

UDC 165+821=211

INTERPRETATION OF ANUMĀNA IN THE NYĀYA SŪTRA

Hanna Hnatovska

PhD (Philosophy), Associate Professor

History of Philosophy Department

Taras Shevchenko National University of Kyiv

60, Volodymyrska St., Kyiv, 01601, Ukraine

gnatovskanna@knu.ua

ORCID: 0000-0001-9699-1037

Elucidating the way anumāna is interpreted in *Nyāya Sūtra* predictably demonstrates that texts of this genre specificity in the history of Indian philosophy are traditionally the basis of a holistic oral tradition, so they leave more questions than answers out of the context of commentary literature. Separating the original foundations of Nyaya teachings from further layers of interpretation and explanation is not devoid of value and meaning, because it allows to more deeply reveal not only the foundations of discussions that took place between Indian thinkers, but also to take a critical view of interpretive clichés in the tradition of Western studies.

Anumāna is one of the pramāṇas that is only possible after pratyakṣa and based on it. In this context we define Pramāṇa as a cognitive situation, which can be a condition for obtaining reliable knowledge (jñāna). The priority, according to the discussion presented in *Nyāya Sūtra* between naiyayikas and their opponents, is to compare the definition of anumāna with other pramāṇas. Anumāna and pramāṇa śabda are the knowledge (jñāna) of what is available only indirectly, but the naiyayikas reject the offer of opponents to combine them into one. We can assume that one of the key reasons for anumāna's rejection of śabda is the nonverbal nature of this pramāṇa. Anumāna is revealed verbally in avayavin, but their meaning should not be identified.

The first part of *Nyāya Sūtra* does not specify whether the involvement of manas and ātman in pratyakṣa and anumāna is attributable. However, based on etymological analysis and from the subsequent context of the development of Nyaya teaching and their polemics with opponents, we can assume that supporters of this Darshan postulated the need for their participation in cognition.

The first two of the three varieties of anumāna listed in *Nyāya Sūtra* are often interpreted by researchers as being based on the relationship between cause and effect, where the cognizant and the mediator of cognition are either cause or effect, respectively. However, such a guide, in the context of this study, seems vulnerable and imperfect. It is more justified to say that the three varieties of anumāna in the *Nyāya Sūtra* are defined according to the “temporal” location of the cognizable in relation to the “mediator” acquired in pratyakṣa: either before, or after, or at the same time.

Based on the analysis of *Nyāya Sūtra*, anumāna is defined as a situation where, through the mediation of what is directly known in pratyakṣa, the knowledge (jñāna) inaccessible to indriya occurs at the moment of the act of perception of a certain artha. Due to the openness of the question about the role of the word in anumāna, the translation of this pramāṇa with the Ukrainian term *umovyvid* (inference) seems vulnerable and incorrect. Instead, we can either recognize this Sanskrit term as untranslatable and use transcription, or translate it with the term “conclusion”.

Keywords: anumāna; pratyakṣa; *Nyāya Sūtra*; pramāṇa; manas; indriya; artha; jñāna

ТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ АНУМАНА В “НЬЯЯ-СУТРИ”

Г. В. Гнатовська

Вступ

Дослідження витокових сутр в історії індійської філософії – складне завдання, що передбачає ретельний аналіз самої можливості перекладу ключових термінів, які становлять “кістяк” цих текстів. Попри спокусу втриматися від перекладу і впровадити в лексикон вітчизняного індологічного дискурсу лексеми індійської філософії у вигляді транскрибованих термінів, маємо водночас прагнути віднаходити хоча б порівняно близькі відповідники в українській мові.

Анумана (санскр. *anumāna*¹) – поняття індійської філософії, що досить часто опиняється в центрі уваги дослідників і здебільшого подається в буквальному перекладі як “висновок”, “умовивід” або “силогізм”, однак у словнику Монье-Вільямса [Monier-Williams 1899, 37] нам пропонують також тлумачити його як “згода” (англ. consent), або “рефлексія” (англ. reflection), або “здогад” (англ. guess, conjecture). Англійський термін “inference”, який є відповідником українського “умовивід”, в онлайн-словнику “spokensanskrit.org” має, крім *анумани*, ще щонайменше дванадцять лексичних репрезентантів², а силогізм (англ. syllogism) не перекладається³ як *anumāna*, натомість ідеться про *самвак’ю* (санскр. *saṃvākyā*), *аваявін* (санскр. *avaayavin*), *паньчаваяву* (санскр. *pañcāvaaya*), *вак’ю* (санскр. *vākyā*).

Ануману багатьма мислителями Індії було визнано *праманою* (санскр. *pramāṇa*), тобто джерелом істинного знання. Однак пояснення терміна *анумана* навіть тими, хто мав згоду щодо його належності до переліку праман, стало однією з головних тем для дискусій в історії індійської філософії, і роль представників *даршяни ньяя* у формуванні відповідного дискурсу складно переоцінити. “Ньяя-сутра” (санскр. *nyāya-sūtra*), відповідно до жанрових особливостей усіх корінних сутр, містить основи теорії, яка розвивалася впродовж століть у коментаторській літературі. Без ретельного вивчення цієї сутри неможливо сподіватися на якісне й належне дослідження історії індійської філософії загалом.

