

9 234
508

М. С. ТРОИЦКИЙ

МАТЕРИАЛИЗМ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

(Тезисы)

I



36-33873

1. В истории восточной философии Индия занимает место, аналогичное тому, которое принадлежит в истории европейской философской мысли древним грекам. Однако, если великое значение греческой философии заключается прежде всего в том, что она является исходным пунктом, колыбелью всего дальнейшего развития западного философского мышления, значение Индии для философии Востока определяется тем, что в течение веков индийская философия являлась ведущим центром, идейным гегемоном философского мышления в ряде стран Востока (Тибет, Монголия, Бирма, а также в известной мере Китай, Япония, Туркестан), что связано с историей распространения буддизма по странам азиатского материка.

2. В настоящее время вряд ли можно отрицать в основном автохтонный характер как греческой, так и древнеиндийской философии. Тем не менее, при всем своем своеобразии оба эти центра мировой философской культуры связаны глубоким внутренним единством, представляя собою, перефразируя известное выражение акад. Н. Я. Марра, единый процесс в мировом масштабе. Это единство находит себе выражение, прежде всего, в некотором сходстве общих социальных условий, создавших возможность раннего расцвета философской мысли как в Греции, так и в Индии. При общем низком уровне производительных сил в античной Греции и в древней Индии основным условием высокого развития философской мысли, а вместе с тем и так наз. духовной культуры вообще в этих двух странах было то обстоятельство, что и там, и здесь, употребляя выражение Маркса, „огромная производительная масса населения служила лишь пассивным пьедесталом“ (предисловие к „18 брюмера Луи Бонапарта“), как бы почвой, беспощадная эксплуата-



2022513373

ция которой обеспечила пышный расцвет культуры в верхушечных слоях эксплуататорских классов (в отношении Индии см. свидетельства Мегасфена, приведенные у Диодора, Страбона и Арриана). Именно это обстоятельство сделало возможным то чрезвычайно раннее развитие интенсивной философской жизни, которое мы наблюдаем в Индии уже в эпоху ранних прозаических Упанишад (X—IX вв. до н. э.). В этом отношении развитие древнегреческой философии представляет аналогичную картину. С другой стороны, индийская философская мысль близка к древнегреческой в целом ряде моментов, относящихся к внутреннему логическому содержанию индийской философии. Из этих моментов две черты индийской философии имеют наибольшее значение: это, во-первых, присущие индийскому мышлению элементы стихийной диалектики (на что указывал еще Энгельс) и, во-вторых, идущая до конца логическая последовательность, с которой индийские мыслители разрабатывают свои исходные философские принципы, — характерная черта, составляющая типичное свойство также и античного мышления.

3. Несмотря на ряд существенных особенностей, которые придают индийской философии по сравнению с древнегреческим и вообще с западноевропейским мышлением особый характер и которые, вместе с тем, в той или иной мере присущи, повидимому, всякой феодальной идеологии (органическая связь с теологией; этический характер индийской философии; ее пессимизм; ее склонность к умозрительной спекуляции, принимающей форму формально-рассудочного резонирования; наконец, что касается логической структуры индийской философии, — господство в ней, употребляя меткое выражение Гегеля, принципа „интеллектуальной субстанциальности“), индийская философия в процессе своего исторического развития повторила все основные линии философского развития Запада (рационализм шести „ортодоксальных“ философских школ; эмпиризм буддийской философии, приведший к субъективному идеализму берклеанского типа; объективный идеализм Веданты; трансцендентальный идеализм позднейших йогачар V—VII вв. н. э.; наконец, различные направления материализма). Фактом глубочайшего философского значения является то обстоятельство, что сходство между индийской и западноевропейской философией обнаруживается не только в отдельных готовых результатах мыслительной работы, но и в самом процессе историче-

ского развития философских идей (борьба между реализмом и номинализмом в Индии в VI—X вв. н. э., эволюция буддийского эмпиризма и т. д.).

4. Говоря об индийском материализме, необходимо иметь в виду, что отдельные элементы материализма, а также некоторые более или менее отчетливо выраженные материалистические тенденции содержатся в целом ряде идеалистических философских систем Индии. Сюда относится, прежде всего, гносеологический материализм таких философских школ, как Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṃsā, Vaiśeṣika, Nyāya, джайнизм, Sarvāstivāda, признающих реальность внешнего объекта, существующего независимо от сознания субъекта, а также элементы онтологического материализма в различных школах индийского реализма (в особенности у джайнов в их учении о материальности души, кармы и нирваны) и в раннем буддизме Vaibhāṣika'ов и Sautrāntika'ов, отрицавших субстанциальность души.

