношеніи между человѣкомъ и деревомъ. См. Jacobi, Jaina Sutras II, *Uttarādhyāyana*, 206—207 прим. Букв. (66. 22)„ представленій, органовъ чувствъ и жизни“; подъ терминомъ *āyuḥ* здѣсь очевидно разумѣется то же, что ниже (ср. 67. 2) подъ терминомъ *prāṇādimattvam* (79. 18), т. е. наличность такихъ животныхъ функцій, какъ дыханіе, смыканіе и открываніе глазъ и т. д.

[123]) Этими словами имѣется въ виду указать на разницу въ пониманіи дѣятельности органовъ чувствъ въ буддійской и другихъ философскихъ системахъ. Въ послѣднихъ защищалась теорія о сверхчувственности самихъ чувствъ (*atīndriyam indriyam*, ср. *S. S.* II, 23, *Nyāyavārt*, стр. 116. 22). Нѣкоторыя школы, особенно санкья полагали, что подъ чувствами слѣдуетъ понимать колебанія (*vṛtti*) особой мыслительной субстанціи, которая посредствуетъ между познающей душой и познаваемымъ объектомъ. Самый же органъ чувства является лишь субстратомъ (*upādhi*) колебаній этой субстанціи. Буддисты не признаютъ иной дѣятельности органовъ чувствъ, кромѣ той, которая выражается въ извѣстныхъ про-

цессахъ, совершающихся на нашемъ тѣлѣ и сопровождающихъ представленія. О существованіи же этихъ процессовъ, говоритъ Дармоттара, мы заключаемъ. Слово „заключаемъ“ употреблено по всей вѣроятности оттого, что, по мнѣнію санкьистовъ, мы узнаемъ о колебаніяхъ мыслительной субстанціи черезъ умозаключеніе. По мнѣнію же буддистовъ, мы, въ этомъ случаѣ, изъ умозаключенія узнаемъ не болѣе того, что можемъ узнать и изъ опыта. Поэтому, заключаемъ-ли мы о дѣятельности органовъ чувствъ или воспринимаемъ ее — результатъ одинъ и тотъ-же.

124) О дыханіи, какъ признакѣ живыхъ существъ, см. ниже т. стр. 80 и слѣд. Букв. (67. 3) „поэтому здѣсь (признается, что) жизнь имѣетъ своею сущностью дыханіе“.

125) Букв. (67. 4—5) „такъ какъ съ точки зрѣнія его (т. е. противника), буддиста, въ тезисѣ содержится только такого рода смерть“.

126) Букв. (67. 10) „здѣсь“.

127) Букв. (67. 14) „вслѣдствіе незнанія (для него) является установленною (смерть), вся сущность (*rūpam*) которой состоитъ изъ высыханія“.

128) При переводѣ это мѣсто распространено. Букв. (стр. 67. 16—17) „Когда же разсуждающій также знаетъ (т. е. знаетъ, что факты, на которые онъ ссылается, не считаются доказанными въ той системѣ, которой онъ придерживается), тогда и для разсуждающаго (основаніе) должно быть ложнымъ; вотъ правило“.

129) Философская школа санкья доказываетъ, что душевныя явленія, сами по себѣ, безсознательны, и что сознаніе составляетъ сущность особой духовной субстанціи, которая не подвержена перемѣнамъ и не можетъ по этому испытывать ни горя, ни радости; см. выше прим. 94. Чувства радости и горя и т. п., какъ мы видѣли, представляютъ собой, съ буддійской точки зрѣнія, особыя состоянія нашего сознанія, которыя сопровождаютъ каждое воспріятіе. Изъ нихъ слагается сознаніе своей личности, своего „я“, которое необходимо должно сопровождать каждое представленіе, для того, чтобы послѣднее могло быть сознаннымъ. Дармоттара говоритъ, что чувства имѣютъ начало, и что они не вѣчны. Это значитъ, что они существуютъ, какъ явленія, и что они не имѣютъ длительнаго бытія во времени. Что начало (*utpatti*) объектовъ есть только явленіе ихъ постольку, поскольку они даны нашей чувственности (*pratītya utpannāḥ*), а не дѣйствительное ихъ объективно-реальное бытіе (*notpannāḥ svabhāvataḥ*), составляетъ основное положеніе буддійскаго міровозрѣнія. Ср. *Mādhyam. vr.* 9. 5 (Bibl. buddh). Другое, столь-же основное и связанное съ предыдущимъ положеніе, состоитъ въ томъ, что не существуетъ длительнаго бытія во времени, такъ какъ синтезъ моментовъ во времени есть результатъ самодѣятельности нашего мышленія. Этими двумя основными положеніями буддійской философіи санкьисты и желали воспользоваться для того, чтобы доказать буддистамъ, что и съ ихъ, буддійской, точки зрѣнія чувства должны быть признаны безсознательными, сами въ себѣ. Чувства являются такими же моментами нашей внутренней жизни, нашей чувствительности, какъ воспріятіе и представленіе. Санкьистъ и говоритъ буддисту: если такъ наз. внѣшніе объекты, которые всѣми признаются неимѣющими сознанія, суть ни что иное, какъ явленія, объектированныя представленія, то ты долженъ признать, что и чувства—такія же явленія,—такъ же безсознательны. Авторъ выставляетъ какъ правило, что если разсуждающій не вѣритъ въ доказательную силу извѣстныхъ аргументовъ,

то онъ не долженъ на нихъ ссылаться. Понятіе ложнаго логическаго основанія относительно; оно можетъ быть ложно для всѣхъ людей, или только съ извѣстной точки зрѣнія. Сторонникъ санкьи хочетъ доказать, что чувства, сами по себѣ, не имѣютъ сознанія, и при этомъ ссылается на аргументъ, признаваемый только буддистомъ. Онъ имѣетъ въ виду прижать буддиста къ стѣнѣ, и доказавъ, что чувства, сами по себѣ, сознанія не имѣютъ, заставить его допустить существованіе души. Но буддисты отвѣчали, что только тогда можно ссылаться на буддійскіе аргументы, когда знаешь ихъ доказательную силу: когда знаешь, какъ буддисты доказываютъ непостоянство, относительность, нереальность всего сущаго (что все сущее есть только явленіе, которое неизвѣстно откуда взялось и куда исчезло) — тогда нельзя принудить его къ признанію существованія души. Для объясненія взаимодѣйствія души и тѣла система санкья строила теорію, до извѣстной степени напоминающую теорію предустановленной гармоніи. Она признаетъ бытіе только двухъ субстанцій — матеріи и духа, — взаимодѣйствіе между ними невозможно, поэтому не существуетъ такихъ процессовъ, которые были бы съ одной стороны духовны, съ другой матеріальны. Изъ матеріи, путемъ эволюціи рождается весь видимый міръ, но эволюція эта только кажущаяся, ибо дѣйствія заранѣе существуютъ въ своихъ причинахъ, и то, что мы считаемъ за дѣйствіе, есть въ дѣйствительности лишь манифестація единой субстанціи — матеріи. Матерія безсознательна, такъ какъ сознаніе составляетъ сущность духовнаго начала, но она объединяется особою (производною) мыслительною субстанціею, колебанія которой соотвѣтствуютъ каждому нашему представленію и чувству. Сами по себѣ эти представленія (колебанія) безсознательны, не духовны, но они способны отражать на себѣ сознательность субстанціи духовной, подобно зеркалу. Буддисты же, напротивъ, утверждали, что наши представленія не озаряются никакою постороннею имъ субстанціею, а сами освѣщаютъ и себя и все окружающее, подобно лампѣ (*pradīpavat*), которая освѣщаетъ и себя и все окружающее. Такимъ образомъ, и санкья и буддисты одинаково утверждали, что наши чувства сами по себѣ безсознательны, — безсознательны въ томъ смыслѣ, что въ нихъ мы не можемъ видѣть проявленія самостоятельной духовной субстанціи. Но доказательства, приводившія къ этому результату, въ обѣихъ системахъ совершенно противоположны. Санкья признаетъ существованіе особой познаваемой и познающей духовной субстанціи, которая, хотя не можетъ дѣйствовать на матерію (иначе санкья должна была бы признать матерію и духъ за одно и то же, такъ какъ причина тождественна съ дѣйствіемъ), но матерія можетъ ее отражать, духъ освѣщаетъ (*prakāçayati*) матерію. Буддисты же утверждали, что само наше познаніе освѣщаетъ и самого себя и весь міръ (*svaṃprakāça*); послѣдній существуетъ лишь постольку, поскольку онъ освѣщается, познается нами. Поэтому наши чувства, удовольствіе и пр. суть такія же представленія, какъ представленія объектовъ внѣшняго міра, они суть явленія, которыя происходятъ изъ ничего и исчезаютъ безслѣдно.

[130]) Букв. (67. 20) „или“

[131]) Букв. (67. 21) „сознательность же есть своя форма души „(*puruṣa*)“.

[132]) Букв. (68. 9—11) „Субстратомъ основанія называется такой объектъ на который основаніе опирается, который тоже можетъ быть субъектомъ вывода, который является излишнимъ вмѣстилищемъ для логическаго основанія, ибо, находясь въ немъ, логическое основаніе зависѣло бы (собств. опиралось бы) отъ него такъ, что доказывало бы (наличность въ немъ ло-

гическаго слѣдствія). При сомнѣніи въ субстратѣ сомнительно и (основаніе)". Изъ приводимаго ниже примѣра ясно, что авторъ хочетъ сказать если крикъ павлина (логическое основаніе) доносится изъ мѣста, гдѣ есть нѣсколько пещеръ, то мы не можемъ навѣрное знать изъ которой именно пещеры онъ доносится, такъ какъ имѣется нѣсколько излишнихъ „вмѣстилищъ" логическаго основанія, т. е. пещеръ, и такимъ образомъ, первое свойство всякаго логическаго основанія, его обязательная наличность въ субъектѣ вывода, подвергается сомнѣнію, а это обстоятельство даетъ ложное заключеніе. Ср. *Tātp.* 27. 7.

[133]) Букв. (112. 9) „на собраніе элементовъ матеріи". Умозаключеніе отъ присутствія дыма къ присутствію огня есть школьный примѣръ причиннаго заключенія у буддистовъ, — умозаключенія вообще въ другихъ школахъ. Значеніе его заключается въ томъ, что за дымъ легко ошибочно принять туманъ, и тогда заключеніе о присутствіи огня будетъ не вѣрно. Ср. *Praçast.* 238. 15, ср. также *N. b. t.* 39. 17 и слѣд.

[134]) Букв. (68. 15) „элементовъ, т. е. земли и другихъ, собраніе т. е. соединеніе".

[135]) Этимъ словамъ предшествуетъ словесное объясненіе: (69.1—2) „здѣсь упоминается мѣсто, откуда долетаетъ, доносится, доходитъ крикъ павлина".

[136]) Позднѣйшая индійская логика приняла этотъ видъ ложнаго основанія, по крайней мѣрѣ по названію, въ свой канонъ логическихъ ошибокъ. Школьнымъ примѣромъ его обыкновенно приводится слѣдующее умозаключеніе: „лотосъ на небѣ душистъ, потому что онъ лотосъ", гдѣ понятіе лотоса на небѣ, будучи субъектомъ вывода, препятствуетъ сдѣлать какое-либо заключеніе, такъ какъ оно ложно въ своемъ субстратѣ, т. е. находится въ мѣстѣ, гдѣ его не можетъ быть. Ср. Jacobi стр. 473.

[137]) Букв. (111. 11—12) „равнымъ образомъ, когда субъектъ вывода не установленъ (или не доказанъ), то и основаніе ложно". Терминъ *asiddha* означаетъ „непознаваемый эмпирически"; можно его также переводить: не существующій, не реальный (для насъ), не доказанный, не установленный, невозможный, немыслимый. Смыслъ этого правила слѣдовательно тотъ, что если рѣчь идетъ о понятіи сверхопытномъ, метафизическомъ, то всякое основаніе будетъ ложно.