Об’єктом нашого дослідження є текст “Ньяя-сутри” [1.1.1-2.1.68] мовою оригіналу⁴, а предметом – базове пояснення та проблематизація тлумачення поняття *анумана* в цьому творі.

Мета цього дослідження – визначити специфіку тлумачення терміна *анумана* в “Ньяя-сутрі” [1.1.1-2.1.68] та аргументувати перспективи перекладу цього терміна українською мовою. Для успішної реалізації зазначеної мети потрібно розв’язати такі завдання: по-перше, розкрити головні змістові конотації поняття *анумана* в “Ньяя-сутрі” [1.1.1-2.1.68]; визначити ключові питання, що потребують відповіді в подальшій роботі з дослідження цього концепту в історії індійської філософії.

“Ньяя-сутра”⁵ – витокове першоджерело для мислителів *даршяни ньяя*. Увага передовсім до сутр 1.1.1-2.1.68 “Ньяя-сутри” обумовлена обсягом цього твору та складністю його вичерпного перекладу й пояснення в межах однієї розвідки, а також тим, що саме цей складник є базовим для твору загалом.

Серед досліджень, присвячених тлумаченню прамани *анумана* в індійській філософії, насамперед слід зазначити доробок таких науковців, як Н. Донгол [Dongol 2018], Р. Гош [Ghosh 2023], А. Акіхіко [Akihiko 1999], С. Чакраварті [Chakravarty 2016], Т. Саркар [Sarkar 2021], П. Бальцерович [Balcerowicz 2019], Р. Мангала [Mangala 1989], Б. Матілал [Matilal 1997]. Вчення ньяї загалом стало основою для ґрунтовних робіт К. Чакрабарті [Chakrabarti 1975], С. Чаттерджі [Chatterjee 2016], М.-Р. Дасті [Dasti 2010], Дж. Бгаскара [Bhaskar 2015], К. Поттера [Pottera 1975]. Наявність успішних досліджень, де розкрито обрану нами тему, не спростовує її актуальності й того, що нам потрібно працювати над формуванням науково обґрунто-

ваного лексикону для українського перекладу санскритомовних класичних творів індійської філософії.

Численні дослідження, присвячені індійській логіці, фактично завжди містять виклад теорії умовиводу й силогізму як ключових і найважливіших. Слід зазначити, що чимало дослідників не вважають поняття *анумана* неперекладним терміном [див., зокрема: Perrett 1984] або використовують уточнення “inference (anumāna)” [Gillon 2023]. Водночас є і ті, хто воліє вживати *анумана* без перекладу [Balcerowicz 2019, 918]. При створенні нашого дослідження ми скористалися правилами української транскрипції термінів санскриту, що була створена провідними вітчизняними санскритологами та індологами [Бурба 2018].

Методологія цього дослідження ґрунтується на принципі поліісторичності філософії, який полягає у визнанні автономності історій філософій (історії західної філософії, історії індійської філософії, історії філософії Східної Азії) та запереченні потреби уніфікованого методологічного інструментарію для вивчення усіх філософських творів, незалежно від їхньої історичної та культурної ідентичності. На підставі дотримання зазначеного принципу ми визнаємо відкритість питання про перекладність ключової термінології санскриту українською та іншими європейськими мовами.

Переклад сутр, що взяті за основу цього дослідження, покликаний забезпечити зручність сприйняття тексту статті і є робочим та проміжним. Реалізовано метод трансформаційного перекладу, що передбачає функціонально-прагматичну адекватність оригіналу. Водночас із метою максимального збереження оригінальної семантичної структури використано транскрибовані терміни.

Відкритість питання перекладності деяких санскритських понять та варіативність їхнього тлумачення теж спонукала нас до активного використання в тексті статті транскрибованих термінів.

Крім загальнонаукових методів (аналізу, синтезу, опису й порівняння), для реалізації обраних мети та завдань маємо застосувати методи етимологічного, аксіоматичного та контекстуального аналізів.

Для аналізу виправданості непроблематизованого перекладу поняття *анумана* як “умовивід” або “силогізм” нам потрібно також окреслити ключові змістові параметри цих термінів в українському лексиконі. У “Філософському енциклопедичному словнику” *умовивід* визначено як “різновид міркування, коли здійснюється перехід, згідно з логічними правилами, від одного або двох висловлювань – засновків до нового висловлювання висновку” [Філософський енциклопедичний... 2002, 655], у підручнику з логіки читаємо, що “Умовиводом називається така форма мислення або логічна операція, за допомогою якої із одного або декількох відомих суджень виводиться нове судження” [Конверський 2004, 215].