5. Что касается собственно материалистических учений, возникших на почве Индии, то приходится констатировать, что современное состояние наших знаний об индийском материализме не дает возможности воссоздать конкретную историю индийской материалистической философии хотя бы в ее основных этапах. Помимо трудностей общего характера, обусловленных отсутствием марксистской разработки основных проблем индийской гражданской истории, а также тем, что в Индии история философии, как наука, не существует, — основным затрудне-

яется то, что за исключе-
совершенно.
изма порази-
в чем нельзя
ти идеалисти-
змозможно) уни-
зные религии
щего класса.
е упоминания
Упанишад,
Наибольшее
материализму

К Н И Г А И М Е Е Т:

Печати. листов	Выпуск	В перепл. един. соедин. №№ вып.	Таблиц	Карт	Иллюстр.	Служебн. №№	№№ в списке и порядковый	1952 г.
1						8	791	Зак. 828

принадлежит буддийским и джайнистским каноническим текстам (IV—III вв. до н. э.), которые содержат в себе довольно значи-

ция которой обеспечила пышный расцвет культуры в верхушечных слоях эксплуататорских классов (в отношении Индии см. свидетельства Мегасфена, приведенные у Диодора, Страбона и Арриана). Именно это обстоятельство сделало возможным то чрезвычайно раннее развитие интенсивной философской жизни, которое мы наблюдаем в Индии уже в эпоху ранних прозаических Упанишад (X—IX вв. до н. э.). В этом отношении развитие древнегреческой философии представляет аналогичную картину. С другой стороны, индийская философская мысль близка к древнегреческой в целом ряде моментов, относящихся к внутреннему логическому содержанию индийской философии. Из этих моментов две черты индийской философии имеют наибольшее значение: это, во-первых, присущие индийскому мышлению элементы стихийной диалектики (на что указывал еще Энгельс) и, во-вторых, идущая до конца логическая последовательность, с которой индийские мыслители разрабатывают свои исходные философские принципы, — характерная черта, составляющая типичное свойство также и античного мышления.

3. Несмотря на ряд существенных особенностей, которые придают индийской философии по сравнению с древнегреческим и вообще с западноевропейским мышлением особый характер и которые, вместе с тем, в той или иной мере присущи, повидимому, всякой феодальной идеологии (органическая связь с теологией; этический характер индийской философии; ее пессимизм; ее склонность к умозрительной спекуляции, принимающей форму формально-рассудочного резонирования; наконец, что касается логического господства в ней, у типа „интеллектуальной философии в процессе все основные линии лизм шести „ортодоксальной буддийской философии берклеанского типа; дентальный идеализм наконец, различные в чайшего философского что сходство между философией обнаруживает татах мыслительной работы, но и в самом процессе историче-

ского развития философских идей (борьба между реализмом и номинализмом в Индии в VI—X вв. н. э., эволюция буддийского эмпиризма и т. д.).

4. Говоря об индийском материализме, необходимо иметь в виду, что отдельные элементы материализма, а также некоторые более или менее отчетливо выраженные материалистические тенденции содержатся в целом ряде идеалистических философских систем Индии. Сюда относится, прежде всего, гносеологический материализм таких философских школ, как *Sāṅkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā*, *Vaiśeṣika*, *Nyāya*, джайнизм, *Sarvāstivāda*, признающих реальность внешнего объекта, существующего независимо от сознания субъекта, а также элементы онтологического материализма в различных школах индийского реализма (в особенности у джайнов в их учении о материальности души, кармы и нирваны) и в раннем буддизме *Vaibhāṣika*’ов и *Sautrāntika*’ов, отрицавших субстанциальность души.

