

ЗАПИСКИ
ВОСТОЧНАГО ОТДѢЛЕНІЯ
ИМПЕРАТОРСКАГО
РУССКАГО АРХЕОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

ИЗДАВАЕМЫЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЮ УПРАВЛЯЮЩАГО ОТДѢЛЕНІЕМЪ

Барона **В. Р. Розена.**

ТОМЪ ЧЕТЫРНАДЦАТЫЙ.
1901.

(СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ ТРЕХЪ ТАБЛИЦЪ).

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Вас. Остр., 9 лпн., № 12.

1902.

Логика въ древней Индіи¹⁾.

Понятія индійской логики и логики европейской или аристотелевой не вполне другъ друга покрываютъ.

У насъ принято разумѣть подъ логикою науку о приемахъ мышленія, ведущаго къ познанію истины²⁾, причемъ факты неподлежащіе опыту и наблюденію, какъ напр. представленія о времени, пространствѣ, матеріи и духѣ въ нее не входятъ³⁾; равно не входятъ въ нее изслѣдованія о такихъ явленіяхъ мышленія, какъ сознаніе, воспріятіе, память и воля; первыя составляютъ область метафизики, вторыя — психологін; короче говоря, подъ европейской логикой принято разумѣть одно ученіе о силлогизмѣ и его составныхъ частяхъ — сужденія и понятія⁴⁾.

Такого разграниченія между философіей, психологіей и логикой индійцы не знаютъ. Всякая философія у нихъ начинается съ психологін, т. е. съ анализа явленій воспріятія и сознанія; затѣмъ переходитъ къ ученію о силлогизмѣ, посредствомъ котораго одніи истины выводятся изъ другихъ, и только послѣ установленія такой теоріи познанія, переходятъ къ области собственно философін, т. е. къ метафизикѣ. Но теорія силлогизма составляетъ необходимую составную часть каждой философской системы, и съ этой точки зрѣнія мы можемъ говорить объ индійской логикѣ⁵⁾.

1) Докладъ, читанный въ засѣданіи Восточнаго Отдѣленія 25 Октября 1901 г.

2) J. S. Mill. A system of Logic, изд. 1872, I, стр. 11.

3) Ibid. I, стр. 5.

4) Ibid. I, стр. 5, 8 passim.

5) Въ новѣйшее время принято излагать логику въ связи съ теоріей познанія и включать въ нее съ одной стороны психологію мышленія, съ другой объясненіе познанія интуитивнаго. Но еще Кантъ различалъ эти области и съ этой точки зрѣнія утверждалъ, что логика со времени Аристотеля не сдѣлала ни шагу впередъ, ни шагу назадъ. См. W und t, Erkenntnislehre, предисловіе ко второму изданію.

Какъ и въ другія науки въ Индія логика развилась на почвѣ религіозной, на древней, ведической, жертвенной религіи индійцевъ и связанномъ съ ней культѣ. Жертвенный культъ индійцевъ былъ въ высшей степени сложенъ и разработанъ до мельчайшихъ подробностей. Установленіе жертвенныхъ правилъ естественно приводило жрецовъ къ научному мышленію: они должны были имѣть свѣдѣнія по астрономіи, медицинѣ, музыкѣ, математикѣ и философіи. Астрономія напр. началась съ того, что для періодическихъ жертвоприношеній назначалось опредѣленное время, которое узнавалось по движенію небесныхъ свѣтилъ. Изученіе астрономіи привело жрецовъ къ изученію математики: тутъ они явились изобрѣтателями десятичной системы числовыхъ изображеній, которая, черезъ арабовъ, перешла въ Европу и сдѣлалась достояніемъ всего цивилизованнаго міра. Медицина началась изученіемъ свойствъ растенія «сома», изъ котораго приготавлился опьяняющій напитокъ, игравшій большую роль при жертвоприношеніяхъ¹⁾. Изъ священныхъ напѣвовъ, исполнявшихся по извѣстнымъ правиламъ, вышла теорія музыки. Жертвенный культъ также далъ поводъ къ изслѣдованію мыслительныхъ процессовъ. Именно, во время большихъ жертвоприношеній, продолжавшихся часто цѣлые мѣсяцы и даже годы, въ перерывахъ происходили всегда разнаго рода диспуты. Жрецъ, руководившій жертвоприношеніемъ, задавалъ другимъ жрецамъ вопросы, связанные съ толкованіемъ священныхъ текстовъ, и руководилъ словопрениемъ. Съ теченіемъ времени изъ этихъ разсужденій образовались особые трактаты, излагавшіе способъ толкованія священныхъ текстовъ. Въ нихъ, въ извѣстной постепенности, излагаются интерпретаціонныя правила, такъ называемая *puṣya*. Слово *puṣya*, которое обыкновенно переводится словомъ логика, собственно значить методъ, а въ примѣненіи къ ритуалу — извѣстный принципъ толкованія текста: напр. въ ритуалѣ извѣстенъ методъ «журапатоковъ»²⁾, который значить ни болѣе, ни менѣе, что, если въ текстѣ стоятъ множественное число, то разумѣется при этомъ число «три». Именно, при такъ называемомъ *aśvamedha*, «конскомъ» жертвоприношеніи, продолжавшемся цѣлый годъ, весною должно быть принесено въ жертву нѣкоторое количество куропатокъ: но на ряду съ этимъ существовало правило, запрещавшее убивать живыя существа, предписывавшее, во всякомъ случаѣ, убивать

1) Уже въ ведическую эпоху индійской культуры мы находимъ зачатки патологии и раздѣленія больных на основаніи недостатка одного изъ трехъ основныхъ соковъ — *humors* — къ которымъ впоследствии были присоединены и четвертый (кровь — сангвиники). Патология эта, благодаря буддизму, распространилась на весь азіатскій материкъ, гдѣ господствуетъ и по нынѣ. Въ Европу она проникла черезъ грековъ и господствовала тутъ до начала прошлаго вѣка.

2) Ср. *Mīmāṃsādharmaśāstra*, II, 1, 38.

какъ можно менѣе; между обоими правилами, такимъ образомъ, было противорѣчіе, для примиренія котораго было постановлено: что не слѣдуетъ убивать больше трехъ куропатокъ—я принципъ, по которому множественное число приравнивается числу «три», носитъ названіе «метода куропатокъ». Если шла рѣчь о двухъ предметахъ или явленіяхъ неразрывно между собою связанныхъ, то говорилось, что между ними существуетъ связь по принципу «дыма и огня». Впослѣдствіе изъ этого метода «дыма и огня» развилось все ученіе объ индійскомъ силлогизмѣ. Дымъ есть признакъ огня, иначе, такъ называемое логическое основаніе, посредствомъ котораго мы заключаемъ о присутствіи огня.