Пратьякша й анумана

Питання етимології терміна *анумана* розкрито в статті, присвяченій тлумаченню поняття *пратьякша* в “Ньяя-сутрі” [Гнатовська 2022, 24], де висловлено згоду з поширеним припущенням, що *апитапа* – це “після манасу” або “згідно з манасом”. Своєю чергою, як обґрунтовано в згаданому вище дослідженні, є всі підстави залишити термін *манас* (санскр. *manas*) без перекладу і впровадити в український лексикон у вигляді транскрипції-запозичення – через вразливість намагання віднайти належний відповідник у європейських мовах загалом. Часто термін *манас* перекладають як “розум”, а вітчизняний дослідник Ю. Завгородній запропонував визначення: “манас – внутрішній орган людини, що відповідає за координацію почуттів” [Завгородній, Луценко 2006, 108].

У сутрі 1.1.3 *ануману* визнано як *праману*, разом із *пратьякшею*, *упаманою* і *шьябдою*:

प्रत्यक्षानुमानोपमान शब्दाः प्रमाणानि ।३।

pratyakṣānumānopamāna śabdāḥ pramāṇāni ||N.S. 1.1.3||
(pratyakṣa+anumāna+upamāna⁶ śabdāḥ pramāṇāni)

Пратьякша (сприйняття очевидного), аnumана (висновок), упамана (порівняння) і шябди (авторитетні свідчення) є праманами. (Пер. авт.)

Етимологію терміна *прамана* також ретельно розкрито в згаданому дослідженні [Гнатівська 2022, 24], й аргументований там висновок про доцільність визнання цього поняття неперекладним не зустрів сьогодні вагомих контраргументів для спростування. Так само залишається актуальним запропоноване визначення *прамани* як “пізнавальної ситуації” [Гнатівська 2022, 28], у якій здобувається (або може бути здобутим) достовірне знання.

Сутра 1.1.5 “Ньяя-сутрі” містить ключову основу тлумачення поняття *анумана* в цьому творі:

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतो दृष्टं च ॥ ५ ॥

atha tat-pūrvakam tri-vidham anumānam pūrvavac cheṣavat sāmānyato
dṛṣṭam ca ||N.S. 1.1.5||

(atha tat-pūrvakam tri-vidham anumānam pūrvavat + šeṣavat sāmānyataḥ + dṛṣṭam ca)
За пратьякшею (сприйняттям очевидного) йде аnumана (висновок з очевидного), яка має три різновиди: пурвават (висновок щодо того, що передує очевидно відомому), шешават (висновок щодо того, що є наступним після очевидно відомого) і саманьято дриштам (висновок про те, що є одночасним з очевидно відомим). (Пер. авт.)

Відьябгушана Сатіш Чандра⁷ переклав цю сутру як “Inference is knowledge which is preceded by perception, and is of three kinds: a priori, a posteriori and commonly seen” [Nyayadarsana of Gautama 2003, 15]. Мріналканті Гангопадг’яя витлумачив її як “Next (is discussed) inference (anumāna) which is preceded by it (tat pūrvaka) [i. e. by perception], is of three kinds, namely, pūrvavat (i. e. having the antecedent as the proban), šeṣavat (i. e. having the consequent as the proban) and sāmānyatodṛṣṭa (i. e. where the vyāpti is ascertained by a general observation)” [Nyāya Philosophy 1967, 58]. А Метью Дасті та Стівен Філіпс пропонують такий переклад: “Next is inference which depends on previous perception and is threefold: from something prior, from something later and through experience of a common characteristic” [Dasti, Phillips 2017, 28]. Як бачимо, в усіх перекладах *tat-pūrvakam* тлумачиться як вказівка на те, що сприйняття передує аnumані. Етимологія цієї лексеми вказує на займенник *tat* (“те”) та слово *pūrvaka* (“попередній, перший”) [Monier-Williams 1899, 645]. Увага до неї – порівняно поширений підхід, зокрема серед учасників інтелектуального дискурсу Індії [Balcerowicz 2019, 917], і це визначає один зі складників проблематизації поняття *анумана* – його співвідношення з іншими *праманами*, і передовсім із *пратьякшею*.

Як наголошено в четвертому рядку “Ньяя-сутрі”, пратьякша є результатом контакту *артхи* з *індріями*:

इन्द्रियार्थ सन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ॥ ४ ॥

indriyārtha-sannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam
pratyakṣam ||N.S. 1.1.4||

(indriya+artha-sannikarṣa+utpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri
vyavasāya+ātmakam pratyakṣam)

З контакту індрії (органу чуття) та артхи (предмета пізнання) з’являється знання (джняна), що є невизначеним, беззаперечним і незмінним та очевидним. (Пер. авт.)

Лексикон цієї сутри розкрито в згаданому вище дослідженні [Гнатівська 2022], тож не будемо тут на ньому повторно зупинятися. Відкритість питання про те, чи

варто визначати *манас* однією з *індрій* [Amin, Sharma, Vyas H., Vyas M. 2014, 129], аргументує доцільність особливої уваги до тієї обставини, що етимологія і слова *анумана*, і слова *прамана* спрямовує нас саме до цього терміна. Власне, у “Ньяя-сутрі” ми знаходимо підтвердження ключової ролі поняття *манас* для аналізу *праман*, зокрема в аргументі щодо некоректності визначення *пратьякші* приборчниками *даршіяни* *ньяя*:

नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥२१॥

nātma-manasoḥ sannikarṣābhāve pratyakṣotpattiḥ ||N.S.2.1.21 ||
(na+ātma-manasoḥ sannikarṣa+abhāve pratyakṣa+utpattiḥ)

Без контакту між атманом (“я” [людини]) і манасом пратьякша (сприйняття очевидного) не виникає. (Пер. авт.)