5. Что касается собственно материалистических учений, возникших на почве Индии, то приходится констатировать, что современное состояние наших знаний об индийском материализме не дает возможности воссоздать конкретную историю индийской материалистической философии хотя бы в ее основных этапах. Помимо трудностей общего характера, обусловленных отсутствием марксистской разработки основных проблем индийской гражданской истории, а также тем, что в Индии история философии, как наука, не существует, — основным затруднением при изучении индийского материализма является то, что подлинные сочинения индийских материалистов, за исключением отдельных фрагментов, до нас не дошли совершенно. В этом отношении судьба индийского материализма поразительно напоминает судьбу сочинений Демокрита, в чем нельзя не усмотреть проявления партийной направленности идеалистической науки, стремящейся замолчать и (если возможно) уничтожить все проявления материализма, враждебные религии и идеалистическому мировоззрению господствующего класса.

Древнейшими источниками, содержащими в себе упоминания об индийских материалистах, являются ранние Упанишады, а также эпические поэмы *Mahābhārata* и *Rāmāyaṇa*. Наибольшее значение из ранних источников по индийскому материализму принадлежит буддийским и джайнистским каноническим текстам (IV—III вв. до н. э.), которые содержат в себе довольно значи-

тельное количество фактических данных, относящихся к древним индийским материалистам. Что касается позднейших источников VI—XIV вв. н. э., то они представляют собою, главным образом, труды сводного характера, своего рода компендиумы индийской философии, где на ряду с изложением различных идеалистических систем мы обычно находим также отдельные главы, посвященные краткому изложению философии материалистов (*Ṣaḍḍarśanasamuccaya*, *Tattvasaṅgraha*, *Sarvasiddhāntasaṅgraha*, *Sarvadarśanasaṅgraha*).

6. Оформление древнеиндийского материализма в определенное философское мировоззрение, повидимому, относится к VI—IV вв. до н. э., т. е. к тому же периоду, к которому относится возникновение и оформление джайнизма и буддизма. Этот период в истории общественной мысли Индии характеризуется широким антибрахманским оппозиционным движением, которое охватило разнообразные слои населения и вылилось в многочисленные „еретические“ учения, направившие свои удары против официальной идеологии брахманства, как носителя коренных устоев древнеиндийского общественного порядка. Социальной базой этого протестантского движения, повидимому, с одной стороны был многочисленный городской плебс, в свою очередь являвшийся продуктом пауперизации общинного крестьянства, с другой стороны — определенные слои светских феодалов-кшатриев, вступившие в борьбу против брахманства за политическое господство. Древнеиндийский материализм явился как бы левым флангом мощного идейного движения этой эпохи. Соответственно с двойственным характером социальной базы антибрахманской оппозиции мы должны различать в истории древнеиндийского материализма две разных струи, соответственно связанные с движением народных низов (прежде всего городского плебса) и с антибрахманской борьбой светской феодальной знати. При этом не исключается возможность, что материалистическая философия в древней Индии (подобно джайнизму и буддизму) впервые возникла в Индии именно в среде кшатриев.

7. Возникнув одновременно с джайнизмом и буддизмом, индийский материализм, как определенное направление индийской философской мысли, продолжал существовать в Индии в течение целого ряда последующих столетий, временами достигая большого влияния. Так, писатель IV в. до н. э. Kauṭilya

включает материализм в число тех трех философских систем, которые в своей совокупности образуют содержание научной философии (*ānvikṣakī*). Упоминания о школе материалистов мы встречаем в ряде памятников IV—VII вв. н. э. В VIII—IX вв. н. э. мы имеем, повидимому, некоторое оживление индийской материалистической мысли, по всей вероятности связанное с обострением борьбы между светскими и духовными феодалами. Однако, совершенно ясно, что общественный строй феодальной Индии не мог создать предпосылок, необходимых для глубокого и устойчивого развития материалистической философии. Низкий уровень производительных сил и вытекающая отсюда неразвитость социальных отношений, отсутствие достаточной научной базы и, прежде всего, слабое развитие естествознания и научного эксперимента, все это создало для индийского материализма такие условия, при которых он не мог иметь ни прочной базы, ни широких перспектив дальнейшего развития. Под ударами религиозной ортодоксии и различных систем идеалистической философии материалистическая школа в Индии постепенно сходит на-нет и к XV в. н. э. исчезает окончательно.