[138]) По ученію школы наяиковъ душа есть недѣлимая субстанція, имѣющая извѣстныя качества. Качества эти суть человѣческія чувства: желаніе, ненависть, удовольствіе, горе и т. п. Такъ какъ душа есть субстанція недѣлимая, то она можетъ быть или атомомъ, или всеобъемлющей. Что душа не атомъ, доказывается тѣмъ, что качества ея, напр. удовольствіе или пріятное ощущеніе, одновременно чувствуются во всемъ тѣлѣ. На этомъ основаніи секта джайновъ проповѣдывала, что человѣческая душа имѣетъ такой же объемъ, какъ и тѣло. Но такъ какъ душа есть субстанція простая, то наяики считали необходимымъ допустить, что она всеобъемлюща и вѣчна. Въ пониманіи этой всеобъемлемости наяики сильно расходились съ пантеистами (ведантой). Послѣдніе утверждали, что единичной души не существуетъ, что истинное бытіе свойственно только всеобъемлющей духовной субстанціи, которая не имѣетъ никакихъ качествъ. Наяики же утверждали, что человѣческая душа есть всеобъемлющая субстанція, подобно времени и пространству, которыя, будучи всеобъемлющими, все же существуютъ и какъ отдѣльныя, ограниченныя тѣла, и какъ отдѣльныя, ограниченныя величины времени. На это дѣлалось (чарваками?) такое возраженіе. Если каждая человѣческая душа все-

объемлюща, а чувства человѣческія суть свойства этой всеобъемлющей души, то каждая душа должна одновременно находиться во всѣхъ человѣческихъ тѣлахъ, и такимъ образомъ, каждый человѣкъ долженъ былъ бы чувствовать то, что чувствуютъ всѣ люди: удовольствіе, испытываемое человѣкомъ, живущимъ въ Декканѣ, должно было бы чувствоваться человѣкомъ, живущимъ въ Центральной Индіи. Отвѣчая на это возраженіе, наяики утверждали, что человѣческая душа, хотя и вездѣсуща, не испытываетъ ничего сама по себѣ, а только черезъ соприкосновеніе съ внутреннимъ органомъ (мозгомъ?); а каждое тѣло имѣетъ свой особенный внутренній органъ (*manas*). Такимъ образомъ, по ученію этой школы, душа должна быть всеобъемлюща, подобно пространству, иначе бы она не могла быть субстанціей простой, а слѣдовательно и качества ея должны быть всеобъемлющи. Счастье и горе, гдѣ бы они на землѣ не встрѣчались, представляютъ собою одно цѣлое, но въ общеніе съ каждымъ отдѣльнымъ тѣломъ входятъ при посредствѣ внутренняго органа. Вѣрный своей критической точкѣ зрѣнія, буддистъ говоритъ, что само по себѣ это разсужденіе можетъ быть и безупречно, но оно чисто діалектическое, само понятіе души, какъ субстанціи недѣлимой, есть понятіе метафизическое, нашему познанію недоступное (*asiddha*), а поэтому все, что мы будемъ утверждать, исходя изъ такого понятія, будетъ ложно. Ср. Athalye 142—144.

[139]) Т. е. второе свойство будетъ или ложнымъ или сомнительнымъ, а первое будетъ правильнымъ. Подъ вторымъ свойствомъ тутъ разумѣется обратная связь между отрицаніями слѣдствія и основанія или превращеніе общеутвердительной посылки.

[140]) Слѣдуетъ словесное объясненіе: (69. 19—20) „опредѣленнымъ называется тотъ, цѣль котораго несомнѣнна, который имѣетъ одинъ конецъ (цѣль); не несомнѣнный есть неопредѣленный".

[141]) Ниже мы увидимъ, что обратный признакъ доказываетъ то, что противоположно выводу, который имѣется въ виду доказать; онъ даетъ, слѣдовательно, результатъ все-таки опредѣленный, тогда какъ то основаніе, о которомъ будетъ сейчасъ рѣчь, не даетъ никакого опредѣленнаго результата, а порождаетъ лишь сомнѣніе.

[142]) Въ приводимомъ примѣрѣ, четыре слѣдствія нужно соединить съ четырьмя основаніями, попарно, тогда послѣднія будутъ признаками неопредѣленными.

[143]) Букв. (70. 8) „подобно".

[144]) Слѣдовательно, первое свойство логическаго основанія оправдывается опытомъ, второе-же — обязательное отсутствіе основанія во всѣхъ неоднородныхъ предметахъ — не оправдывается, вслѣдствіе чего получается основаніе не „ложное", а „неопредѣленное".

[145]) Переведено распространенно. Букв. (70. 10—12) „Вслѣдствіе невѣчности слово неразрывно связано съ усиліемъ, какъ горшокъ и какъ молнія съ пространствомъ. Такъ невѣчность встрѣчается (въ словѣ и) въ одной части объектовъ неоднородныхъ, встрѣчается въ молніи и т. п., но не въ пространствѣ и т. п. Она обнимаетъ однородные объекты, такъ какъ встрѣчается вездѣ въ томъ, что неразрывно связано съ усиліемъ".

[146]) Переведено распространенно. Букв. (70. 12—17) „Вѣчно слово, потому что не матеріально (не протяженно), подобно пространству и атому, и подобно движенію и горшку. Вотъ нематеріальность встрѣчается отчасти въ обѣихъ (категоріяхъ объектовъ). Она встрѣчается въ одной части обѣихъ (категорій), въ пространствѣ и движеніи. Въ атомахъ же — части

однородныхъ, и въ горшкѣ и т. п. — части неоднородныхъ объектовъ — не встрѣчается, такъ какъ горшокъ, атомъ и т. п. матеріальны; а вайшешики считаютъ атомы вѣчными, оттого они относятся къ объектамъ однороднымъ. Отсутствіе четырехъ этихъ качествъ вывода, въ объектахъ однородныхъ, ложно. Отсюда и неопредѣленность". Подъ матеріальностью разумѣется тѣло протяженное. Терминъ *ākāśa* означаетъ собственно не пространство, а эфиръ, такъ какъ пространство обозначается особымъ терминомъ (*dik*). Въ системахъ ньяя и вайшешика эфиръ считается вѣчнымъ, всеобъемлющимъ, единымъ и нематеріальнымъ. Послѣднее свойство приписывается ему потому, что онъ всеобъемлющъ, а всѣ такіе объекты считаются нематеріальными, такъ какъ матеріальность опредѣляется какъ обладаніе опредѣленнымъ, ограниченнымъ протяженіемъ, или какъ такая субстанція, которая способна имѣть движеніе. Эфиръ непосредственно нами восприниматься не можетъ, но о существованіи его мы должны заключать изъ того, что онъ является носителемъ звука; послѣдній составляетъ его качество. Мы употребляемъ терминъ пространство, такъ какъ опредѣленія пространства и эфира только тѣмъ и отличаются, что послѣдній является носителемъ звука. Въ системѣ санкья, которая вѣроятно впервые ввела въ употребленіе терминъ эфиръ, онъ обозначалъ особую субстанцію, въ которой объединялись и время и пространство. Ср. Athalye стр. 126 и слѣд.

147) Приводимый здѣсь силлогизмъ для иллюстраціи основанія сомнительно-неопредѣленнаго имѣетъ отношеніе къ спору между брахманистами и буддистами, по вопросу объ авторитетѣ ихъ священнаго писанія. Брахманисты считали, что ихъ священное писаніе — веды — существуетъ предвѣчно (мимансаки), или что оно создано одновременно съ созданіемъ міра (наяики). На этомъ основаніи они приписывали ему неоспоримый авторитетъ въ вопросахъ, которые недоступны непосредственному познанію человѣка. Буддійское же писаніе, какъ созданное человѣкомъ (сами буддисты не отрицали, что Будда былъ человѣкомъ) такого авторитета имѣть не можетъ. Буддисты, со своей стороны, не вѣрили, ни въ вѣчность „слова", ни въ вѣчность брахманскаго священнаго писанія. Авторитетъ своего священнаго писанія они основывали на томъ, что оно исходитъ отъ Будды. Будда былъ человѣкъ всевѣдущій. На вопросъ, на чемъ основано мнѣніе о всевѣдѣніи Будды, его послѣдователи, по крайней мѣрѣ нѣкоторые, утверждали, что Будда самъ называлъ себя всевѣдущимъ, а такъ какъ онъ не имѣлъ никакихъ страстей, то онъ не могъ этого сказать изъ хвастливости, а сказалъ потому лишь, что это была истина. На это разсужденіе мимансаки отвѣчали, что любой человѣкъ могъ бы сдѣлать такое же утвержденіе, какъ и Будда, и оно не было бы менѣе основательнымъ; вѣдь всякій можетъ отвѣтить буддисту слѣдующее: „Будда не всевѣдущъ, потому что я это утверждаю; что я дѣйствительно это утверждаю, несомнѣнно для всякаго, кто меня слышитъ, тогда какъ говорилъ ли еще Будда тѣ слова, которыя ему приписываютъ, неизвѣстно; можно въ этомъ сомнѣваться. Такимъ образомъ, твое разсужденіе сомнительно, а не мое".

По мнѣнію мимансаковъ, отсутствіе всевѣдѣнія есть существенный признакъ всякаго человѣческаго существа. Поэтому, непогрѣшимое священное писаніе не можетъ быть созданіемъ человѣка; оно должно существовать вѣчно, независимо отъ какого-либо созданія, или быть создано Богомъ. Мимансаки утверждали, что оно существовало вѣчно, еще до

сотворенія міра. Наяики утверждали, что оно было создано Богомъ, одновременно съ созданіемъ міра. Въ отвѣтъ на это Дармакирти говоритъ, что изъ факта отсутствія всевѣдѣнія у людей, нельзя сдѣлать никакого заключенія. Правильное умозаключеніе было бы возможно только тогда, если бы мы дѣйствительно знали, что люди не имѣютъ опредѣленнаго всевѣдѣнія, т. е. такого всевѣдѣнія, которое было бы извѣстно намъ изъ опыта. Но такъ какъ такое всевѣдѣніе никому неизвѣстно, то мы лишены возможности опредѣленно утверждать про кого бы то ни было, что онъ не всевѣдущъ. Говорить, что такой-то не всевѣдущъ, потому что онъ человѣкъ, все равно, что утверждать что онъ не всевѣдущъ, потому что не всевѣдущъ. Изъ разсужденія Дармакирти, такимъ образомъ, косвенно слѣдуетъ, что никто не имѣетъ права опредѣленно утверждать, что Будда не всевѣдущъ, потому только, что онъ былъ человѣкомъ. Для этого предварительно слѣдовало бы точно опредѣлить о какомъ всевѣдѣніи вообще идетъ рѣчь. Съ другой стороны изъ словъ Дармакирти слѣдуетъ и то, что мы не можемъ приписывать Буддѣ такого всевѣдѣнія, котораго даже и представить себѣ нельзя. Въ какомъ смыслѣ понималъ онъ всевѣдѣніе Будды и авторитетъ буддійскаго писанія не видно изъ даннаго сочиненія. Въ другихъ его сочиненіяхъ вѣроятно были разсужденія на эту тему. Противъ всевѣдѣнія Будды говорится въ *Ślokav.* стр. 84 и слѣд. (см. коммент.).

[148]) Переведено распространенно. Букв. (71. 7) „Но развѣ всевѣдущій говорящій не невоспринимается, такъ почему же рѣчь сомнительна во всевѣдущемъ?“ Для пониманія этого мѣста нужно помнить слѣдующее обстоятельство. Школа наяиковъ, а за ней и школа вайшешиковъ учили, что возможенъ выводъ изъ чисто отрицательныхъ примѣровъ, что напр., наблюдая животныя функціи у живого тѣла, мы можемъ заключить, что оно имѣетъ душу, только на основаніи того, что никто не сомнѣвается въ неодушевленности тѣлъ, животныхъ функцій не имѣющихъ. Такъ и тутъ, на основаніи принциповъ этихъ школъ, мы имѣли бы право заключить, что существо, не обладающее даромъ слова и другими отличительными признаками человѣка, обладаетъ всевѣдѣніемъ только потому, что говорящіе и обладающіе страстями люди таковымъ всевѣдѣніемъ не обладаютъ. Послѣднее обстоятельство, т. е. отсутствіе всевѣдѣнія у говорящихъ людей, было бы въ такомъ случаѣ отрицательнымъ примѣромъ по отношенію къ тезису — всевѣдѣнію существъ не говорящихъ. Въ данномъ случаѣ, тезисомъ является отсутствіе всевѣдѣнія у людей говорящихъ, на томъ основаніи, что не говорящія существа будто бы все знаютъ. Первое условіе всякой логической связи, въ данномъ случаѣ, оправдывается на дѣлѣ. Дѣйствительно, люди, не обладающіе всевѣдѣніемъ, говорятъ. Но второе условіе — отсутствіе основанія во всѣхъ однородныхъ предметахъ, т. е. отсутствіе дара слова у всѣхъ тѣхъ, которые обладаютъ всевѣдѣніемъ, возбуждаетъ сомнѣніе. Мы этого знать не можемъ, и потому основаніе неопредѣленно.

[149]) На стр. 113. 1 знакъ препинанія послѣ *hetutvāt* слѣдуетъ опустить. Букв. (113. 1—2) „Такъ какъ (оно) есть причина сомнѣнія, то исключеніе дара слова и т. п. изъ того, что противополагается невсевѣдѣнію, сомнительно“.

[150]) Букв. (71. 11) „Такъ какъ невоспріятіе объекта, который не можетъ быть наблюдаемъ, не есть логическое основаніе несомнѣнное, а сомнительное“.... см. выше II отдѣлъ, § 7.

151) Если бы между понятіями дара слова и всевѣдѣнія существовало противоположеніе, если бы это были понятія взаимно исключающія другъ друга, то только тогда изъ отрицательнаго сужденія слѣдовалъ бы положительный выводъ: какъ напр. изъ отрицательнаго сужденія „здѣсь нѣтъ тьмы“ слѣдуетъ само собой, что здѣсь есть свѣтъ, такъ какъ понятія тьмы и свѣта взаимно другъ друга исключаютъ. Если бы всезнаніе было намъ извѣстно изъ опыта, и если бы тогда опытъ же училъ насъ, что кто говоритъ, тотъ не всевѣдущъ, то только въ этомъ случаѣ и можно было бы утверждать, что кто ничего не говоритъ, тотъ все знаетъ. Изъ отрицательнаго сужденія „кто говоритъ, тотъ не обладаетъ всевѣдѣніемъ“ ничего опредѣленнаго не слѣдуетъ.