де наголошено, що за неіснування *саннікарші* (санскр. sannikarṣa), тобто контакту [Monier-Williams 1899, 1146] між *атманом* (санскр. ātman) і *манасом*, не виникає *пратьякша*. Тому наявне в “Ньяя-сутрі” вищезгадане визначення першої *прамани* як того, що виникає в контакті *індрій* та *артхи*, згідно із вказаним аргументом, не є повним, адже там бракує вказівки на *манас* і *атман*.

Зі змісту сутри 1.1.5 випливає, що послідовність *праман* у сутрі 1.1.3, можливо, не є довільною, а віддзеркалює структуру розгортання доступних людині форм пізнання, які є джерелом істинного знання. Однак аргументованість такого припущення є вразливою і потребує щонайменше окремого дослідження. А от теза, що *анумана* конче потребує попереднього досвіду *пратьякші* і що без неї ця *прамана* взагалі неможлива, принаймні в контексті “Ньяя-сутри”, видається досить обгрунтованою. Додатковим аргументом на користь зазначеного припущення про роль *пратьякші* для *анумани* є вищезгадане тлумачення етимології другої *прамани*: “після манасу”. Адже якщо *пратьякша* – *прамана*, тобто пізнавальна ситуація, що виникає під час контакту *артхи* з *індріями*, то “чи можливо говорити про контакт *індрій* у значенні простого переліку емпіричних органів чуття (зору, слуху, дотику, смаку, нюху) з *артхою* без посередництва *манасу*?” [Гнатовська 2022, 28]. А отже, “після манасу” – це водночас і “після контакту *індрій* з *артхою*” в тому сенсі, що *манас* є атрибутом перцептивного пізнання.

У “Ньяя-сутрі” знаходимо таке пояснення *лінг* (санскр. liṅga), тобто характеристик-знаків, або виявів [Monier-Williams 1899, 901], якими *манас* виказує себе:

युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम् ॥ १६ ॥

yugapaj jñānānutpattir manaso liṅgam ||N.S. 1.1.16||
(yugapad + jñāna+anutpattiḥ + manasaḥ + liṅgam)

Знаком-виявом манасу є те, що джняна (знання) не виникає одночасно. (Пер. авт.)

Переклади цієї сутри демонструють певну варіативність. Наприклад: “The mark of the mind is that there do not arise (in the soil) more acts of knowledge than one at a time” [Nyayadarsana of Gautama 2003, 23]. Або: “The absence of the occurrence of ‘simultaneous connections’ (yugapat-jnana) is a proban for (the inference of) the mind” [Nyāya Philosophy 1967, 81]. Як бачимо, в обох випадках термін *манас* перекладено як “розум” (англ. mind), але решта змісту цієї сутри витлумачено неоднаково. Аналіз речення спрямовує нас до таких складників: *yugapad* – “водночас” [Monier-Williams 1899, 854], *anutpatti* – “невиникнення” [Monier-Williams 1899, 33], *utpatti* – “виникнення” [Monier-Williams 1899, 80] та *jñāna* – “знання” [Monier-Williams 1899, 426].

Одним з можливих способів тлумачення цієї сутри є такий, де знаком-виявом *манасу* визнається неодноразовість виникнення *джняна-знань* [Amin, Sharma, Vyas H., Vyas M., 2014, 72]. У згаданому вище четвертому рядку “Ньяя-сутри” вказано, що *джняна* є результатом контакту *індрій* з *артхою*, і це є неодмінною умовою *прамани* *пратьякша*. Отже, якщо, наприклад, *індрія* нюху виявляє себе у відчутті запаху,

то манас виявляє себе як атрибутивна властивість кожної джняни й фактично як атрибут пратьякші. Причому ми можемо пояснити його дійсність у два способи: по-перше, у тому сенсі, що предмет пізнання (артха) постає в центрі уваги, локально, конкретно і цілісно, з чітким розрізненням засвідчених органами чуття “його” і “не його” властивостей. Тому немає плутанини й злиття джнян щодо різних предметів (артх) в одну недиференційовану й, отже, невизначувану масу. По-друге, емпіричні органи чуття засвідчують, зокрема, плинний потік звуків, зорових картин і, наприклад, запахів, але люди здатні розрізняти їх відповідно до різних джерел їхнього надходження і не плутатися в них.