Съ теченіемъ времени, изъ собранія этихъ принциповъ или методовъ, образовались двѣ философскія системы: одна, *mīmāṃsā*, сохранила тѣсную связь съ священнымъ текстомъ и ритуаломъ, — другая, собственно *pyāu*, имѣла лишь косвенное отношеніе къ нимъ и стремилась дать полную систему приемовъ мышленія и діалектики. Родоначальникомъ этой послѣдней системы считается святой отшельникъ Готама, носящій то же имя, что и Будда; одно время нѣкоторые ученые полагали, что это одно и то же лицо. Ему приписывается собраніе краткихъ правилъ или афоризмовъ, въ которыхъ, въ удобной для запоминанія формѣ, изложенъ компендіумъ діалектическихъ приемовъ. Правила эти раздѣлены на пять главъ, а каждая глава на два дневныхъ урока. Самый философскій матеріалъ расположенъ очень оригинально. За *fundamentum divisionis* принято не содержаніе ученія, а діалектическій приемъ. Такихъ приемовъ насчитывается 16, и за твердое ихъ знаніе обѣщается спасеніе души. Первымъ такимъ приемомъ называется «доказательство» или источникъ истиннаго знанія. Таковыхъ насчитываютъ четыре — воспріятіе, силлогизмъ, аналогія и достовѣрное свидѣтельство. Тутъ, подъ видомъ діалектическаго приема, излагается собственно теорія познанія. Затѣмъ идетъ рѣчь объ «объектѣ знанія». Тутъ трактуется собственно вся философія и отчасти физика: вопросы о душѣ, духѣ, матеріи, вѣчной жизни, спасенія и т. п. Затѣмъ идетъ рѣчь о «сомнѣніи», какъ діалектическомъ приемѣ, и перечисляются его виды. Далѣе излагаются *reductio ad absurdum* и *regressus ad infinitum*, приемы употреблявшіеся у греческими софистами. Далѣе идетъ рѣчь о приемѣ, такъ называемого, необходимаго предположенія, заключающагося въ томъ, что діалектикъ не говоритъ прямо свою мысль, а то изъ чего она необходимо вытекаетъ, напр.: жирный Девадатта днемъ ничего не ѣстъ — слѣдовательно онъ ѣстъ ночью и т. д.

Ученіе о силлогизмѣ въ этой системѣ разсматривается въ трехъ мѣстахъ: сначала, какъ особый видъ доказательствъ; затѣмъ, какъ отдѣльный

пріємъ, разсматриваются члены или посылки силлогизма, и наконецъ отдѣльно разсматриваются логическія ошибки и неправильные силлогизмы.

Въ такомъ простѣйшемъ, несистематическомъ видѣ, логика существовала въ Индіи, по всей вѣроятности, уже въ IV в. до Р. Х. Затѣмъ въ теченіе почти VII столѣтіи, до III в. послѣ Р. Х. намъ о судьбахъ ея ничего не извѣстно. Замѣчательно, что то же можно сказать почти про всѣ другія отрасли индійской литературы: начало ихъ мы относимъ за нѣсколько вѣковъ до Р. Х., а продолженіе встрѣчаемъ только съ III в. послѣ Р. Х. Такъ было и съ логикой. Въ III в. послѣ Р. Х. мы ее встрѣчаемъ вновь уже въ рукахъ буддистовъ, какъ критическую теорію познанія. Объясняется это обстоятельство такимъ образомъ. Отъ II в. до Р. Х. до IV в. послѣ Р. Х. большая часть Индіи находилась подъ властію иноземныхъ правителей, грековъ, парянъ, скіаовъ, гунновъ и т. д. За весь этотъ періодъ не было ни одного могущественнаго индійскаго національнаго правителя. Замѣчательно, что время это совпало съ расцвѣтомъ буддизма и упадкомъ древняго брахманскаго жертвеннаго культа и вообще брахманской образованности, связанной съ культомъ поэзіи, науки, астрономіи, медицины и философіи.

Буддизмъ былъ въ это время религіей народныхъ массъ, онъ обращался къ простымъ людямъ на общепонятномъ народномъ языкѣ. Ни искусственная поэзія, ни наука не составляли сильной стороны буддизма въ это время. Но къ концу означенной эпохи онъ сталъ постепенно терять подъ собою почву. Могущественная династія Гупта, объединившая подъ своею властію большую часть Индіи, покровительствовала брахманизму. При дворѣ ея стали процвѣтать брахманскій культъ, искусственная поэзія и науки. Подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ видоизмѣнился и самъ буддизмъ. Въ это время онъ уже пересталъ быть простой общиною нищенствующихъ монаховъ, проповѣдовавшихъ, что весь міръ состоитъ изъ страданій. Онъ начинаетъ поставять изъ своей среды замѣчательныхъ ученыхъ, которые стараются бороться съ брахманизмомъ, пользуясь оружіемъ послѣдняго, т. е. діалектикой и логикой¹⁾.

Первымъ, примѣнившимъ логику къ буддійскому ученію, былъ знаменитый Нагѣрджуна, основатель Махаяны. Древній буддизмъ проповѣдывалъ, что въ мірѣ есть страданіе, все измѣняется и умираетъ, ничего нѣтъ вѣчнаго и абсолютнаго — ни души, ни божества. Нагѣрджуна старался дать этимъ взглядамъ научное основаніе. Онъ построилъ буддійскую теорію познанія на изслѣдованіи обоихъ возможныхъ источниковъ правильнаго по-

1) См. Bhandarkar. A peep into the Early History of India. Bombay. 1900.

знанія—чуттєвеномъ воспріятіи п умозаключеніи. Анализъ познавательной способности привелъ Нāgārdжуна¹⁾ къ отрицанію реальности, какъ ви́шнього міра, о которомъ мы ничего не знаемъ— не знаемъ даже существуетъ ли онъ— такъ п нашего сознанія. Такимъ образомъ весь міръ для него состоялъ изъ небытія, изъ абсолютной пустоты²⁾. Изъ послѣдователей Нāgārdжуны особенно знамениты Васубандху п Дигнāга. Они основали школу такъ называемыхъ Йогāчāровъ, которые признавали реальность ви́шняго міра, на ряду съ условностію сознанія.

Собственно творцомъ индійской логики считается Дигнāга. Онъ отдѣлпль теорію познанія п логику отъ метафизики п совершенно переработалъ ученіе о воспріятіи п силлогизмѣ. Сочиненія Дигнāги были переведены на китайскій языкъ знаменитымъ паломникомъ Сюанъ-Цзаномъ въ VII в. по Р. Х. Тогда же они были переведены п на японскій языкъ п такимъ образомъ распространились по всему буддійскому міру, гдѣ п въ настоящее время изучаются безъ значительныхъ измѣненій.

Реформа, произведенная Дигнāгой³⁾, касалась главнымъ образомъ слѣдующихъ сторонъ. Во-первыхъ онъ придавъ логикѣ стройную систему, отдѣливъ ее отъ діалектики п метафизики. Во-вторыхъ онъ создалъ особую теорію чувственнаго воспріятія, основанную на строгомъ разграниченіи впечатлѣній, производимыхъ ви́шнимъ міромъ, отъ субъективныхъ фактовъ сознанія. Въ-третьихъ онъ ввелъ ученіе о трехъ видахъ умозаключенія, п въ-четвертыхъ установилъ особую классификацію логическихъ ошибокъ.

Ученіе Дигнāги подверглось жестокой критикѣ со стороны брахмана Удъботакāра, на котораго въ свою очередь нападалъ буддистъ Дхармакїрти. Послѣдній жилъ въ VII в. по Р. Х. п одно изъ сочиненій его дошло до насъ въ оригиналѣ. Наконецъ въ X в. знаменитый философъ Удаяна окончательно установилъ брахманскій взглядъ п навсегда покончилъ съ буддизмомъ⁴⁾.

1) О роли, которую Нāgārdжуна игралъ въ исторіи буддійской философіи можно составить себѣ понятіе по соч. *Mādhvamikāvṛtti*, Calcutta. 1896. Пониманіе этого сочиненія затрудняется крайнею небрежностію изданія.

2) Нāgārdжуна вообще впервые далъ критическое основаніе философіи сверхчуттєвеннаго,—она привела его къ идеѣ абсолютной пустоты. Онъ основалъ школы, такъ называемыхъ Мādhvamиковъ, которые п въ настоящее время господствуютъ въ Тибетѣ. Замѣтимъ, что идея абсолютной пустоты—мрачной буддійской нирваны—была необыкновенно близка къ идеѣ абсолютной полноты, къ которой вскорѣ,—п по всей вѣроятности благодаря косвенному вліянію буддизма,—пришелъ п брахманизмъ.