152) Букв. (72. 7—8) „Небытіе даже того, что имѣетъ причины дѣйствительныя, вслѣдствіе ихъ недѣйствительности, созданной чѣмъ, съ тѣмъ вытекаетъ противоположность“. Знакъ препинанія передъ *tena* слѣдуетъ опустить.

153) Букв. (72. 10) „Задерживаетъ силу порождающую (ощущеніе холода), непосредственно слѣдующее за (даннымъ) ощущеніемъ холода“.

154) Букв. (72. 12—13) „Поэтому мы должны избѣгать совмѣстно опредѣлять въ одномъ моментѣ два противоположныхъ объекта“. Подъ опредѣленіемъ (*avasthana*) здѣсь вѣроятно разумѣется объективированіе ощущеній. Противоположными объектами, въ данномъ случаѣ, называются такія ощущенія, которыя при объективированіи не могутъ быть отнесены къ одному объекту.

155) Букв. (72. 16) „Онъ способенъ къ состоянію невоздѣйствующему“.

156) Другими словами, объекты, представляющіеся намъ связанными по закону причинности имѣютъ трансцендентальную реальность. Подъ реальными объектами разумѣются субстраты представленій, единичные „моменты“ чувственности.

157) Букв. (73. 9—11) „И такъ какъ противоположеніе, значеніе котораго состоитъ въ томъ, что (одинъ фактъ) является исключающимъ, (а другой) исключаемымъ, находится между цѣпями моментовъ, то между всѣми атомами нѣтъ (такого) противоположенія, хотя они и не могутъ находиться въ одномъ мѣстѣ, потому что они не исключаютъ цѣпей другъ друга“.

158) Букв. (74. 6—7) „Здѣсь, когда при опредѣленіи чего-либо, что-либо выдѣляется, то опредѣляемое слѣдуетъ разсматривать, какъ получившее свой видъ черезъ совершенное избѣжаніе (необходимости быть тѣмъ), что выдѣляется“.

159) Т. е. бытіе прямо противоположно небытію, а синій цвѣтъ противоположенъ желтому, потому что въ послѣднемъ мы мыслимъ небытіе перваго.

160) Букв. (74. 14—22) „О какомъ же объектѣ мы рѣшаемъ, что онъ отсутствуетъ въ другомъ? О томъ объектѣ, который имѣетъ опредѣленный видъ; но не о томъ объектѣ, который имѣетъ неопредѣленный видъ, въ родѣ мгновенности и т. п. Дѣйствительно, мгновенность составляетъ самую суть всѣхъ синихъ и другихъ объектовъ. Поэтому она не имѣетъ опредѣленнаго вида, такъ какъ черезъ противоположеніе (чего-либо по отношенію) къ мгновенности ничего не оказывается. Если такъ, то и небытіе не имѣетъ опредѣленаго образа. Почему не (имѣетъ)? Оно имѣетъ именно опредѣленный образъ постольку, поскольку мы воображаемъ небытіе въ образѣ отличающемся отъ образа объекта реальнаго. Поэтому мы рѣшаемъ, что отсутствуетъ въ другомъ объектѣ опредѣленный образъ, воспринятый или

воображаемый, а не неопредѣленный. Такимъ образомъ, даже вѣчность, привидѣніе и т. п. должны быть разематриваемы, какъ воображаемые опредѣленные образы. Вотъ это есть противоположеніе касающееся тождества. Дѣйствительно, если два объекта опредѣляются черезъ взаимное исключеніе, то они не тождественны".

161) См. о значеніи закона противорѣчія во 2-й части. Вопросъ объ отношеніи взаимнаго исключенія и противоположности, какъ видно изъ всего этого разсужденія тѣсно связанъ вообще съ буддійской теоріей познанія. Отъ его рѣшенія зависитъ и правильность буддійскаго взгляда на логическую связь понятій такъ какъ второе ея условіе состоитъ въ отсутствіи признака въ предметахъ неоднородныхъ (противоположныхъ). Далѣе, отъ рѣшенія вопроса о противоположности зависитъ буддійская теорія отрицанія(невоспріятія), именно тотъ взглядъ, что отрицать можно лишь объекты извѣстные намъ на опытѣ, см. выше отд.II, 57. Вопросъ о моментахъ, т. е. объектахъ трансцендентальныхъ, внѣ-опытныхъ, непознаваемыхъ, но мыслимыхъ (nicht erkannt, aber gedacht) также стоитъ въ связи съ отношеніемъ противоположенія. Такъ какъ противоположеніе это касается не моментовъ, т. е. не трансцендентальныхъ объектовъ, а лишь построенныхъ нами понятій (цѣпей моментовъ), то естественно заключить, что оно есть отношеніе чисто логическое, и никакого отношенія къ міру вещей истинно сущихъ не имѣетъ. На это Дармоттара и отвѣчаетъ: конечно это отношеніе чисто логическое, субъективное и ни въ какомъ случаѣ нельзя ему приписать объективной реальности. Но равнымъ образомъ ни въ какомъ случаѣ допустить нельзя, чтобы это отношеніе могло существовать, если бы вещей въ себѣ вовсе не было.

162) Букв. (7б. 1—3) „Пусть будетъ это! Если нѣтъ именно противоположенія, то пусть будетъ все-же между ними наблюденіе совмѣстнаго существованія, какъ между платкомъ и горшкомъ. Но изъ наблюденія вытекаетъ противоположеніе, и изъ противоположенія небытіе. Возымѣвъ такое сомнѣніе онъ говоритъ"...

Изъ нижеслѣдующихъ словъ Дармакирти видно, что мысль его заключается въ слѣдующемъ: ссылаться на такіе признаки, какъ даръ слова, для доказательства отсутствія всевѣдѣнія нельзя, даже если принять во вниманіе то обстоятельство, что всевѣдѣнія у людей никто не наблюдалъ. Дармоттара при этомъ упоминаетъ примѣръ горшка и платка и хочетъ вѣроятно показать этимъ примѣромъ, что отношеніе противоположенія должно основываться на необходимости, на неизмѣнномъ правилѣ, а не быть случайнымъ. Между горшкомъ и платкомъ можетъ быть лишь фактическое случайное противоположеніе, выражающееся въ томъ, что они встрѣчаются иногда отдѣльно другъ отъ друга. Изъ факта случайнаго, частнаго буддисты не допускаютъ никакого правильнаго заключенія. Если мы, не наблюдая тьмы тамъ, гдѣ есть свѣтъ, заключаемъ что тьмы нѣтъ, и если мы, не наблюдая желтаго цвѣта тамъ, гдѣ есть синій цвѣтъ, заключаемъ, что желтаго (не синяго) цвѣта нѣтъ — то это будутъ правильныя заключенія, опирающіяся на законъ противорѣчія. Но разъ мы согласились съ тѣмъ, что между даромъ слова и всевѣдѣніемъ никакого противуположенія нѣтъ, то одно лишь отрицательное наблюденіе, наблюденіе отсутствія всевѣдѣнія при существованіи дара слова, не даетъ намъ права дѣлать заключенія объ отсутствіи всевѣдѣнія, ссылаясь на существованіе дара слова и другихъ признаковъ человѣка.

163) Букв. (76. 3—8) „Даже при невоспріятіи не существуетъ такого утвержденія противоположнаго. И если даже есть невоспріятіе совмѣстнаго бытія, все-таки между ними обоими нѣтъ противоположенія, потому что противоположеніе основывается не только на невоспріятіи совмѣстнаго бытія, но на увѣренности въ соотношеніи исключаемаго и исключающаго между двумя воспринимаемыми (фактами). Поэтому даже при невоспріятіи нѣтъ утвержденія (того) противоположнаго, которое противоположно дару слова. Поэтому изъ этого не вытекаетъ небытія другого".

164) Первое логическое основаніе — даръ слова — есть аналитическое основаніе. Путемъ анализа объема понятій дара слова и всевѣдѣнія, авторъ доказалъ, что увѣренности въ невозможности всевѣдѣнія у людей, на этомъ основаніи у насъ быть не можетъ. Второе основаніе — существованіе страстей — есть основаніе причинное. Такимъ образомъ, Дармотара хочетъ доказать, что ни апріорнымъ путемъ, черезъ анализъ понятій, ни апостеріорнымъ путемъ не можетъ быть доказано отсутствіе всевѣдѣнія у людей такъ, чтобы эта мысль была обязательна для каждаго.

165) Букв. (113. 10—12) „Или при исчезновеніи причины (представляющей собою) другой объектъ, нѣтъ исчезновенія слова и т. п.".

166) Букв. (76. 17—19) „Слово *iti* значитъ „потому что". Поэтому отсутствіе (обратная связь) дара слова и т. п. съ неоднороднымъ объектомъ „всевѣдѣніемъ", которое противоположно отсутствію всевѣдѣнія, и съ отсутствіемъ страстей, которое противоположно ихъ присутствію — сомнительны: слѣдовательно, даръ слова есть основаніе неопредѣленное".

167) Букв. (77. 3—6) „Причинное происхожденіе есть аналитическое основаніе; неразрывная связь съ усиліемъ есть причинное основаніе. Вѣдь словами „неразрывная связь съ усиліемъ" обозначается рожденіе и знаніе, неразрывно связанныя съ усиліемъ. Рожденіе есть сущность того, что рождается, а знаніе результатъ того, что должно быть познано. Поэтому здѣсь взято значеніе знанія неразрывно связаннаго съ усиліемъ. Поэтому причинное основаніе. Оба эти основанія для доказательства вѣчности суть обратныя подобія основаній".

Понятіе неразрывной связи съ усиліемъ или зависимости отъ воли человѣка было приводимо раньше (прим. 33), какъ аналитическое основаніе для доказательства невѣчности слова: то, что сдѣлано волею человѣка, то не можетъ не быть невѣчнымъ. Понятіе невѣчности a priori вытекаетъ изъ понятія зависимости отъ воли человѣка. Но, въ данномъ случаѣ, это понятіе имѣетъ совершенно иное значеніе. Дармакирти, выборомъ двухъ примѣровъ, хочетъ показать, что обратное основаніе можетъ быть и аналитическимъ и причиннымъ. Дигнага признавалъ существованіе трехъ обратныхъ основаній. О третьемъ рѣчь будетъ ниже. Дармотара же, въ этомъ случаѣ, позволяетъ себѣ небольшое отступленіе отъ ученія творца буддійской логики, и допускаетъ существованіе лишь двухъ видовъ обратнаго основанія: аналитическаго и причиннаго. Въ причинномъ умозаключеніи причина играетъ роль логическаго слѣдствія, а ея дѣйствіе является логическимъ основаніемъ. Слѣдовательно, въ данномъ случаѣ, „вѣчное" должно быть причиною, отъ которой происходитъ объектъ, зависящій отъ воли человѣка. Другими словами, первое изъ этихъ понятій должно находиться ко второму въ такомъ же отношеніи, какъ огонь къ дыму. Какимъ же образомъ можетъ вѣчное быть причиною того, что зависитъ отъ воли человѣка? По всей вѣроятности, Дармакирти тутъ мѣтитъ на теорію мимансаковъ, о вѣчности слова. Слово, по этой

теоріи, признается, во-первыхъ, субстанціей вѣчной, существующей независимо отъ человѣка, во-вторыхъ, ему приписывается сила придавать нашимъ представленіямъ ту форму, въ которой они мыслятся нами, т. е. слово есть своего рода intellectus archetypus. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія м и м а н с а к о в ъ выходитъ, что субстанція вѣчная создаетъ продукты невѣчные, а это по мнѣнію буддистовъ невозможно. Объекты вѣчные, равно какъ и объекты вовсе не существующіе, не могутъ быть причинами объектовъ исчезающихъ, они вовсе не могутъ быть причинами, такъ какъ всѣ объекты, нами познаваемые, суть объекты исчезающіе, подчиненные закону причинности (ср. *N y ā y a v ā r t.* стр. 416, *bhavatām pakṣe akāraṇam dvedhā nityam asac ca*). Разсужденіе м и м а н с а к о в ъ, слѣдовательно, было таково: слово вѣчно, потому что оно создаетъ представленія. Буддистъ же утверждаетъ обратное: слово не можетъ быть вѣчнымъ, потому что, даже если бы оно создавало представленія, оно не могло бы быть вѣчнымъ; вѣчныхъ причинъ нѣтъ. Понятіе вѣчности противорѣчитъ понятію измѣняемости, которая является необходимымъ условіемъ причинной связи.

168) Букв. (77. 12—14) „Если эти два основанія обратны, потому что изъ нихъ вытекаетъ слѣдствіе противоположное, то въ умозаключеніи „для другихъ“ слѣдствіе должно быть выражено, а не невыражено. Допускаемое же не выражено, поэтому есть другое (отличающееся) отъ нихъ (обратное основаніе), противорѣчащее тому, что допущено. Указывая на это, онъ говоритъ . . .“

169) Букв. (77. 16—17) „поэтому оно уничтожаетъ допущенное“.

170) Буквальный переводъ этого примѣра см. выше, прим. 93 и 94. Тамъ же разъяснено его значеніе.

171) Букв. (113. 19—20) „Оно обратно, потому что доказываетъ противоположное, (именно) несамостоятельность несложнаго“.