Види анумани

Три відги (санскр. *vidha*), тобто три види [Monier-Williams 1899, 967], анумани, про які йдеться в наведеній вище сутрі 1.1.5, представлені в змісті двох пар слів – *pūrvavat śeṣavat* (*pūrvavaccheṣavat*) та *sāmānyataḥ dr̥ṣṭam* (*sāmānyatodr̥ṣṭam*). Термін *pūrvavat* ми пояснили вище, а *śeṣavat* згадується насамперед через його вживання саме у “Ньяя-сутрі” [Monier-Williams 1899, 1089]. *Шеша* (санскр. *śeṣa*) – термін, який у цьому контексті перекладають передовсім як “висновок або результат” [Monier-Williams 1899, 1088]. Отже, усталеним є тлумачення слів *pūrvavat śeṣavat* (“з попереднього висновуване”) як таких, що вказують на два види анумани. Перший – коли з анумани ми дізнаємося про результат на підставі знань (здобутих із пратьякші) про те, що їй передувало. І другий, коли з анумани ми дізнаємося про те, що саме передувало певному результату, щодо якого ми вже маємо знання, здобуте з пратьякші. Слід наголосити, що в етимології лексеми, яку ми розглядаємо, немає вказівки на котрийсь із лексичних репрезентантів концепту “причина” (англ. *cause*) у санскриті⁸. Цю обставину не варто ігнорувати у світлі важливості дискусій найяків з буддистами, що вочевидь мали власне тлумачення дійсності причинності та обумовлення в потоці дгарм і відповідне власне пояснення цих різновидів анумани. Невипадково в згаданому нами третьому варіанті перекладу цієї сутри йдеться про “дещо попереднє” і “дещо пізніше” [Dasti, Phillips 2017, 28], а не про причину і наслідок. Однак загалом побудова судження у формі імплікації в контексті хронологічно послідовних подій передбачає визнання неодмінного зв’язку між ними, що найприродніше витлумачувати як “причина і наслідок”, тому більшість дослідників уживають ці поняття без особливих застережень [Dongol 2018, 188]. Переклад Відьябгушани, де автор ужив терміни “апріорне” та “апостеріорне” [Nyayadarsana of Gautama 2003, 15], видається вразливим через вагомість смислових конотацій, привнесених тлумаченням цих означень у західній філософії, зокрема у філософській спадщині І. Канта.

Словосполучення *sāmānyataḥ dr̥ṣṭam* (*sāmānyatodr̥ṣṭam* “звичайно бачене”) містить важливе для філософського дискурсу Індії поняття *саманья* (санскр. *sāmānya*). У “Вайшешика-сутрі” *саманья* – одна з *падартх* (санскр. *padārtha*), тобто одна з найважливіших категорій [Monier-Williams 1899, 583], що становлять структурне ядро вчення загалом. У коментарях до перекладу частини цього твору *sāmānya* визначено просто як “загальне” [Завгородній, Луценко 2006, 105]. Водночас у цьому контексті ми можемо пояснити цей термін як такий, яким користуються “для означення необхідного й сутнісного зв’язку-загальності між предметами пізнання” [Гнатовська 2021, 86]. Загальноновизнана близькість учень *ньяї* і *вайшешики* спонукає нас приділяти особливу увагу способів пояснення поняття *саманья* у другій із цих *даршян*. Вважають, що тлумачення цього поняття та *джаті* (санскр. *jāti*) є основою для суперечок щодо проблеми універсалій в індійській філософії [Chakrabarti 2016, 72; Lakra 2018, 1378].

Існує усталена думка, що мислителі *ньяї* є “реалістами” в оцінці дійсності універсалій, у тому сенсі, що вони визнають їх вічними й об’єктивними та незалежними

від конкретних тимчасових і плинних обставин [Chakrabarti 2016, 72–102]. Універсалиї, отже, постають як основа самої можливості існування речей і їхнього взаємопородження та обумовлення. За такого підходу *джати*, що є санскритомовною назвою ендогамних груп, які в західному інтелектуальному дискурсі іменують кастами [Monier-Williams 1899, 418], – об’єктивна й природна класифікація людей, що не залежить від історичних та культурних умов. *Саманья* – загальне, яке є основою визначення предмета, можливості його пізнання та висловлення. Звісно, питання спорідненості чи відмінності “проблеми універсалиї” у західній та індійській історіях філософії – тема складна й багатоаспектна, що потребує щонайменше низки окремих досліджень. У контексті нашої розвідки ми дотримуємося робочої гіпотези, що у вченні найяїків не варто вбачати “реалізм”, ідентичний тому, який містять філософські спадщини, наприклад, Ансельма Кентерберійського або Томи Аквінського, хоча б тому, що в “Ньяя-сутрі” не йдеться про онтологічну “первинність чи вторинність” слів стосовно “Бога” і “світу речей”. *Саманья* об’єктивна й реальна через стійкість, незмінність та очевидність для всіх саме в емпіричному й практичному спостереженні, а не в “умосяжному” теоретизуванні. Й аргументом на користь такого тлумачення є те словосполучення, яке ми аналізуємо. Його другий складник (санскр. *dr̥ṣṭa*) можна перекласти як “побачене, видиме, наявне, відоме, визнане, реальне” [Monier-Williams 1899, 491].