3) См. S. Sugiura *Hindu Logic as preserved in China and Japan*. Philadelphia 1900, стр. 42 п сл.

4) См. разборъ хронологическихъ вопросовъ у M. R. Bodas въ его превосходномъ введеніи къ изданію *Tarka-saṃgraha*. Bombay Sanscrit Series. 1897.

Чтобы дать понятіе объ индійскомъ силлогизмѣ, прибѣгнемъ къ сравненію его съ силлогизмомъ Аристотеля. Типичнымъ примѣромъ аристотелевскаго силлогизма приводится силлогизмъ о смертности Сократа: всѣ люди смертны, Сократъ человѣкъ, Сократъ смертенъ. Обычнымъ примѣромъ силлогизма у индійцевъ приводится заключеніе о присутствіи огня вдали на горѣ, на основаніи видимаго дыма: на горѣ есть дымъ, слѣдовательно долженъ быть и огонь. Уже самый выборъ этихъ примѣровъ довольно характеренъ: въ силлогизмѣ о смертности Сократа частный случай выводится изъ общаго: — Сократъ смертенъ, потому что всѣ люди смертны, — это чисто формальный процессъ мышленія. Для индійца же силлогизмъ имѣетъ не только формальное, но и матеріальное значеніе, — оно есть средство познанія того, чего нельзя познать органомъ чувствъ: въ силлогизмѣ о дымѣ и огнѣ заключеніе даетъ намъ то, чего мы не видимъ; мы видимъ только дымъ, а заключаемъ о присутствіи невидимаго огня.

Въ силлогизмѣ Аристотеля имѣются три термина: двѣ посылки и заключеніе, — четыре формы съ соотвѣствующими фигурами и, такъ называемая, индукція. Посмотримъ, что соотвѣствуетъ всему этому у индійцевъ. Въ составъ умозаключенія у индійцевъ, также какъ и у Аристотеля, входятъ три понятія, изъ которыхъ одно служитъ связующимъ элементомъ между двумя другими; но особаго названія для нихъ, подобно греческому *ὄρος* или латинскому *terminus*, у индійцевъ нѣтъ. Малый терминъ называется подлежащимъ, а также мѣстомъ, вещью, о которой идетъ рѣчь¹⁾; большой терминъ называется сказуемымъ, доказуемымъ, тѣмъ что требуется доказать²⁾; средний терминъ носитъ названіе доказующаго, доказательства, причины или признака³⁾. Заключеніе есть такимъ образомъ сужденіе, въ которомъ есть подлежащее и сказуемое: подлежащее — малый терминъ, сказуемое — большой терминъ. Средний терминъ есть причина, позволяющая соединить въ одномъ сужденіи извѣстное подлежащее и извѣстное сказуемое, и потому называется признакомъ, причиной или доказательствомъ. Сообразно съ этимъ умозаключеніе опредѣляется, какъ ближайшая причина всякаго сужденія. Напримѣръ, если мы пропозносимъ сужденія, — «Сократъ смертенъ», — или — «на горѣ есть огонь», — то причиной такихъ сужденій являются заключенія: «потому что Сократъ человѣкъ», — «потому что на

1) Anuvāda, pakṣa, anumeṣa.

2) Vidhi, sādhyā, также anumeṣa. Собственно anumeṣa означаетъ сложное понятіе, соединеніе малаго термина съ большимъ. Въ вышеприведенномъ примѣрѣ anumeṣa есть гора съ находящимся на ней огнемъ. Отъ того слово anumeṣa иногда соотвѣствуетъ нашему малому, иногда нашему большому термину.

3) Sādhana, betu, liṅga.

горѣ есть дымъ». Характерно названіе средняго термина «признакомъ»; — это такъ называемая «nota» средневѣковыхъ схоластиковъ. И въ наше время, независимо отъ опредѣленія силлогизма, какъ полной формы дедуктивнаго мышленія, логики говорятъ объ аксіомѣ силлогизма, заключающей въ извѣстномъ принципѣ — *nota notae est nota rei ipsius*. Эта аксіома¹⁾ силлогизма и есть индійскій силлогизмъ, въ простѣйшемъ его видѣ. Дымъ есть «nota» огня, слѣдовательно огонь долженъ быть «nota» горы. Въ этой формѣ силлогизмъ состоитъ изъ одной посылки и заключенія.

Здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что въ индійской логикѣ совершенно отсутствуетъ ученіе о сужденіяхъ. Сужденіе для нея не существуетъ отдѣльно отъ умозаключенія. Всякое сужденіе есть въ то же время и умозаключеніе. Дѣйствительно, сужденіе состоитъ изъ двухъ понятій, — подлежащаго и сказуемаго, — которыя ставятся въ извѣстную связь; — а если эта связь дѣйствительно нами мыслится, то мыслится она по какой нибудь причинѣ. Эта то подразумеваемая причина и есть ничто иное, какъ логическое основаніе или средній терминъ. Такимъ образомъ во всякомъ сужденіи, если не прямо высказывается, то мыслится нами и средній терминъ, соединяющій подлежащее со сказуемымъ.

Если мы припомнимъ, какъ трудно современнымъ логикамъ провести твердую грань между сужденіемъ и умозаключеніемъ, — причѣмъ послѣднее раздѣляется на непосредственное и посредственное, а посредственное имѣетъ или одну посылку, или двѣ, — если мы это припомнимъ, то не можемъ удержаться отъ мысли, что индійцы вѣрнѣе поняли сущность мыслительнаго процесса. Онъ заключается лишь только въ ассоціаціи представленій: дѣятельность сознанія заключается только въ приведеніи мгновенныхъ впечатлѣній въ извѣстную схему, путемъ ассоціацій: ассоціація есть внутреннее умозаключеніе. Что же касается до выраженія этого умозаключенія въ словахъ, то въ большинствѣ случаевъ достаточно двухъ посылокъ, но они вовсе не обязательны. Возможенъ и пятичленный силлогизмъ; а древнѣйшій у индійцевъ заключалъ въ себѣ цѣлыхъ десять посылокъ. Для теоріи познанія же имѣетъ значеніе только внутреннее умозаключеніе.

То обстоятельство, что Аристотель упустилъ это изъ виду, легко объясняется его метафизическими воззрѣніями. Міръ идей существовалъ для него, какъ и для Платона, отдѣльно отъ міра явленій; поэтому процессъ мысли заключался въ подведеніи частнаго явленія подъ общую идею — или въ заключеніи отъ общаго къ частному. Если исходить изъ того положенія,

1) Mill, Logic I, стр. 206: whatever has any mark, has that which it is a mark of. «Mark», «попа» напоминаютъ индійское названіе средняго термина: *liṅga* — «признакъ».

что міръ идей есть субъективный міръ нашего сознания, то нѣтъ другого мыслительнаго процесса, кромѣ ассоціаціи представлений, т. е. внутреннихъ умозаключеній или сужденій.

Это мы видимъ и у Канта. Въ «Критикѣ чистаго разума» не отводится никакой роли умозаключенію въ его дискурсивной формѣ, а говорится лишь о сужденіи, т. е. внутреннемъ умозаключеніи¹⁾.