172) Букв. (78. 3 - 6) „Существованіе въ пользу (чего-либо) посторонняго въ объектахъ несоставныхъ есть зависимое бытіе (*pārārthya*) несоставного. Разсуждающій, сторонникъ с а н к ь и, допускаетъ это зависимое бытіе несоставного; противоположно ему именно зависимое бытіе составного: вслѣдствіе доказательства этого (основаніе) обратное“.

173) Предшествуетъ словесное объясненіе (78. 17) „слово *hi* значитъ „потому что“. Потому что . . . “

174) Букв. (78. 19—20) „Доказываетъ ли оно противоположное сказанному, или нѣтъ, что изъ того, что оно доказываетъ противоположное сказанному?“

175) Букв. (78. 21—22) „Но развѣ не одно только сказанное содержится въ слѣдствіи: какимъ же образомъ (выходитъ, что) нѣтъ разницы, поскольку доказывается противоположное слѣдствію? На это онъ говоритъ . . . “

176) Букв. (114. 1—2) „Вѣдь нѣтъ никакой разницы между признаннымъ, и сказаннымъ въ качествѣ того, что должно быть выводомъ“.

177) Букв. (78. 22—79. 5) „Потому что признанное и сказанное, въ смыслѣ (*tvena*) слѣдствія, не имѣетъ никакого различія, разницы другъ отъ друга; вотъ поэтому оно содержится именно въ тѣхъ двухъ; вотъ заключеніе. Дѣйствительно то, что противникъ желалъ бы узнать, то вытекаетъ изъ всего разсужденія. То, что вытекаетъ изъ всего разсужденія, превращено въ такой объектъ, на который направлено желаніе доказывать. Выводъ есть то, что признается (таковымъ), высказано оно или не высказано. Не только одно высказанное можетъ быть выводомъ; поэтому нѣтъ разницы“.

178) Букв. (79. 11—13) „Потому что, являющіяся однородными объектами, всевѣдущія и безстрастныя (существа) совершенно удалены, т. е. сверхчувственны. Бытіе или небытіе слова и т. п., которое познается чувствами, въ сверхчувственныхъ, безстрастныхъ и всевѣдущихъ (существахъ) сомнительно".

179) Приведенный здѣсь силлогизмъ защищался школой наяиковъ, по слѣдующему поводу. Въ сутрахъ Готамы, при опредѣленіи логическаго основанія, упомянуто, что оно можетъ доказывать существованіе слѣдствія двумя путями: во-первыхъ, путемъ сходства съ примѣромъ, и во-вторыхъ, путемъ различія съ нимъ (ем. *N. D.* I, 1, 34—35). Ватсьяяна, объясняя эти сутры, показываетъ, какимъ образомъ одно и то же заключеніе можетъ быть выводимо или изъ сходныхъ, или изъ несходныхъ примѣровъ. Въ умозаключеніи „слово невѣчно, потому что оно имѣетъ происхожденіе" сходнымъ примѣромъ можетъ быть всякій объектъ, имѣющій начало и конецъ, а несходнымъ примѣромъ всякій вѣчный объектъ, напримѣръ, душа. Въ послѣднемъ случаѣ получается слѣдующее умозаключеніе: „слово невѣчно, потому что имѣетъ происхожденіе, не такъ какъ вѣчная душа (см. *N. bhāṣya* стр.41). Уддьотакара (*Nyāyavārt.* стр.125 и слѣд.) находитъ этотъ примѣръ неправильнымъ, на томъ основаніи, что онъ только формально, а не по существу, отличается отъ соотвѣтственнаго умозаключенія съ примѣромъ сходнымъ. Одного только формальнаго различія, говоритъ онъ, недостаточно для установленія особаго вида умозаключенія. Поэтому, силлогизмъ различія слѣдуетъ видѣть только тамъ, гдѣ выводъ дѣлается исключительно на основаніи отрицательныхъ примѣровъ. Такой силлогизмъ Уддьотакара и видитъ въ приведенномъ здѣсь примѣрѣ: живое тѣло имѣетъ душу, потому что оно обладаетъ дыханіемъ и т. п. признаками. Какого бы мы не придерживались взгляда на сущность одушевленія, говоритъ по этому поводу Вачаспатимишра (*Tātp.* стр. 192 и слѣд.) мы должны признать правильность этого силлогизма. Даже тѣ, которые вовсе не признаютъ существованія души, которые, подобно буддистамъ, сводятъ одушевленіе къ существованію представленій, или, подобно матеріалистамъ, считаютъ его процессомъ матеріальнымъ, даже и они должны признать, что въ горшкѣ и т. п. предметахъ одушевленія нѣтъ (ibid 194. 17). А если его въ этихъ предметахъ нѣтъ, то оно должно существовать въ предметахъ противоположныхъ, т. е. въ тѣхъ, которые обладаютъ дыханіемъ и тому подобными признаками. Такимъ образомъ, ученіе о чисто отрицательномъ логическомъ основаніи (*kevalavyatirekihetu*, или *avītahetu*) происходитъ изъ неправильнаго толкованія Уддьотакарой одной изъ сутръ Готамы (I, 1, 35). Затѣмъ оно служило предметомъ оживленной полемики между наяиками и буддистами и, несмотря на явную его несостоятельность, оно удержалось въ позднѣйшей не буддійской логикѣ наяиковъ и вайшешиковъ, почему и до сего дня фигурируетъ въ индійской логикѣ. Что касается вопроса о томъ, какъ можетъ чисто физіологическій процессъ дыханія быть признакомъ существованія души, то слѣдуетъ замѣтить, что подъ „тому подобными признаками", въ данномъ случаѣ, разумѣлись вѣроятно также и представленія, что можно заключить и изъ словъ Дармоттары, на стр. 67. 6 (пер. стр. 129). Сами наяики считали признакомъ души не дыханіе, а чувства и волю (ср. *N. D.* I, 1, 10). Дыханіе же потому считалось признакомъ существованія души, что оно направляется волею, (ср. *Ślokavārt. ātmavāda*, 97, и толкованіе комментатора на этотъ стихъ. Ср. также, въ томъ

же сочиненіи, на стр. 712 и слѣд., изложеніе и критику всевозможныхъ взглядовъ на одушевленіе, имѣвшихъ своихъ представителей въ древней Индіи).

Съ буддійской точки зрѣнія, отрицаніе существованія особой души въ предметахъ, не обладающихъ дыханіемъ и другими признаками, можетъ считаться лишь сомнительнымъ, такъ какъ отрицать мы можемъ только то, что могли бы и утверждать, а утверждать можно только то, что можно видѣть, т. е. то, что можно представить себѣ чувственно воспринятымъ. Поэтому, въ существованіи или не существованіи души можно лишь сомнѣваться. Дармакирти и Дармоттара доказываютъ, что логическое основаніе — дыханіе и т. п. признаки — сомнительно въ двухъ отношеніяхъ. Сомнительна прямая его связь съ существованіемъ души, и сомнительна обратная связь отсутствія души съ отсутствіемъ этихъ признаковъ. Дармоттара, кромѣ того, говоритъ, что это основаніе слишкомъ узкое (*asādharaṇa*), т. е. такое, которое несомнѣнно существуетъ лишь въ субъектѣ вывода, но не существуетъ ни въ однородныхъ, ни въ противоположныхъ объектахъ. Такое основаніе имъ упоминается еще разъ на стр. 23. б, гдѣ приводится другой примѣръ: слово невѣчно, потому что оно слышно: воспринимаемость слухомъ принадлежитъ несомнѣнно слову и занимаетъ неопредѣленное положеніе въ отношеніи вѣчности и невѣчности. Дыханіе и т. п. признаки несомнѣнно встрѣчаются въ живыхъ тѣлахъ, но занимаютъ неопредѣленное положеніе въ отношеніи двухъ противоположныхъ категорій объектовъ, имѣющихъ и не имѣющихъ душу.

[180]) Логическое основаніе „дымъ“, существующее въ субъектѣ вывода „гора“, не можетъ быть отдѣлено отъ которой либо одной изъ двухъ противоположныхъ категорій объектовъ, имѣющихъ огонь и не имѣющихъ огня, потому что есть еще третья категорія объектовъ обладающихъ огнемъ и не обладающихъ дымомъ. Точно также логическое основаніе „дальбергія“, существующее въ субъектѣ вывода „опредѣленное мѣсто“ не можетъ быть отдѣлено отъ которой либо одной изъ двухъ категорій объектовъ, представляющихъ собою деревья и не представляющихъ собою ихъ, потому что имѣется еще другая категорія объектовъ, которая, не будучи дальбергіями представляетъ собою деревья. На этихъ примѣрахъ мы познаемъ общія свойства дерева, на основаніи которыхъ мы и подводимъ данную дальбергію подъ понятіе дерева. Слѣдовательно и дымъ и дальбергія неразрывно связаны, каждый съ одной изъ этихъ категорій: съ огнемъ и съ деревомъ. Что касается признака дыханія существующаго въ субъектѣ вывода „живое тѣло“, то оно не можетъ быть связано съ которой либо одной категоріей объектовъ, имѣющихъ душу и не имѣющихъ ея, потому что кромѣ живого тѣла, нѣтъ никакой другой категоріи объектовъ, гдѣ бы мы могли наблюдать душу безъ дыханія, или дыханіе безъ души, и на основаніи такихъ наблюденій опредѣлить характеръ связи, существующей между ними. Огонь мы можемъ наблюдать не только на горѣ, на которой виденъ дымъ, а на очагѣ, въ кускѣ раскаленнаго желѣза и т. п. Дерево мы наблюдаемъ не только въ данной дальбергіи, а и во многихъ другихъ мѣстахъ. Дыханіе же мы нигдѣ, кромѣ субъекта вывода — живого тѣла — не встрѣчаемъ. Поэтому, если бы существованіе души а priori вытекало изъ существованія такихъ признаковъ, какъ дыханіе, то изъ послѣдняго можно было бы сдѣлать опредѣленный выводъ о существованіи души въ живомъ тѣлѣ. Но такой апріорной связи нѣтъ. Опытнымъ же путемъ въ существованіи этой связи мы убѣдиться не можемъ, такъ какъ въ

данномъ случаѣ не примѣнимъ ни одинъ изъ методовъ, которыми устанавливается причинная связь явленій—ни по методу единственной перемѣны, ни по методу единственнаго согласія—такъ какъ нѣтъ такихъ явленій, гдѣ была бы душа, и не было бы дыханія, и также нѣтъ такихъ явленій, гдѣ бы мы встрѣчали дыханіе безъ одушевленія. Поэтому, какъ прямая, такъ и обратная связь дыханія съ душою сомнительны.

181) Совокупность двухъ обстоятельствъ обусловливаетъ собою сомнительный характеръ основанія для доказательства извѣстнаго вывода. Первое изъ нихъ заключается въ томъ, что выводное понятіе представляетъ собою настолько общее понятіе, что оно обнимаетъ вмѣстѣ со своимъ отрицаніемъ все реальное, т. е. оно представляетъ собою такую принадлежность, съ точки зрѣнія которой всѣ объекты опытные раздѣляются на двѣ категоріи, на такихъ, которые имъ обладаютъ, и такихъ, которые имъ не обладаютъ. Таковы, напримѣръ, понятія вѣчности (постоянства) и одушевленія (обладанія душой, какъ особой субстанціей). Объекты, извѣстные намъ изъ опыта, могутъ ими обладать или не обладать третьей категоріи нѣтъ. Если они не принадлежатъ къ одной категоріи то непремѣнно принадлежатъ къ другой, противоположной. Но одного этого обстоятельства (общности выводнаго понятія) не достаточно для того, чтобы сдѣлать выводъ неопредѣленнымъ. Мы, напримѣръ, можемъ заключить о невѣчности слова, на основаніи причиннаго его происхожденія, т. е. на основаніи того, что оно есть явленіе, подчиненное закону причинности, несмотря на то, что понятіе вѣчности (постоянства) имѣетъ такой общій характеръ.

Второе обстоятельство, обусловливающее собой неопредѣленный выводъ, то, что мы a priori не мыслимъ такого общаго понятія, необходимо вытекающимъ изъ приводимаго логическаго основанія, а послѣднее не мыслимъ неразрывно съ нимъ связаннымъ. Признакъ причиннаго происхожденія мы мыслимъ a priori неразрывно связаннымъ съ невѣчностью, оттого мы можемъ, констатируя причинное происхожденіе слова, дѣлать несомнѣнный выводъ о его невѣчности. Это же самое основаніе можетъ быть и обратнымъ, т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда мы мыслимъ извѣстное логическое основаніе неразрывно связаннымъ съ извѣстнымъ понятіемъ, столь широкимъ, что оно вмѣстѣ со своимъ отрицаніемъ обнимаетъ собою все сущее, то основаніе это можетъ быть обратнымъ, когда оно приводится доказательствомъ обратной стороны того, съ чѣмъ оно неразрывно связано. Напримѣръ, когда для доказательства в ѣ ч н о с т и слова, приводится фактъ его причиннаго происхожденія, то доказательство это будетъ обратнымъ, потому что причинное происхожденіе неразрывно связано съ н е в ѣ ч н о с т ь ю.