У наведених вище перекладах п’ятого рядка “Ньяя-сутри” *sāmānyatodr̥ṣṭam* пояснюється як “commonly seen” [Nyayadarsana of Gautama 2003, 15], тобто “загальноприйняте” або “таке, що часто зустрічається” і як “i. e. where the vyāpti is ascertained by a general observation” [Nyāya Philosophy 1967, 58], тобто “де в’япті визначається загальним спостереженням”. *В’япті* (санскр. *vyāpti*) – термін, який ми можемо витлумачити як істотний чи атрибутивний зв’язок або правило [Monier-Williams 1899, 1037]. Також *sāmānyatodr̥ṣṭam* перекладають як “досвід загальної характеристики” [Dasti, Phillips 2017, 28]. Тобто якщо перший та другий різновиди *анумани*, представлені в словах *rūgvavat śeṣavat*, – це висновки щодо подій, які є, були чи відбудуться, але недоступні для безпосереднього емпіричного досвіду, на підставі їхнього неодмінного зв’язку з подіями, доступними для емпіричного спостереження в інший час, то *саманьятодришті* – це висновок на підставі неодмінного зв’язку між одночасно сущим. Ключовий аспект проблематизації такого тлумачення – обґрунтування неодмінності зв’язку між подіями чи їхніми складниками. Невипадково в “Ньяя-сутрі” ми знаходимо рядок, де аргумент “матеріаліста” проти визнання *анумани* як *прамани* містить фрагмент *vyabhicāra-danum ānāma-pramāṇam ||N.S. 2.1.38||*, де акцентовано в *ябгічарі* (санскр. *vyabhicāra*), що ми можемо витлумачити як “порушення правила”, “плутанина”, “аномалія” [Monier-Williams 1899, 1032]. У критиці *анумани* як джерела істинного знання опоненти ньяї вказували на те, що обставини формулювання висновку є змінними і що виправдане в багатьох контекстах ствердження неодмінного зв’язку між подіями, речами й властивостями може виявитися хибним у якійсь хоч і винятковій, але можливій ситуації. У спростуванні цього аргументу найяїки фактично впритул наблизилися до розрізнення істотних та акцидентних властивостей речей та подій, однак обмежилися лише вказівкою, що предмет *анумани* не може бути ситуативним, а отже, й помилковим: *arthāntara bhāvāt⁹ ||N.S. 2.1.38||*

Ануману, яка належить до різновиду *саманьятодришті*, визначають як подібне до аналогічного аргументу [Chatterjee, Datta 1948, 219], однак такий підхід, попри авторитетність його прибічників, не скасовує потреби розв’язання однієї з ключових проблем: пояснення джерела й критеріїв визначення *в’япті*, або, якщо формулювати більш наближено до лексику відповідних рядків у “Ньяя-сутрі”, того зв’язку між здобутими в *пратьякіші* знаннями (*джняна*) і тими знаннями, які здобуваються в *анумані*. По суті, принаймні на сучасному етапі дослідження, ми не здобули чітких

відповідей на питання: чи наявні в “Ньяя-сутрі” вказівки на якісь принципові відмінності між трьома різновидами *анумани*, крім того, що вони ґрунтуються на різній послідовності або одночасності основи висновку та змісту висновку?

Фактично в наведеній вище сутрі 1.1.5 “Ньяя-сутрі” підставою для визначення *анумани* є лише вказівка на те, що ця *прамана* настає після *пратьякші*, і те, що воно має три різновиди (санскр. *vidha*). У сутрі 1.1.4 “Ньяя-сутрі” *джняна*, що виникає в ситуації *пратьякші*, пояснюється носієм певних характеристик, які розкриті в згаданому вище дослідженні [Гнатівська 2022, 24]. А от специфічних рис *джняни*, що здобувається в *анумані*, у “Ньяя-сутрі” не вказано. Тож ми можемо запитати: чи є відмінності в здобутих у різних *праманах* знаннях? Чи є ці знання знанням про “різне”, тобто мають різні предмети пізнання, чи вони самі за власними характеристиками відмінні одне від одного? *Джняна*, здобута в *пратьякші*, охарактеризована в “Ньяя-сутрі” як така, якій притаманні *ав’япадеш’я* (санскр. *avyapadeśya*), що ми можемо перекласти як “невизначуване” [Monier-Williams 1899, 111], але маємо також пам’ятати про поширеність перекладу “невербальне” [Гнатівська 2022, 24] або “таке, що не обумовлене словом” (англ. *which is not caused due to words*) [Ghosh 2023, 5]; *ав’ятірека* (санскр. *avyatireka*) та *ав’ябгічарін* (санскр. *avyabhicārin*), що недаремно стоять поряд (*avyatirekam avyabhicāri*) і мають спільне значення – “беззаперечне й незмінне” [Monier-Williams 1899, 111]; та *в’явасаятмака* (санскр. *vyavasāyātma*) – “активне” [Monier-Williams 1899, 1033]. На особливу увагу заслуговує перший із наведених предикатів, адже в ньому актуалізовано дискусійне не лише для індійської філософії питання ролі мови в мисленні й пізнанні. Якщо припустити, що здобута в ситуації *пратьякші джняна* – знання невербальне або довербальне, то маємо з’ясувати, чи можливо говорити про автономність щодо мови того знання, яке здобувається в *анумані*.