1) Не претендуя здѣсь на рѣшеніе вопроса о сущности сужденія, отличіи его отъ понятія съ одной стороны и умозаключенія съ другой, и вполнѣ предоставляя его разбору спеціалистовъ, мы однако не можемъ не обратить вниманія на разногласіе между ними и на то, что индійскій взглядъ можетъ быть оправдываемъ на ряду съ другими, а отчасти находить въ нихъ косвенное подтвержденіе. Бэнъ и Д. С. Милль говорятъ только о предложеніяхъ, а не о сужденіяхъ; они сначала трактуютъ о внѣшней формѣ сужденія, потомъ уже о его содержаніи, какъ о чемъ то зависящемъ отъ этой внѣшней формы. Бэнъ (*Logic*, I, стр. 80) утверждаетъ даже, что терминъ «сужденіе» не можетъ обнимать процессовъ наблюденія, классификаціи, дедукціи и индукціи, тогда какъ все это обнимается терминомъ «предложеніе». Сообразно этому и умозаключеніе является выводомъ одного новаго предложенія на основаніи нѣсколькихъ предложеній, признаваемыхъ истинными. Такой взглядъ вполнѣ соответствуетъ индійскому взгляду на силлогизмъ или умозаключеніе «для другихъ». Отъ него индійцы отличаютъ внутреннее умозаключеніе, такъ называемое умозаключеніе «для себя» — мыслительный процессъ, благодаря которому мы мыслимъ одно понятіе на основаніи другихъ и можемъ познавать то, что не воспринимается непосредственно чувствами. Это внутреннее умозаключеніе есть ни что иное какъ сужденіе. Для индійскихъ философовъ въ нашемъ познаніи имѣютъ значеніе прежде всего воспріятія. Рядомъ съ воспріятіями, по мнѣнію нѣкоторыхъ по крайней мѣрѣ индійскихъ школъ, необходимо участвуютъ, въ образованіи нашихъ понятій, чистыя, апіорныя понятія. Затѣмъ понятія могутъ ассоціироваться, мы можемъ на основаніи одного мыслить другое, и наконецъ, мы можемъ этотъ процессъ сообщать другимъ въ словахъ, т. е. можемъ доказывать свою мысль. Только эти три стадіи имѣютъ значеніе для нашего познанія. Внѣшняя форма сужденій — предложеніе — также разсматривается индійцами, но не въ философіи, и не въ логикѣ, а въ риторикѣ. Милль полагаетъ, наоборотъ, что только о предложеніяхъ и ихъ значеніи и можно трактовать въ логикѣ, сущность же мыслительнаго процесса составляетъ одну изъ самыхъ сложныхъ метафизическихъ проблемъ. (*Logic*, I, стр. 97). Такой взглядъ сложился у него подъ вліяніемъ неудовлетворительности тѣхъ опредѣленій сужденія, которая были сдѣланы до него. Всѣ прежнія опредѣленія сводились къ слѣдующему: сужденіемъ называется такая мысль, въ которой два понятія вступаютъ во взаимную связь; — это опредѣленіе повторяется многими и теперь. Оно очевидно болѣе подходитъ къ предложенію, нежели къ сужденію. Милль и Вундтъ одинаково на это указываютъ, — но Милль на основаніи этого замѣняетъ теорію сужденій теоріей предложенія и утверждаетъ, что всѣ его предшественники только думаютъ, что говорятъ о сужденіи, въ дѣйствительности же говорили о предложеніяхъ (*Logic*, I, стр. 197). Вундтъ же (*Erk.* I, стр. 156) опредѣляетъ сужденіе, какъ расчлененіе готоваго сложнаго понятія — и въ этомъ отношеніи сходится съ индійскимъ взглядомъ. Въ умозаключеніи «для себя» выводъ (*apheueum*) есть сложное понятіе, но не предложеніе. Изъ опредѣленія Вундта прямо вытекаетъ тотъ выводъ, что умозаключеніе имѣетъ дѣло не съ предложеніями, а съ сложными понятіями, такъ какъ совершенно было бы непонятно, почему мышленіе, оперируя надъ сложными понятіями и мысля одно изъ нихъ въ связи съ другимъ, должно предварительно расчленить ихъ, обработать въ сужденія — (предложенія) — и затѣмъ, изъ сочетанія предложеній, дѣлать выводъ. Между тѣмъ, Вундтъ опредѣляетъ умозаключеніе, какъ развитіе процесса сужденія, поскольку оно состоитъ изъ самостоятельныхъ сужденій, связанныхъ общими понятіями. (*Erk.* I, стр. 304). Выходитъ напр., что для того, чтобы мыслить сложное понятіе — смерт-

Собственно силлогизмъ, съ большимъ числомъ посылокъ, есть не приемъ мышленія, а приемъ доказательства. Эта мысль у индійцевъ выражена такъ: они говорятъ, силлогизмъ можетъ быть двухъ родовъ: для себя и для другихъ. Силлогизмъ «для себя» есть приемъ мышленія, силлогизмъ «для другихъ» есть полное выраженіе того же самаго въ словахъ. Первое, мы видѣли, соответствуетъ тому, что принято называть аксіомой силлогизма; — второе почти буквально соответствуетъ опредѣленію силлогизма, какъ мы его встрѣчаемъ, напримѣръ у Бэна¹⁾, — полное выраженіе приема дедуктивнаго мышленія. Количество посылокъ въ такомъ силлогизмѣ у индійцевъ не двѣ, а цѣлыхъ пять:

Первая носитъ названіе — «утвержденіе», — или то, что требуется доказать: на горѣ есть огонь.

Вторая — «причина» или «логическое основаніе»: — потому что на горѣ виденъ дымъ.

Третья — «примѣръ»: — подобно тому, какъ въ домашнемъ очагѣ дымъ неразлученъ съ огнемъ. Рядомъ съ примѣромъ и какъ часть той же посылки индійцы ставятъ припоминаніе общаго правила: нѣтъ дыма безъ огня.

Четвертая посылка есть «примѣненіе общаго правила къ частному случаю»: такимъ образомъ на горѣ мы видимъ тотъ самый дымъ, который не бываетъ безъ огня.

Пятая — «заключеніе»: на горѣ есть огонь.

Всматриваясь ближе въ эти пять посылокъ, мы увидимъ, что первая изъ нихъ есть повтореніе послѣдней, а вторая повтореніе четвертой.

Поэтому въ самой Индіи нѣкоторыя философскія школы, напр. буддисты, а послѣ нихъ и веданта, отрицали, что силлогизмъ состоитъ изъ пяти членовъ, и признавали въ немъ только три члена, — при чемъ безразлично или три первые или три послѣдніе. Дѣйствительно, и въ трехъ первыхъ, отдѣльно

ность Сократа — на основаніи сложнаго понятія — смертности другихъ людей — нужно сначала расчленивъ ихъ, составить три предложенія, и только лишь тогда можно дойти до заключенія — Сократъ смертенъ. Все наше мышленіе, съ психологической стороны, состоитъ изъ ассоціаціи представленій и, съ строго-логической стороны, оно есть ничто иное, какъ ассоціація понятій, — процессъ посредствомъ котораго мы все разнообразіе нашихъ понятій подводимъ подъ категоріи, данныя нашему уму а priori. Поэтому сужденіе, какъ процессъ мышленія, есть или мысль объ одномъ понятіи на основаніи другого, или, какъ напр. при причинной связи — объ одномъ явленіи на основаніи другого. Наоборотъ, въ предложеніи два понятія дѣйствительно вступаютъ во взаимно-утвердительную, или взаимно-отрицательную связь, и сдѣлать про предложеніе нельзя даже сказать, что оно есть вышшій шагъ сужденія. Отлагая до другого случая болѣе подробное выясненіе отношеній индійскаго «внутренняго умозаключенія» и «сужденія», мы здѣсь сочли необходимымъ лишь указать на то, что индійскій взглядъ заслуживаетъ вниманія на ряду съ современными и аристотелевыми.

1) Bain: Logic, I, стр. 133.