182) Когда основаніе не является неразрывно связаннымъ съ однимъ изъ двухъ противоположныхъ понятій, то такое основаніе будетъ сомнительнымъ, неопредѣленнымъ. При этомъ возможны такіе случаи: 1) одна обратная связь невѣрна — основаніе слишкомъ широко, встрѣчается и въ однородныхъ и въ неоднородныхъ объектахъ, напримѣръ, слово вѣчно, потому что оно есть объектъ познаваемый (ср. т. стр. 70. 6, перев. стр. 135) 2) одна обратная связь сомнительна — отсутствіе основанія въ объектахъ неоднородныхъ сомнительно; напримѣръ, даръ слова есть признакъ сомнительный для доказательства невсевѣдѣнія и небезстрастія, такъ какъ сомнительно, отсутствуетъ ли этотъ даръ у неподдающихся нашему наблюденію существъ всевѣдущихъ и безстрастныхъ (объектовъ неоднородныхъ)

ср. 70. 20—76. 20; 3) обратная связь невѣрна, а прямая сомнительна, напримѣръ, когда всевѣдѣніе доказывается ссылкой на даръ слова, ср. 79. 5—14. Наконецъ, когда сомнительна и прямая и обратная связь, т. е. когда, какъ, существованіе основанія въ однородныхъ, такъ и отсутствіе его во всѣхъ, неоднородныхъ объектахъ сомнительны, то получается слишкомъ узкое основаніе, о которомъ мы только знаемъ, что оно встрѣчается въ объектѣ вывода, но совершенно не знаемъ встрѣчается ли оно въ однородныхъ объектахъ и отсутствуетъ ли во всѣхъ неоднородныхъ. Такое основаніе мы имѣемъ, въ примѣрѣ живого тѣла, имѣющаго душу, на томъ основаніи, что оно дышетъ.

183) Дармоттара, повидимому, хочетъ сказать слѣдующее: существованіе въ живомъ тѣлѣ такого дыханія, которое неразрывно связано съ душою, сомнительно, благодаря двумъ причинамъ. Во-первыхъ потому, что ни души не существуетъ отдѣльно отъ дыханія, ни дыханія отдѣльно отъ души. Неизвѣстно, что съ чѣмъ неразрывно связано, душа ли съ дыханіемъ, или дыханіе съ душою. Все сущее, въ этомъ отношеніи, раздѣляется на двѣ противоположныхъ категоріи, изъ которыхъ одна состоитъ изъ тѣлъ дышащихъ и одушевленныхъ, а другая изъ недышащихъ и неодушевленныхъ. Если бы была возможна еще и третья категорія объектовъ, такихъ гдѣ душа существовала бы безъ дыханія, то мы могли бы, на примѣрѣ этой категоріи объектовъ, установить, что дыханіе есть дѣйствіе души. Такъ какъ причина не всегда сопровождается своимъ дѣйствіемъ, то душа могла бы дышать и не дышать. Душа же не была бы неразрывно связана съ дыханіемъ, но существованіе ея вытекало бы изъ ея дѣйствія — дыханія. Другими словами, душа и дыханіе относились бы къ другъ другу, какъ огонь и дымъ: огонь можетъ существовать безъ дыма, но дыма безъ огня не бываетъ. Во вторыхъ, если бы мы были увѣрены a priori въ необходимости сосуществованія дыханія и души, только тогда признакъ дыханія могъ бы доказывать существованіе послѣдней, а не иначе.

184) Букв. (81. 4—6) „Въ объектѣ хорошо извѣстномъ, несомнѣнномъ, соединенномъ въ отдѣльности съ тѣмъ, что душу имѣетъ, или съ тѣмъ, что души не имѣетъ; вслѣдствіе неизвѣстности принадлежности дыханія (въ такомъ объектѣ, основаніе) неопредѣленно, вслѣдствіе отсутствія увѣренности".

185) Букв. (81. 8—9) „....указываетъ на то обстоятельство (*tvam*), что (признакъ) является свойствомъ вывода"—т. е. указываетъ на третье условіе логической связи въ силлогизмѣ „для другихъ".

186) Букв. (114. 12—14) „Поэтому, такъ какъ дыханіе и тому подобное будучи связано съ живымъ тѣломъ, не установлено въ качествѣ такового (признака), который совершенно отсутствуетъ въ имѣющемъ душу и въ не имѣющемъ ея, то оно не исключается изъ обѣихъ (этихъ категорій)".

187) Букв. (81. 14—17) „Дыханіе и т. п. конечно въ нѣкоторыхъ (случаяхъ), въ горшкѣ и т. п., необходимо отсутствуетъ. Изъ этого можно рѣшить только то, что оно отсутствуетъ въ нѣкоторой части одушевленныхъ или неодушевленныхъ предметовъ. Но нельзя рѣшить, что оно отсутствуетъ во всѣхъ (объектахъ извѣстной категоріи). Поэтому ни откуда нѣтъ исключенія".

188) Эти слова направлены вѣроятно противъ наяиковъ, признававшихъ возможность чисто-отрицательнаго заключенія, отъ факта отсутствія дыханія въ предметахъ неодушевленныхъ, къ наличности души въ остальныхъ предметахъ. Они, очевидно, дѣлали приблизительно слѣдующее воз-

раженіе на излагаемый здѣсь буддійскій взглядъ на этотъ вопросъ: какъ можешь ты, буддистъ, утверждать, что признакъ дыханія есть признакъ сомнительный, прямо отрицать связь котораго съ душою мы не имѣемъ права. Вѣдь ты вовсе не признаешь существованія души, и въ то же время сомнѣваешься, нѣтъ ли между дыханіемъ и душою реальной связи. Если бы ты былъ послѣдователенъ, ты долженъ былъ бы совершенно отрицать всякую связь, какъ прямую, такъ и обратную, дыханія съ несуществующей душой. Отвѣтъ буддиста сводится къ тому, что отрицать одновременно и прямую и обратную связь немыслимо, такъ какъ это было бы само въ себѣ противорѣчиво. Отрицая одну связь, мы eo ipso утверждаемъ другую, и слѣдовательно, не можемъ уже отрицать послѣдней. Этотъ отвѣтъ прямо вытекаетъ изъ буддійскаго взгляда на отрицаніе и на сомнѣніе, изложенный во второмъ отдѣлѣ настоящаго сочиненія. Отрицать можно только то, что можно было бы и воспринять (утверждать). Въ томъ же, чего воспринять нельзя, можно только сомнѣваться. Всѣ объекты сверхопытные и ихъ признаки относятся къ этой категоріи. Само отрицаніе буддистами существованія души нужно понимать въ томъ смыслѣ, что они считаютъ существованіе ея недоказаннымъ (*asiddha*).

[189]) Слѣдуетъ грамматическое объясненіе: (82. 4—5) „Творительные падежи *sātmakatvād anātmakatvād* слѣдуетъ разсматривать, какъ зависящіе отъ слова *vyatireka*“.

[190]) Букв. (82. 6—10) „Увѣренность въ отсутствіи одной прямой связи или (одной) обратной связи неразрывно связана съ увѣренностью въ существованіи другой второй связи. Не можетъ разойтись съ увѣренностью; такое положеніе — сущность; вслѣдствіе его (и нельзя отрицать обѣихъ связей дыханія съ душою). Потому что увѣренность въ отсутствіи одной неразрывно связана съ увѣренностью въ существованіи другой, поэтому нѣтъ увѣренности въ отсутствіи (одновременно) обѣихъ (связей) въ одной (изъ двухъ категорій, т. е. въ объектахъ, имѣющихъ душу)“.

[191]) См. выше стр. 75. 4 и слѣд. пер. стр. 146 объясненіе Дармоттары по поводу отрицанія привидѣнія, не имѣющаго видимой формы.

[192]) Букв. (82. 22—83. 3) „Поэтому, если допустить, что имѣющее душу не есть объектъ реальный, все-таки нѣтъ увѣренности въ небытіи ихъ обѣихъ (т. е.) прямой и обратной связей дыханія и т. п. (съ душою), такъ какъ, вслѣдствіе противорѣчивости одновременнаго бытія и небытія одного реальнаго объекта въ другомъ реальномъ объектѣ, невозможна увѣренность въ небытіи ихъ обоихъ“.

[193]) Букв. (83. 3—4) „И нельзя изъ уваженія къ противникамъ (допустить), что объекты, имѣющіе и не имѣющіе душу, суть существующіе и несуществующіе. Напротивъ, изъ уваженія къ источнику истины (слѣдуетъ сказать), что и тѣ и другіе сомнительны“. Въ этихъ словахъ содержится намекъ на ученіе философской школы веданта (пантеизмъ). Единичная душа, по этому ученію, отождествляется со всемірною духовною субстанціею, равно отождествляется съ нею и сущность всякаго бытія. Поэтому, самое слово душа, въ этомъ мѣстѣ, имѣетъ особое значеніе — всеобъемлющей духовной субстанціи. Въ словахъ Дармоттары несомнѣнно звучитъ иронія: „дѣйствительныхъ доказательствъ, въ пользу существованія духовной субстанціи, нѣтъ никакихъ. Можно защищать эту теорію лишь руководствуясь уваженіемъ къ авторитету. Но для насъ, буддистовъ, нѣтъ другихъ авторитетовъ, кромѣ критическаго разсмотрѣнія источниковъ истиннаго познанія, только ихъ мы и уважаемъ.“

[194]) Букв. (114. 18—19) „Потому что отъ него нѣтъ увѣренности въ слѣдствіи и въ иномъ".

[195]) Букв. (83. 11—13) „Потому что въ слѣдствіи и въ иномъ т. е. въ противоположномъ, изъ него, т. е. изъ (основанія), прямая и обратная связь котораго сомнительны, увѣренность отсутствуетъ. Вѣдь когда есть сомнѣніе въ бытіи и небытіи (основанія) въ объектѣ однородномъ и неоднородномъ, то ни слѣдствіе, ни то, что ему противоположно, не доказаны".

[196]) Букв. (83. 19—22) „При невѣрности или сомнительности каковой формы, каковое ошибочное основаніе подходитъ,—на основаніи невѣрности и сомнительности, таковой оно опредѣляется. Такимъ образомъ, „соотвѣтственный" значитъ, что каждому (неоправданному условію) соотвѣтствуетъ особая (логическая ошибка)".

[197]) Букв. (84. 9—12) „Вѣдь тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о трехъ видахъ, установленныхъ доказательствами, только тотъ можетъ быть ошибочнымъ основаніемъ, видъ котораго (т. е. ошибочность котораго) установленъ доказательствами. И обратно—безошибочное (основаніе) не есть видъ, установленный (фактическими доказательствами). Отъ того онъ невозможенъ. Слѣдовательно, о невозможномъ основаніи и не говорится".

[198]) Букв. (115. 3—4) „Вѣдь нѣтъ возможности для того, что противоположно дѣйствію и сущности, опредѣленіе коихъ было дано, и невосприятію". Объ этомъ видѣ неправильнаго основанія см. во введеніи.

[199]) Букв. (84. 12—15) „Потому что нѣтъ возможности для противоположности; дѣйствіе и сущность; для нихъ, опредѣленіе которыхъ было указано. Опредѣленіе, суть дѣйствія есть происхожденіе отъ причины, а опредѣленіе сущности есть подчиненіе слѣдствію. То, что есть дѣйствіе, и то, что есть сущность, какъ можетъ оно существовать, совершенно покинувъ свою причину и свою подчиняющую сущность, благодаря чему возможно было бы противоположное (основаніе)?"

[200]) Букв. (84. 16—18) „И для невосприятія, т. е. для того (невосприятія), сущность котораго была указана. Сущность невосприятія есть невосприятіе того, что можно было бы видѣть. Такъ какъ оно также не можетъ разойтись со своею сущностью, то не можетъ быть появленія противоположности".

[201]) Букв. (115. 5—7) „Поэтому, касаясь умозаключенія, опирающагося на догматическое ученіе, являющееся въ силу разсмотрѣнія нереальныхъ объектовъ, при разсмотрѣніи его объектовъ (т. е. при разсмотрѣніи вопросовъ, подлежащихъ вѣдѣнію догматическихъ ученій) указана логическая ошибка обратная и безошибочная".

[202]) Букв. (84. 21—85. 2) „Такъ какъ оно невозможно въ умозаключеніи, являющемся въ силу реальныхъ объектовъ, поэтому основаніе обратное и безошибочное было разсмотрѣно, опираясь на умозаключеніе, которое опирается на (догматическія ученія). Вѣдь если въ умозаключеніи троякость признака установлена на (догматическомъ ученіи), то оно опирается на (предвзятое) ученіе".

[203]) Букв. (85. 3—6) „Но развѣ три вида, установленные въ (догматическомъ) ученіи, не установлены доказательствами? На это онъ говоритъ: они появляются въ силу разсмотрѣнія нереальныхъ объектовъ. Разсмотрѣніе нереальнаго есть только воображеніе, его сила есть его способность. Отъ нея появившіеся, не доказательствомъ, а чистымъ воображеніемъ установленные три вида умозаключенія (являются) доказанными на основаніи (догматическаго) ученія, но не на основаніи доказательства".

[204]) Букв. (85. 7—10) „Но гдѣ обсуждаются эти три вида, установленные (на догматическимъ) ученіи путемъ умозаключенія? На это онъ говоритъ: (при разсмотрѣніи) его (собственныхъ) объектовъ. Объектъ (догматическаго) ученія есть (объектъ) сверхчувственный, не составляющій объекта ни воспріятія, ни умозаключенія, общее понятіе и т. д. Когда идутъ разсужденія о немъ, тогда возможно умозаключеніе, опирающееся на (предвзятое) ученіе. Учитель указалъ, что основаніе обратное и безошибочное касается этихъ (вопросовъ)".