II

8. Подобно материализму в древней Греции, индийский материализм имеет свои истоки в примитивно-гилозоистических воззрениях, наиболее раннее выражение которых мы встречаем в некоторых гимнах Риг-Веды (X. 190, X. 129). Отдельные более или менее четко выраженные материалистические тенденции впервые выступают в ранних Упанишадах, так, напр., в *Chānd.-Up.* VI, 2—3, где мы несомненно имеем зародыш того учения о четырех материальных элементах (*mahābhūta*), которое впоследствии составило существенную часть теории индийских материалистов. В той же *Chānd.-Up.* мы встречаем первые следы атомистических воззрений (*Chānd.-Up.* VI. 7.1 и др.). Религиозно-философские рассуждения Упанишад содержат ряд моментов, которые несомненно сыграли определенную роль в подготовке позднейших материалистических учений. В этом отношении особенно интересна философская концепция *Aitareya-Āraṇyaka*, где последовательно проводятся принцип единства эмпирического мира и монистическая концепция единой всеобщей закономерности. Прямые указания на материалисти-

ческие воззрения мы встречаем, однако, лишь в позднейших метрических Упанишадах (так, *Śvetāśvat.* 1.2, *Kāṭhaka-Up.* 1.20 и др.).

9. С точки зрения наличия внутренних материалистических тенденций, которые могли сыграть свою роль в процессе подготовки оформленных материалистических учений, особый интерес представляют доктрины, известные под именем *kāla-vāda*, *svabhāva-vāda*, *niyati-vāda* и *yadṛcchā-vāda*. Упоминания об этих доктринах мы встречаем в Упанишадах (*Śvetāśv.* 1.2, где указанные учения ставятся в один ряд с материалистической доктриной *bhūta-vāda*), а также в той классификации философских систем, которую дает джайнистский канон. Основные идеи, составляющие сущность этих доктрин, сводятся к более или менее ясно выраженным представлениям о безличной закономерности, имманентно присущей ходу мирного процесса (*kāla-vāda*, *niyati-vāda*), и к учению о спонтанном характере явлений природы (*svabhāva-vāda*, *yadṛcchā-vāda*). Эту сущность указанных доктрин следует отличать от той фаталистической оболочки, в которой они выступали в ряде случаев под влиянием определенных условий общественной жизни древней Индии.

На ряду с этими доктринами следует упомянуть об учении *Gosāla Makkhaliputta*, основателя секты *ājīvika*’ов, умершего около 500 г. до н. э., взгляды которого характеризуются последовательным проведением принципа детерминизма при объяснении как физических, так и психических явлений и в отдельных моментах близки к воззрениям древнеиндийских материалистов.

10. Более или менее подробное изложение ранних индийских материалистических учений мы впервые встречаем в книгах буддийского и джайнистского канона. Центральным тезисом этих учений выступает отрицание субстанциональности души. Однако, в отдельных частностях и оттенках учения о душе различные материалистические школы иногда довольно значительно отличались друг от друга. Так, *Brahmajālasutta* различает в индийском материализме (*uccheda-vāda*) целых семь направлений, которые, одинаково отрицая субстанциальность души, тем не менее отличались друг от друга различным пониманием ее сущности, а также расходились в вопросе о том, каким образом происходит окончательное прекращение жизни человека в связи со смертью его физического тела. В джайнистской *Sūtrakṛtāṅga*,

а также в некоторых буддийских текстах дается довольно подробный отчет о материалистической доктрине, носившей название *tajjīvataccharīra-vāda* („учение о тождестве души и тела“). Повидимому, к числу представителей этой доктрины должен быть отнесен философ *Pūraṇa Kassapa*, о котором упоминается в *Dīgha-Nikāya*, а также полупоупендарный *Pāyāsi* (*Paesi*), рассказ о котором дошел до нас в двух вариантах — буддийском и джайнистском.

11. Существенной, хотя; возможно, не всегда обязательной частью древнеиндийских материалистических доктрин было учение о „великих первоэлементах“ (*bhūta-vāda*), согласно которому все многообразие окружающего нас мира, равно как и вся область психических явлений, есть результат сочетания или соединения определенного числа материальных элементов (*mahabhūta*), которые, таким образом, и лежат в основании всего существующего. Обычно в качестве таких элементов выступают земля, вода, огонь и воздух; иногда сюда прибавлялся и пятый элемент — эфир (*ākāśa*). Несомненно, что наиболее глубокие корни этого учения в Индии, как и в античной Греции, скрываются в стихийных воззрениях первобытной народной физики. Учение об элементах может быть прослежено в той или иной форме почти во всех основных индийских философских системах (*Sāṅkhya*, *Nyāya-Vaiśeṣika*, *Mīmāṃsā*, буддизм) и с этой точки зрения должно быть названо общим достоянием индийской философии. Однако, лишь в доктринах материалистов эти элементы выступают в качестве последних причин всех явлений.