взятыхъ, и въ трехъ послѣднихъ, мы имѣемъ три члена аристотелевскаго силлогизма: при чемъ въ трехъ первыхъ мышленіе идетъ прогрессивно, а въ трехъ послѣднихъ — регрессивно. Однако представители философской школы пуѣа настаивали на томъ, что силлогизмъ изъ пяти членовъ представляетъ собою настоящий ходъ мыслительнаго процесса. Передъ тѣмъ, чтобы сдѣлать заключеніе, мы должны пожелать его сдѣлать: волевой элементъ въ силлогизмѣ такъ же необходимъ, какъ въ чувственномъ воспріятіи — ни воспріятіе, ни заключеніе не могутъ сами, какъ бы насильно, намъ навязаться; — въ этомъ отличіе первой части отъ послѣдней. Во-вторыхъ, вслѣдъ за желаніемъ сдѣлать заключеніе, уму представляется его возможная причина:—это второй членъ;—дальѣ, возможная причина представляется уму, потому что ему извѣстны аналогичные частные случаи; потомъ умъ объединяетъ частные случаи въ общее правило, затѣмъ примѣняетъ правило къ данному случаю и дѣлаетъ заключеніе. Въ первыхъ трехъ членахъ мышленіе идетъ, такъ сказать, прогрессивно, — во вторыхъ трехъ — регрессивно. Сравнивая эти члены индійскаго силлогизма съ посылками Аристотеля, мы видимъ, что, независимо отъ большой и малой посылки, индійскій силлогизмъ требуетъ передъ заключеніемъ еще одну посылку, представляющую комбинацію ихъ обихъ: «нѣтъ дыма безъ огня» — третій членъ; «на горѣ есть дымъ» — второй членъ; а четвертый членъ состоитъ изъ комбинаціи ихъ: «на горѣ тотъ самый дымъ, который не бываетъ безъ огня». Этой комбинированной посылкѣ ¹⁾ въ системѣ пуѣа придается большое значеніе, какъ посылкѣ непосредственно ведущей къ заключенію.

Дальѣ слѣдуетъ замѣтить, что заключеніе въ индійскомъ силлогизмѣ производится не отъ общаго къ частному, а отъ частнаго къ частному. Послѣ второго члена, — указанія возможной причины, слѣдуетъ указаніе на аналогичный случай, и только потомъ, въ качествѣ вспомогательной операціи, припоминается общее правило о необходимой связи между среднимъ терминомъ и большимъ: на горѣ дымъ долженъ быть вмѣстѣ съ огнемъ, потому что на очагѣ онъ таковъ; затѣмъ мы припоминаемъ, что и всегда дыма нѣтъ безъ огня, хотя собственно мы этого не знаемъ, потому что не знаемъ всѣхъ случаевъ огня и дыма. Если мы припомнимъ, что Милль ²⁾ и его школа, разбирая силлогизмъ Аристотеля, находили, что въ немъ анализъ мыслительнаго процесса сдѣланъ неправильно, такъ какъ мышленіе не идетъ отъ общаго къ частному, ибо общаго мы знать не можемъ; а совершается въ дѣйствительности отъ частнаго къ частному, — то должны

1) Она носитъ техническое названіе *pakzadharmatā*.

2) *Logic I*, стр. 215.

будемъ признать, что индѣйцы сѣумѣли избѣжать этой ошибки. Напримѣръ: Сократъ смертенъ, не потому что всѣ смертны, — смертны ли всѣ, или нѣтъ, мы не знаемъ, — а знаемъ только, что тотъ, другой, третій умирають, и потому заключаемъ, — что смертенъ и Сократъ. Общая посылка, по Миллю, имѣетъ только интерпретаціонное значеніе ¹⁾, какъ правило удобное для запоминанія. Все это мы находимъ у индѣйскихъ логиковъ, отчасти почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, что и у Милля. — Фактъ совпаденія въ нѣкоторыхъ пунктахъ индѣйской теоріи силлогизма со схоластической и съ современной, и при томъ тамъ, гдѣ теорія Аристотеля съ ними расходится, имѣетъ большое значеніе. Если это совпаденіе несомнѣнно случайно, т. е. не указываетъ ни на генетическую, ни на какую иную связь, и естественно вытекаетъ изъ однородности матеріала подлежаващаго изслѣдованію, то и совпаденіямъ между логикой Аристотеля и индѣйской нельзя придавать особаго значенія; сами по себѣ совпаденія эти ничего не доказываютъ для рѣшенія вопроса, кто у кого заимствовалъ: греки ли у индѣйцевъ, или индѣйцы у грековъ.

Переходимъ къ разсмотрѣнію формъ и видовъ силлогизма. Аристотель различаетъ четыре фигуры, на основаніи мѣста занимаемаго среднимъ терминомъ, и много разновидностей, смотря потому, состоятъ ли посылки изъ сужденій утвердительныхъ или отрицательныхъ, частныхъ или общихъ. Ничего подобнаго у индѣйцевъ нѣтъ. Въ составъ силлогизма у нихъ входятъ только общія сужденія, и средній терминъ занимаетъ въ нихъ всегда одно и тоже мѣсто. И это намъ станетъ понятно если мы вспомнимъ, что въ индѣйской логикѣ силлогизмъ играетъ совсѣмъ не ту роль, что въ греческомъ. Дѣйствительно, фигуры силлогизма имѣютъ значеніе только для изслѣдованія формальной стороны мышленія; для познанія истины онѣ значенія не имѣютъ и могутъ быть, путемъ анализа, сведены всѣ къ одной аристотелевой первой фигурѣ. А для главной цѣли индѣйскаго силлогизма, — познанія невидимаго, — аристотелевы фигуры ничего не даютъ; напротивъ, большое значеніе имѣетъ то обстоятельство, входятъ-ли въ составъ посылокъ сужденія утвердительныя или отрицательныя. Отрицательныя посылки ведутъ къ отрицательному заключенію: а отрицательное заключеніе есть познаніе небытія. Самое давнее дѣленіе силлогизма у индѣйцевъ есть раздѣленіе на силлогизмъ сходства и различія. Какъ мы уже выше сказали, заключеніе у нихъ идетъ отъ частнаго къ частному: — отъ положительнаго примѣра силлогизмъ сходства заключаетъ къ возможности аналогичнаго случая, — отъ отрицательнаго примѣра силлогизмъ различія ведетъ къ заключенію о невозможности, или небытіи чего-либо.

1) Ibid. стр. 221.

Другое дѣленіе силлогизма, принятое школой пуѣа индійскихъ логиковъ, касается также не формальной его стороны, а содержанія. Онъ раздѣляется на три вида: заключеніе отъ причины къ слѣдствію, отъ слѣдствія къ причинѣ, и отъ общаго къ частному: примѣромъ перваго обыкновенно приводятъ заключеніе отъ появленія облаковъ къ вѣроятности дождя. Примѣромъ втораго служить помѣщенный выше силлогизмъ о дымѣ и огнѣ. Третій видъ употребляется, напримѣръ, для доказательства существованія души: душа невидима, но существуетъ, потому что имѣетъ качество разумности; — разъ есть качество, должна быть и субстанція, къ которой это качество относится, — а потому должна существовать душа, какъ субстанція¹⁾. Есть еще много другихъ подраздѣленій силлогизма, при чемъ *fundamentum divisionis* состоятъ въ діалектическихъ тонкостяхъ до того неуловимыхъ, что одно пониманіе ихъ сопряжено для европейскаго ума съ непреодолимыми трудностями. Остановимся лишь нѣсколько на буддійскомъ подраздѣленіи его.