Аваявін та проблема вербальності ануmani

У більшості досліджень, присвячених аналізу теорії умовиводу в “Ньяя-сутрі”, без особливих уточнень і пояснень *ануману* фактично ототожнюють з *аваявіном* (санскр. *avyavāyin*), що є, як ми згадували вище, одним з лексичних репрезентантів концепту *силогізм* у санскриті [Chatterjee, Datta 1948, 206–221]. Тому з’ясування значення *анумани* в “Ньяя-сутрі” здійснюється, зокрема, на підставі вивчення змісту сутри 1.1.32:

प्रतिज्ञाहेतुदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः॥३२

pratijñā-hetūdāharaṇopanaya-nigamanāny avayavāḥ ||N.S. 1.1.32||
(pratijñā-hetū-udāharaṇa+upanaya-nigamanāni + avayavāḥ)

Пратіджня (твердження, яке слід довести чи спростувати); *гету* (визначення певної закономірності); *удагарана* (конкретний приклад її реалізації); *упаная* (застосування її в ситуації, що є предметом розгляду); *нітамана* (підсумок, що фактично збігається з вихідним твердженням) – це складники *силогізму* (*аваява*). (Пер. авт.)

Тут визначено послідовність п’яти складників *аваявіну*. Перший з них – *пратіджня* (санскр. *pratijñā*) – твердження або пропозиція [Monier-Williams 1899, 665]. Етимологія цього терміна спрямовує нас до вже неодноразово згадуваної *джняни* та до *праті-* (санскр. *prati*) – префікса, що може мати значення “назустріч, поблизу, проти, знову” [Monier-Williams 1899, 661]. *Пратіджня* перекладають як “пропозиція” (англ. *proposition*) [Perrett 1984], або “теза, чи те, що потрібно довести” (англ. *the thesis or what is to be proved*) [Matilal 1997, 2], або просто “теза” (англ. *thesis*) [Williams-Wyant’s 2017]. Складно уявити саму можливість невербальної *пратіджні*. Зокрема, за визначенням знаного дослідника Матілала, у першому члені *аваявіну* певним чином допомагає *прамана шябда* [Matilal 1997, 23]. *Шябда* (санскр. *śabda*) – надзвичайно важливе для історії індійської філософії поняття, яке можна

перекласти як “звук”, “голос”, “слово”, “мовлення”, “мова”, “словесний авторитет чи доказ” [Monier-Williams 1899, 1052]. *Аваявін* пропонується розглядати як те, що хоч і похідне від *анумани*, але не тотожне їй. Вичерпно висловлена *анумана* – це *паратханумана* (санскр. parathānumāna) [Matilal 1997, 23], яку традиційно ототожнюють з *аваявіном* та пояснюють як силогістичний аргумент “for making others understand” [Ghosh 2023, 11], тобто визначають “висновком для інших” (англ. Inference for others) [Dongol 2018], на противагу “висновку для себе” (санскр. svārthānumāna) (англ. Inference for oneself) [Bhaskar 2015, 32]. У лексиконі “Ньяя-сутри” ми не знаходимо термінів *паратханумана* та *свартханумана*, однак можемо витлумачити поширеність апеляції до них у роботах дослідників як опосередковане свідчення їхнього суголосного використання в коментаторській традиції самих найяків.

Слід зауважити, що, попри поширеність тлумачення прамани *шябда* як “авторитетного свідчення”, пріоритетним для нас є пояснення цієї пізнавальної ситуації як словесної (англ. verbal cognition) [Balcerowicz 2019, 918]. Відповідно, згадане вище залучення *шябди* в *аваявін* актуалізує два питання. По-перше, як співвідноситься з вербальністю *джняна*, здобута в *пратьякші* й в *анумані*? По-друге, чи немає підстав для констатації певного “злиття” і “плутанини” між різними *праманами*? Зокрема, один з опонентів *ньяї* висловив зауваження:

शब्दाऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेऽनुमेयत्वात् ।४९।

śabda ’numānam arthasyānupalabdher anumeyatvāt ||2.1.49||
(śabdaḥ + anumānam arthasya + anupalabdheḥ + anumeyatvāt)

Шябда (авторитетне свідчення) та *анумана* (висновок з очевидного) збігаються в тому, що *артха* (предмет пізнання) в обох ситуаціях досягається лише опосередковано. (Пер. авт.)

у якому наголосив на тому, що *шябда* й *анумана* збігаються, адже *артха* (предмет) в обох *праманах* не сприймається (санскр. an-upalabdhi) [Monier-Williams 1899, 35] інакше, аніж через висновування. Тобто й *шябда*, й *анумана* тут витлумачені як принципово відмінні від *пратьякші* опосередкованістю або небезпосередністю предмета, щодо якого здобувається знання.

Також у “Ньяя-сутрі” ми знаходимо аргумент на користь “злиття” *пратьякші* й *анумани*, але вже із зовсім інших причин:

प्रत्यक्षमनुमानमेकदेश ग्रहणादुपलब्धेः ।३०।

pratyakṣam anumānam eka-deśa-grahaṇād upalabdheḥ ||N.S. 2.1.30||

Пратьякша (сприйняття очевидного) та *анумана* (висновок з очевидного) ґрунтуються на лише частково досягненій предметності. (Пер. авт.)