По всей вероятности именно в связи с материалистическими учениями о „великих первоэлементах“ находятся упоминаемые в джайнистском и буддийском каноне доктрины *ātmaśaṣṭhavāda* (букв. „учение, признающее душу шестым элементом“) и *sapta-kāya-vāda* (доктрина о семи элементах), которые представляют собою переход к дуализму *Sāṅkhya*, но вместе с тем по своему общему характеру остаются еще довольно близкими к духу воззрений древнеиндийских материалистов.

12. Позднейшая индийская философская литература, начиная, примерно, с IV в. н. э., повидимому, уже не знает того многообразия различных материалистических школ, о котором свидетельствуют более ранние источники. Повсюду в позднейших памятниках речь идет, по существу, лишь об одной определен-

ной материалистической концепции. Эта концепция, которую мы должны рассматривать как продукт многовекового развития индийского материализма и его борьбы против различных идеалистических систем, вместе с этим представляет наиболее зрелую форму индийской материалистической философии. Эту завершающую фазу в развитии индийского материализма мы можем назвать философией позднейших чарваков, поскольку термин *carvaka*, имеющий отношение в первую очередь именно к позднейшей фазе индийского материализма, употребляется некоторыми индийскими авторами и для обозначения материалистов вообще.

Новое, что характеризует философию позднейших чарваков в отличие от доктрин предшествовавших материалистов, заключается, прежде всего, в том, что чарваки не ограничились рассмотрением одних онтологических и этических проблем, но разрабатывали также и теорию познания, вопросам которой более ранние материалисты, повидимому, не уделяли достаточного внимания. Одновременно с этим учение позднейших чарваков отличается от ранних форм материализма большей разработанностью и систематичностью и во всех других отношениях.

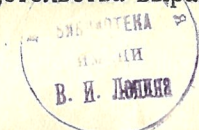
13. Отправным пунктом учения позднейших чарваков был тезис о реальном существовании материального мира, который дан нам в нашем практическом опыте и который не зависит от нашего сознания. Эта реальная материальная действительность является результатом соединения или сочетания четырех (или пяти) „великих первоэлементов“ (*mahābhūta*), которые и лежат в основе всего многообразия мира явлений. Эти же элементы порождают из себя и сознание, которое является функцией известным образом организованной материи, а именно — функцией материальных первоэлементов, организованных в тело (*carirākāraparipātāni bhūtāni*). Таким образом, утверждение о первичности материальной природы, составляющее, как указывает Энгельс, сущность материализма, выражено в философии чарваков совершенно отчетливо. Некоторые чарваки, повидимому, учили при этом о мгновенности бытия (*kṣaṇikatva*), рассматривая элементы как потоки возникающих и исчезающих моментов.

14. В области гносеологии чарваки стояли на позициях крайнего сенсуализма, признавая лишь один источник истинного познания — непосредственное чувственное восприятие (*pratyakṣa*)

и отрицая умозаключение. Ведантин XIV в. *Mādhvācārya* излагает содержание той тщательно разработанной аргументации, которую чарваки развивали в защиту своего тезиса о невозможности умозаключения. Тем не менее истинный характер гносеологических воззрений чарваков остается не вполне ясным. Основная установка их теории познания, несомненно, заключалась в стремлении гносеологически обосновать ту критику, при помощи которой они пытались опровергнуть идеалистические и религиозные учения о мире сверхчувственного. Отсюда, естественно, вытекает предположение, что, отрицая познавательное значение умозаключений, чарваки не имели в виду ничего другого, кроме опровержения религиозно-идеалистической спекулятивной метафизики своих философских противников. Иными словами, повидимому, необходимо допустить, что чарваки отрицали умозаключения лишь постольку, поскольку последние имели своим объектом сверхчувственное. При такой трактовке гносеологических воззрений индийских материалистов утверждение чарваков о том, что единственным источником истинного познания является лишь чувственное восприятие, следует понимать, главным образом, в смысле сводимости умозаключения к чувственному восприятию, что сближает сенсуализм чарваков с сенсуализмом *Condillac'a*. Подобное понимание гносеологических воззрений индийских материалистов находит себе подтверждение в том факте, что один из позднейших чарваков *Purandara*, повидимому, даже пытался построить нечто вроде эмпирической логики.