Буддисты различаютъ три вида силлогизма: силлогизмъ тождества, силлогизмъ слѣдствія и силлогизмъ отрицанія. Силлогизмъ тождества²⁾ примѣняется тогда, когда понятіе видовое подводится подъ родовое, напримѣръ: этотъ предметъ есть палма, слѣдовательно онъ есть также и дерево. Какъ мыслительный процессъ это умозаключеніе есть ничто иное, какъ аналитическое сужденіе. Силлогизмъ слѣдствія есть обыкновенно заключеніе отъ слѣдствія къ причинѣ, какъ напр. отъ присутствія дыма къ присутствію огня. И, наконецъ, самый важный для буддиста, силлогизмъ отрицанія есть нѣчто такое, что съ нашей точки зрѣнія вовсе не есть силлогизмъ; тутъ роль средняго термина играетъ фактъ невоспріятія того, что составляетъ большой терминъ:

1) Въ правилахъ Готамы эти три вида названы лишь по имени (*pūrvavat*, *śeṣavat*, *śāntānuvato dṛṣṭam*), безъ объясненій и примѣровъ. *Vātsyāyana*, древнѣйшій комментаторъ Готамы, даетъ двойное объясненіе этого подраздѣленія. *Pūrvavat* есть или заключеніе отъ причины къ слѣдствію или же заключеніе о чемъ нибудь на основаніи предшествовавшаго наблюденія. *Śeṣavat* — заключеніе отъ слѣдствія къ причинѣ, или же заключеніе по способу исключенія, напр. звукъ есть качество потому, что онъ не есть ни субстанція и не движеніе, а все сущее должно быть или субстанціей или качествомъ или движеніемъ. Наконецъ *śāntānuvato dṛṣṭam* есть или заключеніе отъ явленій къ существованію ихъ невидимаго субстрата, — напр. заключеніе о существованіи души на основаніи существованія душевныхъ явленій — или же заключеніе такого рода: солнце движется, потому что мы видѣли его на разныхъ мѣстахъ (хотя движенія и не видимъ). См. *Vātsyāyana* I, 1, 6.

2) *Svalbhāvinipūṇa*; этотъ видъ можно было бы также назвать аналитическимъ умозаключеніемъ, такъ какъ въ немъ средній терминъ есть понятіе, въ которомъ мы мыслимъ большій терминъ, какъ его существенный признакъ, т. е. послѣдній путемъ анализа можетъ быть выведенъ изъ перваго. Онъ соответствуетъ аналитическому сужденію, въ которомъ средній терминъ — подлежащее, а большой — сказуемое. Дѣйствительно, мыслить, что этотъ предметъ есть дерево, потому что онъ есть палма, все равно что мыслить сужденіе: палма есть дерево.

если передо мной нѣтъ извѣстнаго предмета, то я заключаю: эта вещь не существуетъ, потому что я ее не вижу; — чего я не вижу, то не существуетъ (передо мною).

Установленіе этихъ трехъ видовъ приписывается самому Буддѣ ¹⁾, по поводу споровъ его съ представителями философской школы Чарваки. *Sārvāka* — индійскіе эпикурейцы — вѣрили въ реальность нашихъ ощущеній; утверждали, что за міромъ, въ томъ видѣ, какъ онъ намъ представляется, ничего не скрывается; что поэтому никакого познанія міра невидимаго не требуется и нѣтъ: а если этого нѣтъ, — то также ненуженъ и силлогизмъ, какъ средство познанія невидимаго: таковымъ средствомъ является единственно лишь чувственное воспріятіе. На это буддисты возражали, что сражаться противъ силлогизма нельзя иначе, какъ при помощи того же силлогизма; что, отрицая силлогизмъ, Чарваки сами имъ пользуются, и какъ разъ во всѣхъ трехъ его формахъ: говорить, что силлогизмъ не существуетъ, значить примѣнять силлогизмъ отрицанія; заключать отъ словъ чловѣка къ его мнѣніямъ, — безъ чего невозможенъ никакой разговоръ, — значить примѣнять силлогизмъ слѣдствія ²⁾; наконецъ, говорить, что силлогизмъ есть тоже, что и воспріятіе, значить примѣнять силлогизмъ тождества. Самый важный, съ буддійской точки зрѣнія, силлогизмъ отрицанія ведетъ отчасти къ объясненію буддійскаго міросозерцанія.

Чтобы это понять нужно обратиться къ разсмотрѣнію индійскихъ взглядовъ на законъ причинности. Извѣстно, что современная философія считаетъ причинную связь столь же необъяснимой, какъ понятіе времени и пространства, и видитъ въ ней только субъективный способъ представлять себѣ явленія міра. Для индійца трудность усиливалась еще тѣмъ, что онъ, подобно средневѣковымъ реалистамъ, вѣрилъ въ самостоятельное существованіе общихъ понятій: если изъ глины рождается горшокъ, то совершенно непонятно, какъ идея глины можетъ переродиться въ совершенно на нее непохожую идею горшка; — такъ же непонятно, какъ понятіе духа, — если онъ существуетъ, — можетъ рождать міръ матеріальный, совсѣмъ на духъ не похожій. Индійцы предлагаютъ четыре рѣшенія этого вопроса:

Дѣйствіе заранѣе существуетъ въ своей причинѣ, и появленіе его не есть рожденіе, а лишь манифестація: горшокъ существуетъ въ атомахъ глины, по существу между ними нѣтъ различія, это лишь двѣ манифестаціи

1) Ср. *Sarvadarśanasamgraha*. Стр. 8: *ity uktam tathāgataih*. Замѣтимъ однако, что смыслъ этого мѣста совершенно измѣнится если читать *tāthāgataih*.

2) Такъ какъ при разговорѣ мысль, рождающаяся у одного собесѣдника, есть дѣйствіе словъ произносимыхъ другимъ.

одной сущности; — точно также духъ скрываетъ въ себѣ возможность манифестироваться какъ матерія. — Это дуалистическая философія *санкья*, — равно признававшая реальность и духа и матеріи.

Еще дальше чѣмъ санкья идетъ система веданты. Она также исходитъ изъ того, что дѣйствіе заранѣе существуетъ въ причинѣ: манифестацію-же дѣйствія считаетъ за обманъ чувствъ. Такимъ образомъ дѣйствій нѣтъ вовсе, — существуютъ лишь однѣ причины. Напримѣръ, разницы между глиной и горшкомъ нѣтъ никакой: матеріальная причина обоихъ одна и та-же — атомы глины; горшокъ имѣетъ лишь иные качества: красный цвѣтъ, круглую форму и т. п.; если эти качества реальны, то они должны быть вновь созданы изъ ничего; или они не реальны, тогда они существуютъ лишь въ нашемъ воображеніи. Такимъ образомъ, весь внѣшній міръ существуетъ лишь въ нашемъ воображеніи, въ дѣйствительности же существуетъ лишь одинъ, не имѣющій качествъ, вѣчный всеобъемлющій духъ. Пантеизмъ въ Индіи, такъ какъ и у Спинозы, вытекаетъ изъ доктрины совмѣстнаго существованія причины и дѣйствія.