[205]) Букв. (115. 8—9) „Вѣдь оно невозможно относительно сущности, результата и отрицанія, обладающихъ такимъ положеніемъ, въ какомъ находятся установленные реальные объекты (факты)".

[206]) Букв. (85. 16—21) „Опредѣленіе логическихъ основаній (въ качествѣ таковыхъ) логическихъ основаній, (производится) не воображеніемъ, но состояніемъ реальныхъ вещей. Поэтому оно невозможно относительно сущности, результата и отрицанія, (выражающихъ) состояніе реальныхъ вещей, какъ онѣ установлены. Установленнымъ реальнымъ объектомъ называется объектъ истинно сущій. Тѣ основанія (называются, выражающими) состояніе реальныхъ вещей, какъ онѣ установлены, въ которыхъ опредѣленіе состоянія реальныхъ вещей не выходитъ изъ предѣловъ этихъ (истинно сущихъ фактовъ, въ которыхъ оно не выходитъ изъ предѣловъ того), какъ онѣ установлены. Вѣдь эти (основанія) стоятъ такъ, какъ стоятъ сами реальныя вещи, а не (такъ, какъ они установляются) воображеніемъ. Поэтому въ нихъ не можетъ быть мѣста для заблужденія, благодаря которому основаніе обратное и безошибочное сдѣлалось бы возможнымъ".

[207]) Букв. (115. 9—12) „Для этого примѣръ: то, что сразу непосредственно связано со всѣми тѣми объектами, которые съ нимъ самимъ связаны въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ они расположены, то находится вездѣ, какъ пространство. Общее понятіе сразу непосредственно связано съ объектами, которые съ нимъ самимъ связаны, въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ они расположены".

[208]) Ср. у Канта третье доказательство идеальности пространства.

[209]) Букв. (115. 12—14) „Фактъ сущности, (состоящей) въ присутствіи въ мѣстѣ (занимаемомъ) чѣмъ (либо), вытекаетъ только лишь изъ сущности, связанной съ нимъ (т. е. если что-либо по существу своему неразрывно связано съ другимъ объектомъ, какъ его существенный признакъ, то оно необходимо должно находиться въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится этотъ объектъ). Вѣдь если что-либо не находится въ мѣстѣ (занимаемомъ другимъ объектомъ) то оно не можетъ наполнять его мѣста самимъ собою. Поэтому (это есть) примѣненіе основанія аналитическаго". Это значитъ, что сужденіе, представляющее собою общую посылку даннаго силлогизма, есть сужденіе аналитическое, основанное на законѣ противорѣчія.

[210]) Букв. (86. 11—19) „Сущность общаго понятія связана съ этими вещами, въ каждомъ мѣстѣ, гдѣ онѣ находятся. Одна только она — т. е. сущность, связанная съ ними—изъ нея вытекаетъ, вытекающая изъ нея.— Какова она? онъ говоритъ — фактъ (*tā*) сущности присутствія въ мѣстѣ ихъ. Ихъ мѣсто есть мѣсто этихъ находящихся въ связи (объектовъ). Чья сущность присутствуетъ въ ихъ мѣстѣ, та имѣетъ сущность, присутствующую въ мѣстѣ ихъ; такое положеніе есть такой фактъ. Вѣдь то, что имѣетъ сущность, связанную съ какими (либо объектами), то непремѣнно

присутствуетъ въ ихъ мѣстѣ. Поэтому общее понятіе, вытекающее изъ факта связи съ этими (особями) присутствуетъ въ мѣстахъ ихъ".

211) Словесное объясненіе; знаки препинанія слѣдуетъ поставить передъ *deço* и послѣ *deçaṣ*. Букв. (86. 22—87. 1) „Чего нѣтъ на (извѣстномъ мѣстѣ), то... У кого есть мѣсто, тотъ (находится) въ этомъ мѣстѣ. Собою его не наполняетъ, своею сущностью". Общее понятіе должно находиться въ самомъ томъ мѣстѣ, въ которомъ находятся особи, потому что если бы онѣ тамъ не находились, то оно не могло бы наполнять собою того пространства, въ которомъ находятся послѣднія, а должно было бы наполнять особое другое пространство.

212) О понятіи ингеренціи см. Athalye стр. 96 и слѣд.

213) Ученика по имени Пайлука у Канады, по всей вѣроятности никогда не было. Имя это произведено отъ *piḷu* „атомъ", точно такъ же, какъ упоминаемое ниже названіе Пайтары произведено отъ слова *piṭhara* „горшокъ". Послѣдователи Канады раздѣлялись на „атомистовъ" (*piḷuvādin*) и „горшечниковъ" (*piṭharavādin*). Названія эти получены ими въ зависимости отъ тѣхъ теорій, которыя ими защищались, а легенда уже впослѣдствіи связала начало ихъ съ никогда не существовавшими учениками Канады—Пайлука и Пайтара. Хотя всѣ вайшешики и наяики признавали, что въ основаніи всего сущаго существуютъ вѣчные, недѣлимые атомы, однако, по вопросу о томъ, какъ соединяются между собою эти атомы для образованія познаваемыхъ нами протяженныхъ тѣлъ, какъ происходятъ въ тѣлахъ, состоящихъ изъ однихъ и тѣхъ же вѣчныхъ атомовъ, временныя измѣненія, какимъ образомъ въ объектахъ-субстанціяхъ измѣняются качества-принадлежности—по всѣмъ этимъ вопросамъ они между собой расходились. Одни утверждали, что перемѣны происходятъ въ атомахъ горшка, при чемъ при всякомъ измѣненіи старый горшокъ совершенно разрушается, а рождается новый горшокъ, съ новыми качествами; другіе же утверждали, что всѣ перемѣны происходятъ не въ атомахъ, а въ тѣлахъ, представляющихъ собою комбинацію атомовъ,—въ горшкѣ, а не въ атомахъ, его составляющихъ. Первые назывались атомистами, вторые—горшечниками. Подробно объ этомъ см. у Athalye, стр. 156 и слѣд.

214) Букв. „въ промежуткахъ между особями".

215) Букв. (88. 20—21) „Вытекаетъ смыслъ, цѣль, или выраженное въ словахъ содержаніе каковой сущности (опредѣленія) примѣра, оно; такимъ образомъ его состояніе или сущность, вслѣдствіе ея..."

216) Букв. (89. 1—2) „Потому то, что (составляетъ) цѣль опредѣленія (или значеніе сущности) примѣра, понятіе о примѣрѣ, то вытекаетъ, рождается; или выражаемое въ немъ знаніе, называемое примѣромъ, вытекаетъ".

217) Букв. (116. 3—4) „Привязанность только къ нему, (слѣдованіе только за нимъ) должна быть показана, т. е. при аналитической связи слѣдуетъ указать на то обстоятельство, что достаточно его (основанія) присутствія или существованія для заключенія о присутствіи или существованіи слѣдствія.

218) Букв. (116. 2—11) „Форма основанія—существованіе только въ однородномъ объектѣ и отсутствіе изъ всякаго неоднороднаго объекта, была выражена безраздѣльно. Затѣмъ въ частности было сказано, что

слѣдуетъ показывать происхожденіе и привязанность только къ нему дѣйствія и сущности. Тотъ который это показалъ, долженъ былъ показать и слѣдующее: гдѣ дымъ, тамъ огонь; если нѣтъ огня, то никакъ не можетъ быть дыма, какъ въ кухнѣ и другихъ (противоположныхъ случаяхъ); то что сдѣлано, въ томъ невѣчность; при отсутствіи невѣчности не можетъ быть сдѣланности, какъ въ горшкѣ и пространствѣ. Вѣдь иначе нельзя показать въ однородныхъ и неоднородныхъ объектахъ (такого) бытія и небытія, форма котораго была указана. У признака-дѣйствія — есть ограниченіе тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ есть его дѣйствіе. У признака-сущности обниманіе — сущности. Когда это обстоятельство указано, то непремѣнно указаннымъ является и примѣръ, благодаря тому обстоятельству, что форма его состоитъ только въ этомъ".

[219]) Букв. (89. 7—8) „Поэтому еще снова въ частности сказано, что два частныхъ случая должны быть указаны, какъ происхожденіе и привязанность только къ нему".

[220]) Букв. (89. 11—13) „Оно, т. е. основаніе, оно одно; исключительно оно, т. е. исключительно основаніе; къ нему привязанность, т. е. слѣдованіе за нимъ есть существованіе слѣдствія (при условіи) существованія основанія. Дѣйствительно тождество слѣдствія съ основаніемъ состоитъ въ существованіи его только въ немъ (т. е. тождество состоитъ въ томъ, что существованія основанія уже достаточно для того, чтобы изъ него вытекало и существованіе слѣдствія)".

[221]) Букв. (89. 17—18) „Тутъ, тотъ кто желаетъ показать въ сущности общаго сущность частнаго, когда онъ показываетъ, долженъ показать такъ — вотъ связь". Если читать стр. 89. 17 *lakṣaṇam* и 89. 18 *eva* то получится слѣд. смыслъ: „желающій указать общую сущность, можетъ указать именно указывая на частную сущность"...

[222]) Букв. (90. 12—16) „Этого слѣдствія дѣйствіе есть его дѣйствіе — дымъ; его бытіе есть фактъ происхожденія отъ (огня). Такъ какъ оно есть ограниченіе, то дымъ ограниченъ огнемъ потому, что онъ есть его дѣйствіе. Это ограниченіе фактомъ происхожденія отъ чего-(либо), представляющаго собою сущность (этой) разновидности, иначе не можетъ быть показано. Обниманіе признака-сущности слѣдствіемъ-сущностью, составляющее сущность (другой) разновидности, не можетъ быть показано".

[223]) Напримѣръ, пространство есть объектъ не реальный, между тѣмъ оно является отрицательнымъ примѣромъ при доказательствѣ невѣчности, такъ какъ предполагается, что оно есть субстанція вѣчная. Одинъ отрицательный примѣръ поэтому ничего не доказываетъ. Это замѣчаніе направлено противъ наяиковъ и вайшешиковъ, которые допускали возможность вывода только изъ отрицательныхъ примѣровъ, какъ въ разобранномъ выше силлогизмѣ: живое тѣло имѣетъ душу, поэтому тѣло мертвое ея не имѣетъ.

[224]) Букв. (90. 21—22) „Поэтому противоположеніемъ примѣру нельзя показать ни прямой, ни обратной связи".

[225]) Букв. (91. 14) „это является сказаннымъ, вслѣдствіе способности (опредѣленія основанія указать также и на неправильные примѣры)".

[226]) Приведенное умозаключеніе, будучи обращено въ умозаключеніе „для другихъ", или силлогизмъ, должно было бы имѣть непремѣнно слѣдующій видъ:

все, что сдѣлано — невѣчно,
подобно горшку,
слово сдѣлано,
оно невѣчно.

Дармоттара тутъ указываетъ, что въ правильномъ силлогизмѣ одна изъ посылокъ непремѣнно должна быть всеобщей.

227) Букв. (93. 2) „вслѣдствіе сверхъ-возможности“, т. е. вслѣдствіе распространенія вывода за предѣлы того, что возможно на основаніи посылокъ.

228) Букв. (93. 3—6) „Поэтому, указавъ на ограниченіе дѣланности невѣчностью въ словахъ „что сдѣлано, то невѣчно“, слѣдуетъ для доказательства ограниченія приводить примѣръ, который есть область познанія смысла предложенія, (выражающаго) прямую связь. И этотъ есть именно такой, въ которомъ прямая связь указана. Напротивъ, въ томъ (силлогизмѣ) примѣръ приведенъ именно безъ выраженія предложенія, (содержащаго) прямую связь“.

229) Слѣдуетъ помнить, что основаніе непремѣнно связано со слѣдствіемъ, а слѣдствіе неизмѣнно вытекаетъ изъ основанія. Напр. понятіе дальбергіи неизмѣнно связано съ понятіемъ дерева, понятіе же дерева неизмѣнно вытекаетъ изъ понятія дальбергіи, но нельзя сказать, чтобы понятіе дерева было неизмѣнно связано съ понятіемъ дальбергіи, такъ какъ существуютъ деревья, которыя не суть дальбергіи.

230) Букв. (93. 19—21) „Поэтому, подобно тому, какъ отъ невѣчности, не ограниченной фактомъ неразрывной связи съ усиліемъ, не является понятія неразрывной связи съ усиліемъ, такъ же и отъ дѣланности не появилось бы познанія невѣчности, вслѣдствіе неограниченія дѣланности невѣчностью“ (т. е. если бы дѣланность не стояла въ необходимой связи съ невѣчностью). О понятіяхъ неразрывной связи съ усиліемъ, дѣланности (причиннаго происхожденія) и др. см. выше примѣч. 33.

231) Букв. (116. 20) „вотъ по сходству“.

232) Букв. „подобно“.