15. Опираясь на свою сенсуалистическую гносеологию, чарваки подвергли резкой критике все основные учения индийской религиозной философии, как ортодоксальной, так и буддийской. Эта критика, несомненно, представляет собою одну из наиболее сильных сторон древнеиндийского материализма. Основные удары чарваков были направлены, прежде всего, на учения идеализма о душе и на доктрину кармы. В этом пункте чарваки подвергли нападению один из важнейших краеугольных камней индийского идеализма и индийских религиозных верований.

16. В области этики чарваки стояли, по свидетельству наших источников, на позициях крайнего гедонизма, напоминающего этические воззрения Аристиппа Киренского. Однако, чрезвычайно трудно сказать, насколько эти свидетельства выражают



действительные этические взгляды древнеиндийских материалистов. Нужно помнить, что единственным источником наших знаний о философии чарваков являются показания их философских и, может быть, даже политических противников, которые вряд ли были всегда свободны от сознательного или бессознательного стремления скомпрометировать представителей враждебного лагеря в глазах широкого общественного мнения. Некоторые данные (см., напр., *Śaṅkarānandasamuccaya*, 85, или *Sarvasiddhāntasāgraha*, II. 15—16) дают повод полагать, что истинный смысл нападок чарваков на ведическую мораль заключался не в утверждении тех крайних форм грубого гедонизма, которые им приписываются, но в защите простого рационального тезиса о том, что вместо аскетизма и тому подобных вещей, при помощи которых люди надеются достигнуть несуществующего рая, надлежит обратиться к устройению земных материальных дел и думать не о блаженстве небесном, а о счастье здесь, на земле.

17. Оценивая общие итоги развития материализма на индийской почве, невозможно согласиться с мнением Макса Мюллера, утверждавшего, что чарваки, главным образом, отрицали то, что было установлено до них, но почти не выдвигали своих собственных положительных идей. Наоборот, чарваки выдвинули и разработали ряд таких идей, которые, при всей ограниченности их со стороны формы, по своему существу открывали новую страницу в истории индийской философской мысли. Это — идеи о материальном единстве мира, о первичности материи, о сознании как функции известным образом организованной материи; в области гносеологии — попытка обосновать теорию познания на принципах материалистически понимаемого эмпиризма и создание своеобразной, хотя и примитивной по форме, „теории отражения“.

Представляя собою в основном метафизический, механистический материализм, философия позднейших чарваков включает в себя целый ряд моментов диалектики. Сюда следует отнести, прежде всего, взгляд некоторых чарваков на материю, как на вечный поток изменений (*kṣaṇikatva*), а также учение некоторых чарваков о сознании, как особом качестве, которое порождается (*jāyate*) при известной организации материальных элементов, а не просто проявляется в них (*vyajyate*), будучи всегда заложенным в них в виде скрытой внутренней потенции,

как об этом учили представители другого направления индийского материализма. Наконец, сюда же следует отнести учение чарваков об относительной автономности сознания, учение, согласно которому сознание, возникнув однажды в теле, продолжает свое дальнейшее функционирование в соответствии со своими внутренними законами.

18. Предположение о том, что философия древнеиндийских материалистов не оказала никакого влияния на развитие основных философских систем индийского идеализма, является совершенно невероятным. Против этого свидетельствует хотя бы та оживленная критика, которую вызывало учение чарваков у целого ряда крупнейших представителей индийской идеалистической мысли на протяжении ряда веков. Однако, в настоящее время мы можем наметить лишь некоторые предположительные линии, по которым могло идти это влияние. С одной стороны, повидимому, влияние материалистических доктрин может быть прослежено в онтологии *Sāṅkhya*, а через нее — в буддийской теории дхарм. С другой стороны, почти несомненны связи между материализмом и физикой *Vaiśeṣika*’ов. Наконец, что касается гносеологических проблем, сенсуалистическая теория познания чарваков, повидимому, оказала влияние на развитие эмпирической логики *Naiyāyika*.