Противоположная доктрина, объ отсутствіи всякой связи между причиной и дѣйствіемъ, проповѣдуется школой пуѣа и буддистами. Дѣйствіе не имѣетъ ничего общаго съ причиной разсуждаетъ пуѣа, — и то, что мы называемъ дѣйствіемъ, есть въ дѣйствительности новое твореніе. Горшокъ есть нѣчто совсѣмъ другое, чѣмъ атомы глины, изъ которой онъ состоитъ: иначе не было бы никакой разницы между горшкомъ и блюдомъ, состоящимъ изъ тѣхъ же атомовъ. Горшокъ не можетъ быть также манифестаціей идеи, скрывавшейся раньше невидимо въ глинѣ, ибо манифестація, — сама будучи дѣйствіемъ, — нуждалась бы въ свою очередь въ манифестаціи, чтобы сдѣлаться видимой; — эта вторая манифестація вызываетъ третью и т. д.: получилось бы, такъ называемый, *regressus ad infinitum*. Остается, слѣдовательно, предположить, что всякое дѣйствіе есть новое рожденіе, — а это прямо приводитъ къ признанію всеобъемлющей воли, управляющей міромъ, единого личнаго бога. Но доктрина о совершенномъ отличіи дѣйствія отъ причины совершенно не объясняла, почему отъ извѣстныхъ причинъ происходятъ извѣстныя, а не иные, послѣдствія: — выходило, что все рождается изъ ничего. Буддисты не побоялись сдѣлать этотъ выводъ и утверждали, что сущность міра есть абсолютная пустота: всѣ явленія рождаются изъ ничего, при этомъ рождаются только на одинъ моментъ, во время котораго воспринимаются, и сейчасъ-же вслѣдъ за тѣмъ исчезаютъ. Такимъ образомъ, по буддійскому ученію, причинъ нѣтъ: есть только дѣйствія. Сторонники веданты утверждаютъ, наоборотъ, что дѣйствія нѣтъ, — есть только однѣ причины. Санкья и пуѣа признаютъ реальность и дѣй-

ствія и причины, — при чемъ первая школа считаетъ ихъ существующими совмѣстно, а вторая утверждаетъ, что дѣйствія вовсе не зависятъ отъ причины.

Самъ основатель буддизма, какъ говоритъ преданіе, въ теченіи шести лѣтъ занимался глубокими философскими размышленіями въ духѣ особой секты самоистязателей (*tārasa*), очень распространенной въ древней Индіи, но затѣмъ безслѣдно исчезнувшей. Но она его не удовлетворяла. Тогда онъ пришелъ къ увѣренности, что все произошло изъ ничего: за чувственнымъ міромъ находится абсолютное небытіе¹⁾. — Путь къ познанію небытія послѣдователи его усматривали въ силлогизмѣ отрицанія. Отрицаніе вообще въ системѣ буддизма имѣетъ громадное значеніе. Значеніе словъ, напримѣръ, опредѣляется буддистами со стороны отрицанія; — мы не знаемъ, что такое горшокъ, и существуетъ ли онъ вообще: но мы знаемъ, что горшокъ не платокъ. Въ каждомъ актѣ познанія безчисленное количество отрицаній, — и ничего больше. Всякое опредѣленіе буддистомъ дѣлается со стороны отрицанія. Посредствомъ силлогизма отрицанія, такимъ образомъ, доказывалось не только, что нѣтъ духа, индивидуальной личной души, времени, пространства и т. п. объектов²⁾, которые и мы считаемъ невосприимлемыми, — но и міръ явленій реаленъ только на ту минуту, въ теченіе которой онъ воспринимается, и тотчасъ перестаетъ быть таковымъ, когда воспріятіе прекратилось.

Разсмотрѣніе видовъ силлогизма слѣдовательно также приводитъ насъ къ заключенію, что онъ не былъ индійцамъ интересенъ самъ по себѣ, какъ схоластическимъ логикамъ, а исключительно только по степени, на сколько имъ можно было пользоваться для объясненія вѣчныхъ вопросовъ бытія³⁾.

1) Въ такой радикальной формѣ нигилизмъ проповѣдуется лишь школой *mādhyaṃika*. Другія буддійскія школы значительно видоизмѣняли его. Такъ ближайшая къ *mādhyaṃika* школа *ioḡācārov* признавала реальность объектовъ, какъ вѣчныхъ *x* — овъ, порождающихъ ощущенія. Ощущенія даютъ намъ лишь фактъ присутствія передъ нами этихъ *x* — овъ. Представленія и понятія получаются благодаря сходству (*sāṃpūra*) между интуитивными (*pratyakṣa*) и апіорными данными ума (*prāpti*). Что міръ не можетъ быть пустотой, *ioḡācārya* доказываютъ исходя изъ того соображенія, что идея небытія, дѣлающая возможными отрицательныя сужденія, создается на почвѣ положительнаго воспріятія того объекта, на которомъ находилась бы отрицаемый объектъ, если бы онъ былъ видимъ. Слѣдовательно безотносительнаго отрицанія быть не можетъ. Теорія познанія по ученію *ioḡācārov* изложена въ сочиненіи *Dharmakīrti, Nyūyabindu*, переводъ котораго готовится нами къ печати.

2) См. напр. опроверженіе положенія школы Вайшешика о самостоятельномъ бытіи общихъ понятій въ *Nyūyabinduṭīkā* стр. 85 и слѣд.

3) Таковъ по нашему мнѣнію смыслъ ученія о причинной связи бытія — или такъ называемыя 12 ниддѣй, которое Будда позналъ согласно преданію въ тотъ моментъ, когда онъ сдѣлался «Вѣдчимъ». Ольденбергъ (*Buddha* 2 изд. стр. 258, слѣд.) полагаетъ, что такое толкованіе ученія о ниддѣвахъ было искусственно создано въ позднѣйшемъ буддизмѣ,

Въ индѣйской логикѣ, точно также какъ и у Аристотеля, нѣтъ ученія объ индукціи, независимо отъ ученія о силлогизмѣ. Въ принципѣ Аристотель признаетъ индукцію (ἐπαγωγή) и считаетъ ее вспомогательнымъ процессомъ дедуктивнаго мышленія, посредствомъ котораго образуется большая посылка. Такое же мѣсто занимаетъ индукція и въ индѣйской логикѣ. Третій членъ индѣйскаго силлогизма есть такъ называемый «примѣръ», рядомъ съ которымъ умъ вспоминаетъ объ общемъ правилѣ; переходъ отъ единичныхъ примѣровъ къ общему правилу и есть то, что называется индукціей. Но одного накопленія примѣровъ, хотя бы и очень обильнаго, недостаточно для установленія общаго правила; — нужна еще увѣренность въ отсутствіи примѣровъ противоположныхъ. Короче, общая посылка должна быть вѣрна и съ положительной и съ отрицательной стороны, при чемъ въ отрицательной посылкѣ подлежащее и сказуемое мѣняютъ мѣсто; напримѣръ: гдѣ есть дымъ, есть огонь, — а гдѣ нѣтъ огня, нѣтъ и дыма; но огонь безъ дыма можетъ существовать, какъ напр. въ раскаленномъ кускѣ желѣза. Но и такой двойной общей посылки недостаточно, чтобы устранить всякое сомнѣніе въ ея правильности; а одного сомнѣнія въ правильности общаго вывода достаточно для того, чтобы уничтожить его значеніе для силлогизма. Необоснованность общей посылки, мы знаемъ, составляетъ самую слабую сторону аристотелевской и схоластической логики, противъ которой вооружался Милль и современная индуктивная школа. Происхожденіе общей посылки приписывается теперь опыту и наблюденію. Индѣйскіе логики прибѣгаютъ тутъ къ очень характерному приему; они говорятъ: подобно тому, какъ при непосредственномъ воспріятіи, мы обязаны результатами нашего познанія только отчасти воспріятію, отчасти же прирожденнымъ идеямъ, сверхъ естественному интуитивному познанію; точно также, и при установленіи общей посылки, мы только отчасти обязаны нашимъ познаніемъ опыту и наблюденію, — отчасти же апіорнымъ идеямъ. Такъ, созерцая горшокъ, мы въ то же время воспринимаемъ не только самый горшокъ, но и идею горшка, которая собственно сама не могла соприкасаться съ глазнымъ

первоначально же оно имѣло скорѣе нравственное значеніе; конечная ниддана — avidyā — «незнаніе» касалось только незнанія четырехъ святыхъ истинъ буддйскаго пути ко спасенію. Отлагая до другого случая подробное разсмотрѣніе этого вопроса, замѣтимъ лишь что ничто не мѣшало придавать ученію о нидданахъ и такое значеніе въ особенности въ популярныхъ «разговорахъ Будды»; отдѣлять же брахманскую māyā отъ буддйской avidyā совершенно невозможно, иначе нѣкоторые члены въ цѣпи ниддана, какъ на это указывалъ еще и Childes, становятся лишними и непонятными. Māyā также имѣетъ значеніе въ нравственномъ ученіи брахмановъ, такъ какъ познаніе ея ведетъ къ спасенію, къ той самой нирванѣ, къ которой ведетъ и буддйскій путь ко спасенію. Дѣло въ томъ, что индйцы не отдѣляли этики отъ философіи такъ, какъ мы это дѣлаемъ.