233) Букв. (94. 4—10) „Когда нужно доказать вѣчность слова, то въ основаніи —протяженности—примѣръ несходства „подобно атомамъ“ не противорѣчитъ слѣдствію, такъ какъ атомы вѣчны. Дѣйствіе не противорѣчитъ основанію, такъ какъ дѣйствіе не протяженно. Пространство не противорѣчитъ обоимъ, такъ какъ оно вѣчно и не протяженно (т. е. не имѣетъ ограниченнаго протяженія. Первое изъ которыхъ есть слѣдствіе, тѣ называются слѣдствіе и т. п., т. е. слѣдствіе, основаніе и оба; непротиворѣчіе имъ, отсутствіе отсутствія (въ нихъ); у кого оно (т. е. отсутствіе отсутствія) есть, тѣ называются непротиворѣчащими слѣдствію и т. п., и они иллюстрированы примѣрами“.

234) Секта джайновъ защищала догматъ о всевѣдѣніи своего основателя. Ср. Pathak, Kumarila in Digambara Jaina litterature, въ трудахъ IX конгресса оріент. и *Saḍḍarçanasamuccaya*, изд. въ Giornale della Societa Asiatica). Буддисты отвѣчали, что вопросъ о томъ, былъ ли онъ всевѣдущъ — остается сомнительнымъ. См. выше примѣч. 147. Въ данномъ примѣрѣ разбирается новое доказательство догмата о всевѣдѣніи основателей джайнизма. Астрономіей (астрологіей) занимались Ришаба и Вардамана. Ср. Jacobi, Jaina sutras, I, 282, гдѣ упоминается что Ришаба зналъ высшую изъ наукъ: knowledge of omens, подъ которымъ разумѣется вѣроятно астрологія.

235) Букв. (95. 17—20) „Тѣ—вотъ объектъ противоположенія субъекту вывода—Готама и другіе; вотъ отсутствіе факта обладанія страстями въ Гаутамѣ и другихъ сомнительно. И хотя слова ихъ должны быть принимаемы знатоками трехъ Ведъ, однако имѣли ли они страсти, или были лишены страстей, вотъ сомнѣніе". Чит. на стр. 95. 16—17: *iti dharmivyati—rekaviṣayo.*

236) Букв. (96. 16—17) „Здѣсь онъ говоритъ о противоположеніи (обратной связи): „гдѣ нѣтъ необладанія страстями" — вотъ выраженіе въ качествѣ подлежащаго (*anuvāda*) отсутствія слѣдствія. „Тамъ способности говорить также нѣтъ" — вотъ предицированіе отсутствія основанія".

237) Букв. (96. 22—97. 1) „Всякій лишенный страстей"—вотъ выраженіе, въ качествѣ подлежащаго, отсутствія слѣдствія. „Не говоритъ"—вотъ предицированіе отсутствія основанія".

238) Букв. „подобно".

239) Букв. „другимъ".

240) Слѣдовало выразить этотъ силлогизмъ такъ:

все, что вѣчно, не создается причинами,
какъ пространство,
слово же создано человѣкомъ,
потому оно не вѣчно.

241) Букв. (97. 20—21) „Здѣсь основаніе должно быть показано ограниченнымъ своимъ слѣдствіемъ, посредствомъ предложеній, (выражающихъ) прямую и обратную связь".

242) Не слѣдуетъ забывать, что понятіе необходимой зависимости (*niyatatvam*), подчиненія (*vyāptatvam*) и неразрывной связи (*anvaya*) соединяютъ основаніе со слѣдствіемъ, а не наоборотъ, не слѣдствіе съ основаніемъ. Слѣдствіе наоборотъ вытекаетъ (*anubadhnāti, anugacchati*) изъ основанія. При превращеніи общей посылки получается обратное отношеніе, которое въ приводимомъ примѣрѣ и не соблюдено.

243) Букв. (98. 6—7) „Дѣйствительно, „то, что сдѣлано" — поставивъ такимъ образомъ въ качествѣ подлежащаго отсутствіе основанія, „оно вѣчно" — такъ предицируется отсутствіе слѣдствія".

244) Букв. (98. 9—10) „Поэтому онъ не сказалъ такого предложенія, (выражающаго) обратную связь, которое обладаетъ основаніемъ, ограниченнымъ своимъ слѣдствіемъ". Чит. на стр. 98. 9 *niyatahetum.*

245) Букв. (98. 14—15) „Но развѣ онъ не сказалъ, что общая сущность должна быть понимаема именно, какъ находящаяся въ разновидностяхъ, а не именно сама по себѣ?"

246) Букв. (98. 22) „Ее нѣтъ, вотъ выраженіе, предложеніе, выраженіе объ недостаточности и т. д."

247) Въ логикѣ наяиковъ, кромѣ доказательствъ, ошибокъ, опроверженій и уклончивыхъ отвѣтовъ, разсматривался еще цѣлый рядъ діалектическихъ пріемовъ. Въ буддійской же системѣ они не разсматриваются.

248) Букв. (99. 11—13) „Открытія не бывшей, не истинной ошибки; открытіями называются тѣ (причины), которыми что-либо открывается; такія слова (называются) кажущимися отвѣтами. Кажущіеся отвѣты суть отвѣты по сходству, потому что они кажутся".

[249]) Букв. (99. 14—17) „То благо, свѣтлое, какъ лучъ луны, котораго я достигъ получивъ непреходящее мѣсто, наивысшее въ знаніи и религіи (или наивысшее въ той части религіи, которая состоитъ изъ знанія) путемъ истолкованія реальнаго объекта нѣкотораго количества словъ сочиненія „капля логики", пусть вслѣдствіе его (вслѣдствіе этого блага) я буду такимъ, который занимался исключительно помощью міру".

[250]) При опредѣленіи объема сочиненія и до сихъ поръ за единицу счета въ Индіи принимается шлока въ 16 слоговъ. Дармоттара слѣдовательно самъ сосчиталъ количество слоговъ въ своемъ сочиненіи (24,632 слога) для того, чтобы оно передавалось потомству, безо всякихъ измѣненій.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I.

Списокъ важнѣйшихъ поправокъ къ тексту

Nyāyabinduṭīkā,

изданному проф. **Питерсономъ.**

Стран.	Строки.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
2	10	*idam*	*padam*
—	13	*iti saṃçayavyut...*	*iti saṃçaye vyut...*
—	14	*vyutpadyamānānām*	*vyutpādyamānānām*
3	4	*vyākhyātṝṇām*	*ākhyātṝṇām*
—	13	передъ *abhidheyādiṣv*	вставить *ukteṣv*
4	9	*sambandham*	*sambaddham*
—	18	*bhāvābhāvaniyatam*	*bhāvābhāvāniyatam*
5	5	*kumbikā*	*kuñjikā*
—	22	*pravṛttis*	*prāptis*
7	15	*dvividham*	*dvaividhyam*
9	1	*dharmātmakam*	*varṇātmakam*
—	15	*'dhyavasāyena*	*arthādhyavasāyena*
—	17		не должно быть абзаца
10	4	*çīlaṇam*	*mīlanam (melanam?)*
—	—	*yadekasmiñ*	*yadaikasmiñ*
11	20	отъ *tayā kalpanayā*	начинается новый абзацъ
12	5	*viçeṣyate*	*viçisyate*
—	22	отъ *mānasapratyakṣe*	начинается новый абзацъ
15	3	*sphuṭābhatvaprakarṣa...*	*spuṭābhatvam prakarṣa...*
—	—	*jñātam*	*jātam*
—	13	послѣ *aspuṭābhatvāt*	вставить *eva ca*
16	4	*'narthādhyavasāyena*	*arthādhyavasāyena*
17	3	послѣ *tasmād*	слѣд. пост. знакъ препинанія.
—	6	передъ *tasmād*	слѣд. опустить знакъ препинанія
18	6	послѣ *tasmād*	слѣд. пост. знакъ препинанія.
18	17	слово *iha*	относится къ слѣд. предлож.
19	11	*tasya jñānasya*	относится къ предшеств. предлож.
—	13	передъ *gato*	знакъ препинанія слѣд. опустить
20	9	*-ṇākhyam*	*ṇākhyaḥ*
23	4	*ekadeçena*	*ekadeçe na*
—	12	*sapakṣa—*	*sapakṣā—*
24	2	*sarvatra*	*ekatra (?)*
28	2	послѣ *svabhāvaḥ*	знакъ препинанія опустить
—	5	*'vidita...*	*vidita*
32	17	передъ *bhāsamāne*	вставить *bhūtale*
—	21	*arthajñāna*	*arthajñānam*

Стран.	Строкн.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
33	18	*'mūdho*	*mūḍho*
36	10	передъ *na*	слѣд. пост. знакъ препинанія.
43	22	*abhāvena*	*abhāve na*
44	6	*'vasitakārya...*	*'vasitaḥ kārya...*
45	10	передъ *jñānajñeya*	вставить *na*
46	6	*idam*	*iti*
47	13	*yathā*	*taṫhā*
50	4	*vidheḥ*	*vidhiḥ*
56	10	*te*	опустить
57	20	*nivṛttidṛçyasattvarūpam*	*nivṛttim dṛçyasattvarūpām*
60	11	*yadyeva*	*yadyevam*
61	9	*ukta eva*	*nokta eva*
—	10	*sāmarthyoktatatvāt*	*sāmarthyoktatvāt*
64	10	*asangrāhya*	*asatyārtha*
—	12	*sannartho*	*satyārtho*
65	4	*bāhyavastuvinā.. .*	*bāhyavastvavinā...*
66	3	послѣ *bhavati*	опустить знакъ преп.
—	9	послѣ *vā*	поставить знакъ преп.
67	1	*...sthitarūpam*	*sthitaṃ rūpam*
—	10	послѣ *hetur*	поставить знакъ преп.
—	11	послѣ *nirodhaç ca*	опустить знакъ преп.
—	—	*sattāyā*	*sattayā*
68	12	*saṃdigdhaḥ*	*asiddhaḥ*
—	17	послѣ *bhavaṫi*	опустить знакъ преп.
—	18	послѣ *niçcayād*	поставить знакъ преп.
69	7	*siddhāv*	*asiddhāv*
70	9	*vipakṣavyāpi prayatna....*	*vipakṣavyāpiprayatna....*
—	11	*vipakṣaikadeçaçabdavṛtti*	*vipakṣaikadeçavṛtti* (?)
71	12—13	послѣ *nānupalambhāt*	опустить знакъ преп.
—	13	*asadrumo*	*asad brūmo* или *asadrūpam*
—	14	послѣ *etanna*	поставить знакъ преп.
73	11	*avasthānābhāvena*	*avasthānābhāve na*
—	—	послѣ *teṣāṃ*	поставить знакъ преп.
—	16	*bhavateti*	*bhavata iti*
74	15	передъ *yo*	поставить знакъ преп.
—	21	*nityatve piçācādir*	*nityatvapiçācādir*
75	10	послѣ *iti*	поставить знакъ преп.
—	12	послѣ *sahāvasthānam*	поставить знакъ преп.
—	22	*..vidhānena*	*...vidhāne na*
76	1	послѣ *ghaṭapaṭayor iva*	опустить знакъ преп.
—	11	послѣ *asiddheḥ*	опустить знакъ преп.
77	16	*vidhānam*	*vighātam*
—	—	послѣ *iti*	опустить знакъ преп.
78	5	послѣ *viparyayaḥ*	опустить знакъ преп.
—	6	послѣ *nāma*	поставить знакъ преп.
79	1	*viçeṣe*	*viçeṣo*
—	5	*nanūktamātram*	*na tūktamātram*
—	—	предложеніе, оканчивающееся словомъ *iti* относится къ предшествующему абзацу.	
—	9	послѣ *iti*	поставить знакъ преп.

Стран.	Строки.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
80	2	послѣ *aniçcayād*	поставить знакъ преп.
—	3	передъ *tayor*	опустить знакъ преп.
—	11	послѣ *anaikāntikaḥ*	опустить знакъ преп.
—	11—12	*saṃdigdhānvayo'siddhavyatireko*	*saṃdigdhānvayāsiddhavyatireko*
—	16	послѣ *asti*	опустить знакъ преп.
—	21	послѣ *asti*	вставить *iti*
81	9	послѣ *ity ādinā*	поставить знакъ преп.
82	2	послѣ (а не передъ) *sātmake*	поставить знакъ преп.
—	9	послѣ *tasmād*	поставить знакъ преп.
—	15	*svabhāva*	*abhāva*
83	13	*saṃdehena*	*samdehe na*
—	15	послѣ *saṃçayaḥ*	опустить знакъ преп.
84	9	*siddho*	*siddhe*
—	14	*janmalakṣaṇam*	*janma lakṣaṇam*
85	20	*yathāvastusthitaṃ tathāsthitā*	*yathā vastu sthitaṃ tathā sthitā*
86	9	послѣ *sarvagataṃ ca*	поставить знакъ преп.
—	14	словами *tad anubadhnāti*	не слѣдуетъ начинать новаго абзаца.
—	16	*svabhāvam*	*svabhāvaḥ*
87	6	*vastu vyāpanam*	*vastuvyāpanam*
—	12	*tat tat*	*na tat*
—	16	передъ *dṛçyam*	поставить знакъ преп.
89	2	послѣ *vā*	опустить знакъ преп.
—	5	слова *kiṃ punas* и т. д.	относятся къ предшествующему абзацу
—	15	*tad evam*	*tad eva*
90	9	*tena*	*te na*
91	4	*pradarçinaḥ*	*pradarçanaḥ*
—	6	передъ *ityāha*	вставить *kasmād (?)*
92	22	*dṛṣṭāntena*	*dṛṣṭānte na*
93	12	послѣ *iti*	опустить знакъ преп.
—	19	*anantariyakatvena*	*anantariyakatve na*
94	5	послѣ *dṛṣṭāntaḥ*	опустить знакъ преп.
—	9	*vṛttyabhāvaḥ*	*avṛttyabhāvaḥ*
—	20	послѣ *tasmāt*	поставить знакъ преп.
—	21	*ādika*	*ādikam*
95	17	передъ *ta*	опустить знакъ преп.
—	18	*dharmī vyatireka*	*dharmivyatireka...*
96	18	послѣ *avyatireko*	поставить знакъ преп.
97	17	послѣ *sādhako*	поставить знаки преп. въ обоихъ случаяхъ и опустить его передъ *sa.*
98	9	*sādhyaniyataṃ hetuṃ*	*sādhyaniyatahetuṃ*
99	4	передъ *nāvaçyaṃ*	поставить знакъ преп.
—	5	*nibandhān*	*pratibandhān*
—	8	послѣ *ke te*	поставить знакъ преп.
103	6	*indriyajñānasva...*	*indriyajñānam; sva...*
—	7	послѣ *tat*	опустить знакъ преп.
—	8	передъ *sarvam*	поставить знакъ преп.
—	—	*sarvam citta...*	*sarvacitta...*

Стран.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
103	8	послѣ *saṃvedanam*	поставить знакъ преп.
104	8	передъ (а не послѣ) *trirūpāṇi ca*	поставить знакъ преп.
—	9	первое *ca*	опустить
—	13	*sa svabhāvaḥ*	*sa svabhavāviçeṣaḥ* (?)
105	3	*vastunas*	*vastutas*, передъ этимъ словомъ поставить знакъ преп.
106	17	послѣ *'pi*	поставить знакъ преп.
—	19	передъ *vyavahāra*	вставить *abhāva*
107	3	*asiddhiḥ*	*asiddheḥ*
108	16	передъ *tat*	вставить *tasyaiva*
109	8	*asaṃç ca*	*saṃs ca*
—	11	*sādhye na*	*sādhyena*
—	13	*sādhyabhāve*	*sādhyābhāve*
—	14	*saty ekasya*	*asaty ekasya*
—	15	послѣ (а не передъ) *sarvasya*	поставить знакъ преп.
110	1	*nāvaçyavākya...*	*nāvaçyam vākya...*
—	4	*'vaçyam*	*nāvaçyaṃ*
—	13	*nirākṛtaḥ*	*anirākṛtaḥ*
—	16	передъ *na punas*	поставить знакъ преп.
—	18	*sthitasādhanam*	*sthitaḥ sādhanam*
—	—	послѣ *āha*	опустить знакъ преп.
111	3	послѣ *sādhyas*	вставить *ity uktaṃ bhavati* (?)
—	5	послѣ *ātmārthatā*	вставить *sādhyā*
—	8	передъ *tatra*	поставить знакъ преп.
—	13	передъ *siddhasya*	вставить *evam*
—	15	передъ *tenaiva*	поставить знакъ преп.
—	16	*nirākṛtaḥ*	*anirākṛtaḥ*
—	17	*avadyam*	*anavadyam*
—	20	передъ *uktāv api*	поставить знакъ преп.
112	2	*cāsiddho*	*vāsiddho*
—	7	*anityam*	*anityatvam*
—	13	*sattvasya*	*asattvasya*
—	16	передъ *tathā*	поставить знакъ преп.
—	17	*sarvajñaḥ*	*asarvajñaḥ*
113	4	послѣ (а не передъ) *saṃdehāt*	поставить знакъ преп.
—	—	*vividho*	*dvividlo*
—	6	*anyabhāvaḥ*	*anyabhāve*, послѣ этого слова знакъ преп. опустить
—	7	*bhāvavat*	*bhāvābhāvavat*
—	13	*sapakṣe*	*asapakṣe*
—	17	*tatra ca*	*nanu ca*
—	20	передъ *sa iha*	поставить знакъ преп.
114	2	передъ *dvayo*	поставить знакъ преп.
—	6	передъ *anayor*	поставить знакъ преп.
—	9	передъ *yatra*	опустить знакъ преп.
—	—	*vartate*	*varteta*
—	12	*asiddhiḥ*	*asiddheḥ*

Стран.	Строка.	Напечатано:	Слѣдуетъ читать:
114	13	передъ *tābhyāṁ*	опустить знакъ преп.
—	16	*aparābhāva...*	*aparabhāva...*
115	9	*kāryeṣūpalambheṣu*	*kāryānupalambheṣu*
—	16	передъ *kvacid*	опустить знакъ преп. и поставить его послѣ *ghaṭo.*
116	1	*tenāsya*	*tena nāsya*
—	3—4	*janma tanmātra*	*janmatanmātra*
—	20	послѣ *sādharmyeṇa*	поставить знакъ преп.
117	2—3	*yathā sarvajñāḥ*	*yathāsarvajñāḥ*
—	13	послѣ *vyāvṛttiḥ*	опустить знакъ преп.
118	1	*vyāvṛttayā*	*vyāvṛttaṃ tathāpi*
—	8	*nyūnatāyuktiḥ*	*nyūnatādyuktiḥ*
—	10	*anubhūta*	*abhūta*

II.

Алфавитный указатель именъ собственныхъ.

Абинавагупта, XXXIV.
Амарасинха, XXII.
Анандавардана, XXXIV, XXXV, LIX.
Анандагири, 200.
Андра, XXI.
Анирудда, 201.
Аннамбатта, 260.
Анонимный комментаторъ (Дармоттары), XXXIII, 195, 199, 200—203, 205, 207—210, 212—216.
Арджуна, XXIX.
Арьядева, XXIII.
Арьясанга, XX, XXII, XXIII.
Астика, 196.
Ашока, XXI.
Бана, XXII.
Бартрихари, XXII.
Вальмики, XXIX.
Ванапала, XXXII.
Вардамана, 289.
Васубанду, XXII, XXIII.
Ватсьяяна, XL, XLII, 243, 247, 249, 258, 260, 280.
Вачаспатимишра, XXII, XXXIV, XLIII, XLV, L, LII, 232, 243, 245, 249, 263, 264, 280.
Викрамадитья, XXI.
Винитадева, XXXIII, XXXIV, XXXVI, 195, 202, 203, 206—208, 210.
Вьяса, XXIX.
Готама, XII, XIII, XL, XLII, LII, 242, 243, 249, 258, 280, 290.
Гупта, XX, XXI.
Дака, XXXI.
Дармакирти, XVIII, XXII—XXV, XXVII—XXXVIII, XLIV, XLVIII, L, 196, 201, 206, 208, 218, 238, 241, 251, 252, 254, 256, 259, 265, 266, 268, 275, 277, 278, 281.
Дармапала, XXIV, XXXII, XXXIII.
Дармоттара, XXX—XXXVI, XLIX, 195—198, 200, 202—204, 206—208, 210, 218, 219, 221, 223, 227, 228, 230, 237, 241, 242, 244, 247, 249, 250, 253, 254, 256, 266, 267, 270, 277, 278, 281, 283, 284, 289, 291.
Девендрабудди, XXX.
Джинамитра, XXXVI.
Дигнага, XVIII, XIX, XXII—XXV, XXX, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XL, XLIII—LII, 229, 242, 243, 245, 246, 260, 264—266, 269, 278.
Дравали, XXVII.
Жамьянъ-Шатьба, LIV.
Janamejaya, 196.
И-дзинъ, XXIII.
Ишварасена, XXIV.
Калидаса, XIX.
Калинга, XXVIII.
Камалашила, XXXVI.
Канада, XXXVII, XL, XLIV, XLV, XLVII, XLIX, L, LII, 243, 246, 259, 287.
Катьяпа, 246.
Кумарила, XXII, XXIII, XXV, XXVIII, XXXIX.
Ману, 196.
Масуракшита, XXXII.

Махавира, 224.
Милинда, XIII.
Нагарджуна, XXIII.
Нагасена, XIII.
Пайлука, 287.
Пайтара, 287.
Панини, 205, 230, 250.
Пала, XXXIII.
Прашастапада, XXXVII—LII, 205, 220, 226, 243, 246, 259, 264, 265, 266, 268, 272.
Ришаба, 289.
Сронг-цангамбо, XXIII.
Субанду, XXIII, L.
Сурешвара, XLII.
Тараната, XXII—XXV, XXVII—XXXV.
Удаяна-ачарья, LII, 196.
Уддьотакара, XXXIX, XLII, XLIII, XLV, L, LI, 229, 243, 245, 247, 249, 258, 260, 261, 264, 266, 280.
Ушпуллапушпа, XXVIII.
Харшавардана, XXI.
Чандрагоминъ, XXII, XXIII.
Шанкара, XVIII, XXII, XXIII, XXVIII, XXXVIII, XXXIX, XLIV, 199, 201.
Шантибадра, XXXIII, 206.
Шридара, XXXIV, 235, 264.
Шура, XXXII.

Замѣченныя опечатки.

Стран.	Строка.	Напечатано:	Читай:
65	0	5.173	35.17
85	34	признаками	причинами
141	17	такое бытіе	такого бытія
144	36	который	котораго
163	6	существованіе	существованія
164	26—27	сообразно тому, котораго изъ условій	сообразно тому изъ условій котораго
166	37	гдѣ	когда
283	25	къ другъ другу	другъ къ другу
288	10	у признака-сущности обниманіе — сущности	у признака-сущности — обниманіе сущности.

Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета.

Восточныя замѣтки. Сборникъ статей и изслѣдованій профессоровъ и преподавателей Факультета Восточныхъ Языковъ. 1895. (Посвященъ спеціальной школѣ живыхъ восточныхъ языковъ въ Парижѣ ко дню ея столѣтняго юбилея 1795—1895).

№ 1. **В. А. Жуковскій.** *Тайны единенія съ Богомъ въ подвигахъ старца Абу-Са'ида.* Толкованіе на четверостишія Абу-Са'ида. Персидскіе тексты. 1899.

№ 2. **В. А. Жуковскій.** *Жизнь и рѣчи старца Абу-Са'ида Мейхенейскаго.* Персидскій текстъ. 1899.

№ 3. **Арабъ филологъ о турецкомъ языкѣ.** Арабскій текстъ издалъ и снабдилъ переводомъ и введеніемъ **П. М. Меліоранскій.** 1900.

№ 4. **В. Бартольдъ.** *Туркестанъ въ эпоху монгольскаго нашествія.* Часть I. Тексты. 1898. Часть II. Изслѣдованіе. 1900.

№ 5. **Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи.** *Книга I. Ефремъ Сиринъ. А. О дняхъ празднованія Рождества. В. Объ основаніи первыхъ церквей въ Іерусалимѣ.* Армянскій текстъ съ сирійскими отрывками въ армянской транскрипціи XII и XIII вѣковъ. Изслѣд., изд. и перевелъ **Н. Марръ.** 1900. *Книга II. Іосифъ Аримаѳейскій. Сказаніе о построеніи первой церкви въ городѣ Лиддѣ.* Грузинскій текстъ по рукописямъ X—XI вѣковъ (съ двумя палеографическими таблицами). Изслѣд., изд. и перевелъ **Н. Марръ.** 1900. *Книга III. Ипполитъ. Толко-*

ваніе пѣсни пѣсней. Грузинскій текстъ по рукописи X вѣка, перевелъ съ армянскаго (съ одною палеографическою таблицею). Изслѣд., перевелъ и изд. **Н. Марръ.** 1901. *Книга IV. Древнегрузинскіе одописцы (XII в.). I. Пѣвецъ Давида Строителя. II. Пѣвецъ Тамары.* Грузинскій текстъ изслѣд., изд. и словаремъ снабдилъ **Н. Марръ.** 1902.

№ 6. **Арабская хрестоматія для 1-го курса.** Составили **В. Гиргасъ** и **бар. В. Розенъ.** 3-е изданіе. 1900.

№ 7. **Монгольская хрестоматія для первоначальнаго преподаванія,** составленная **А. Позднѣевымъ** съ предисловіемъ профессора **Н. И. Веселовскаго.** 1900.

№ 8. **Сказки попугая. Споръ чашки съ кальяномъ.** Выбралъ и словаремъ снабдилъ **В. А. Жуковскій.** Изданіе второе. 1901.

№ 9. **В. Бартольдъ.** *Историко-географическій обзоръ Ирана* 1903.

№ 10. **Образцы персидскаго народнаго творчества.** *Пѣсни пѣвцовъ-музыкантовъ, пѣсни свадебныя, пѣсни колыбельныя, загадки, образцы разнаго содержанія.* Собралъ и перевелъ **В. А. Жуковскій** (съ 10 рисунками и портретомъ). 1902.

№ 11. **Н. Марръ.** *Грамматика древнеармянскаго языка.* Этимологія. Выпускъ первый. 1902.

№ 12. **Китайскіе тексты,** выбраны **П. С. Поповымъ.** 1903.

№ 13. **П. С. Поповъ.** *Государственный строй Китая.* 1903.