нервомъ. Также и общая посылка: что нѣтъ дыма безъ огня, тоже не дается намъ исключительно наблюденіемъ, — ибо всѣхъ случаевъ огня и дыма мы не знаемъ, — и есть интуитивная истина, подобная многимъ другимъ.

Переходимъ теперь къ самому интересному вопросу во всемъ этомъ, — къ вопросу о томъ, была ли индійская логика заимствована изъ Греціи, или, наоборотъ, греческая логика заимствованіемъ изъ Индіи.

Когда въ началѣ нынѣшняго столѣтія, вслѣдъ за открытіемъ санскритскаго языка, индійской поэзіи, астрономіи и математики, было открыто существованіе индійской логики, представлявшей черты поразительнаго сходства съ логикой греческой, то обстоятельство это не могло не возбудить любопытства ученыхъ. Къ сожалѣнію пониманіе санскритскихъ сочиненій по логикѣ, и вообще по философіи, вслѣдствіе незнакомства съ ихъ терминологіей, и невозможности почерпнуть таковое изъ словарей, представляло значительныя трудности. Къ тому же индійская филологія въ Европѣ получила совершенно иное направленіе: изслѣдованія по исторіи религій, сравнительной грамматикѣ и сравнительной мнѳологіи, а въ новѣйшее время археологіи, сосредоточивали на себѣ все вниманіе ученыхъ, а философія и логика оставались незатронутыми.

Вопросъ о возможномъ вліяніи греческой философіи на индійскую, или, наоборотъ, вліяніи послѣдней на первую, рѣшался на основаніи апріорныхъ и не научныхъ соображеній. Такъ Ueberweg и Niebuhr выражали мнѣніе о полнѣйшей зависимости индійской философіи отъ греческой просто потому, что не допускали возможности вліянія какихъ-то индійцевъ на греческую образованность. Наоборотъ, санскритистъ Görges, пытавшій къ Индіи инныя чувства, утверждалъ, что греческая философія развилась подъ вліяніемъ индійской, что отчасти подтверждается извѣстіями самихъ грековъ о восточномъ происхожденіи ихъ философін. Изъ плодотворныхъ, основанныхъ на фактахъ, мыслей этой эпохи слѣдуетъ отмѣтить лишь замѣчаніе Colebrooke'a, что индійскій силлогизмъ имѣлъ сначала *пять* членовъ, которые впослѣдствіе были сведены на *три* — и въ такомъ упрощеніи, очень можетъ быть, и сказалось знакомство съ аристотелевымъ трехъ-членнымъ силлогизмомъ.

Въ настоящее время вопросъ о вліяніи греческой философіи на индійскую можетъ считаться рѣшеннымъ въ томъ смыслѣ, что такого вліянія, какъ прямого заимствованія идей и системъ, вовсе не было; индійская философія и логика развились исключительно на индійской почвѣ и представляютъ результатъ самостоятельной работы индійскаго ума.

Начало ихъ кроется въ религіи, въ священныя пѣсния Ведъ и связанномъ съ ними ритуалѣ. Такъ называемая ведическая эпоха, основная

эпоха индійской культуры, задолго предшествовала древнѣйшимъ греческимъ метафизикамъ, и изъ нея, путемъ совершенно логическаго развитія, возникли всѣ стороны индійской образованности, между прочимъ логика и философія.

Столкновеніе индійской и греческой культуры произошло, какъ извѣстно, главнымъ образомъ, какъ послѣдствіе походовъ Александра Македонскаго и основанія затѣмъ греко-бактрійскаго государства.

Вообще индійская культура не была, какъ думали раньше, совершенно замкнута со всѣхъ сторонъ. Послѣ Александра Македонскаго сношенія Индія съ западомъ были очень оживленны. Еще раньше были сношенія съ семитскими народами; отъ нихъ индійцы заимствовали познанія мѣръ и вѣсовъ и алфавита. Астрономія и геометрія существовали въ Индіи до знакомства съ греками; но знакомство это имѣло несомнѣнное вліяніе на индійскую астрономію: послѣдняя совершенно измѣняется подъ вліяніемъ греческой. Распространеніе буддизма на сѣверъ и востокъ показываетъ, что Индія была открыта вліянію и съ этой стороны. Ничто не мѣшало ученіямъ Конфуція и Лао-тцы проникнуть въ Индію, если и буддизмъ проникъ въ эти страны. Почему же мы никакъ не можемъ открыть вліянія ни китайской, ни греческой философіи на индійскую? Очевидно потому, что послѣдняя стояла гораздо выше ихъ. Нужно предположить, что вліяніе на индійскую культуру возможно было лишь въ тѣхъ сферахъ, гдѣ ей было, что заимствовать. А тамъ гдѣ сама она была гораздо выше того, что ей можно было предложить, возможность вліянія исключается сама собой.

Такъ было въ области отвлеченнаго мышленія.

Разсматривая индійскую философію вообще, мы сплошь и рядомъ наталкиваемся на черты поразительнаго сходства не только съ греческой, но и съ современной философіей. Съ греческой философіей соединяетъ индійскую: во-первыхъ атомистическая теорія, которая встрѣчается съ одной стороны у пифагорейцевъ, съ другой въ индійской системѣ Вайшешика; во-вторыхъ — логика и діалектика; въ третьихъ — идеализмъ элейской школы, очень близкій къ идеализму веданты. Но съ другой стороны, мы въ той-же индійской философіи встрѣчаемъ рационализмъ такой-же, какъ и у Декарта: въ системѣ цуауа трактуется о необъяснимости связи между причиною и дѣйствіемъ, единственно возможнымъ объясненіемъ которой является личное вмѣшательство, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, божества: ходъ аргументаціи при этомъ, не только въ общихъ чертахъ, но и въ подробностяхъ, удивительно близокъ къ картезіанскому. Пантеизмъ Спинозы отправлялся отъ той мысли, что явленія тѣлесныя и душевныя суть обнаруженія одной и той же сущности,—что разница между причиною и дѣйствіемъ лишь кажу-

щаяся; какъ разъ тотъ же ходъ мыслей мы встрѣчаемъ въ индійской системѣ веданты. Такъ называемый законъ Юма, о немъслѣмости логической связи между причиною и дѣйствиемъ, былъ очень хорошо извѣстенъ индѣйцамъ. Наконецъ, кантовскій критицизмъ, признававшій условность и субъективность всего нашего познанія, отрицавшій реальность времени, пространства и причинности, мы встрѣчаемъ у буддистовъ школы іогачѣра. Совпаденія эти ничего не доказываютъ, кромѣ развѣ одинаковости ума человѣческаго и неразрѣшимости конечныхъ проблемъ философіи. Изъ этого слѣдуетъ, что и совпаденія между логикой индійской и греческой ничего не доказываютъ: индѣйская логика есть продуктъ совершенно оригинальный, естественно развѣвившійся на индѣйской почвѣ.

Ө. Щербатской.