Тут стверджується, що в *пратьякші*, як і в *анумані*, відбувається сприйняття (санскр. upalabdhi) [Monier-Williams 1899, 205] схопленого (санскр. grahaṇa) [Monier-Williams 1899, 372] лише частково (санскр. ekadeśa) [Monier-Williams 1899, 228]. Йдеться про цілком очевидну обставину “частковості” емпіричного сприйняття об’єкта, що не може бути, наприклад, побаченим і відчутим “з усіх боків” та ракурсів у ту саму мить. Отже, виникає питання “цілісності” *артхи*, з якою контактують *індрії* в *пратьякші*.

Другий складник *аваявіну* – *гету* (санскр. hetu), причина або аргумент [Monier-Williams 1899, 1303]. Третій – *удагарана* (санскр. udāharaṇa), приклад або ілюстрація [Monier-Williams 1899, 185]. Четвертий – *упаяна* (санскр. upāyana), застосування [Monier-Williams 1899, 215]. П’ятий – *нігамана* (санскр. nigamaṇa), підсумок або висновок [Monier-Williams 1899, 545].

У “Ньяя-сутрі” ми не знаходимо прямих вказівок на взаємозв’язки між *ануманою* і *аваявіном*. Фактичні збіги й однаковість *пратіджні* та *нігамани* [Ghosh 2023,

II] спонукають до висновку, що *аваявін* – знаряддя унаочнення міркування, що пояснює виправданість уже здобутого знання. Отже, на відміну від *анумани*, *аваявін* – це не інструмент і не умова здобуття нового знання. Спільним між *аваявіном* та *ануманою* є згадане вище в *’япті*, без якого неможливий жоден висновок або його обґрунтування. Однак у “Ньяя-сутрі” термін в *’япті*, попри його ключове значення для подальшої історії розвитку та досліджень учення цього першоджерела [Chatterjee 2016, 254], не дістав визначення і пояснення.

Висновки

Визначення поняття *анумана* в “Ньяя-сутрі” далеке від вичерпаності й залишає більше питань, аніж відповідей. Ми можемо пояснити це, по-перше, специфікою сутр як особливого літературного жанру, де текст є лише фрагментом-основою цілісної усної традиції; по-друге, опертям на невідомі для нас, але очевидні для авторів “Ньяя-сутри” аксіоми. Те, що в поясненні і перекладі “Ньяя-сутри” дослідники часто використовують терміни, яких ми не знаходимо в цьому першоджерелі, зокрема *паратханумана*, *свартханумана*, в *’япті*, спонукає до висновку про можливо вирішальний вплив авторитетної коментаторської літератури, створеної видатними мислителями ньяї, що фактично “заповнили прогалини”. “Ньяя-бгаш’я” (санскр. “*Nyāya-bhāṣya*”), створена Ватсьяною (санскр. *Vātsyāyana*), є, без перебільшення, найважливішим і найдавнішим (V–VI ст. н. е.) з відомих і збережених коментарів. Аргументом на користь цієї тези є те, що фактично усі з доступних сьогодні видання “Ньяя-сутри” містять також “Ньяя-бгаш’ю”. До числа найбільш впливових коментарів “Ньяя-сутри” належать: “Ньяя-варттіка” (санскр. “*Nyāya-vārttika*”) Удотакари (прибл. VI ст. н. е.), “Ньяя-варттіка-татпар’ятіка” (санскр. “*Nyāya-vārttika-tātparaṭīkā*”) Вачаспати Мішри (IX–X ст. н. е.). Кожен із цих творів вартий окремих ґрунтовних досліджень, а наукова дисциплінованість вимагає відокремлювати витокові основи, викладені в “Ньяя-сутрах”, від подальших “нашарувань”.

З того, що ми порівняно впевнено можемо сказати про спосіб тлумачення поняття *анумана* в “Ньяя-сутрі”, найбільш істотним є те, що *анумана* визначена як одна з *праман*, що можлива лише після та на основі *прат’якші* (сприйняття очевидного). У цьому контексті ми визначаємо *праману* пізнавальною ситуацією, що є умовою здобуття достовірного знання. Пріоритетним, згідно із представленою в “Ньяя-сутрі” дискусією між найяїками та їхніми опонентами, є зіставлення визначення *анумани* з іншими *праманами*.

Анумана, на відміну від *прат’якші-сприйняття*, є пізнанням того, що доступне лише опосередковано через засвідчену в *прат’якші-сприйнятті ліngu* (знак). І ця опосередкованість уподібнює *ануманаму* наступній *прамані*, визначеній у “Ньяя-сутрі”, – *шябді*. Однак найяїки не погоджуються єднати їх в одне, й з’ясування специфіки тлумачення *прамани шябда* в “Ньяя-сутрі” потребує окремого дослідження. Для його успішного здійснення потрібно окреслити значення поняття *ліnga*, що не може бути витлумачене нами лише як “вербальний знак”. І, можливо, саме невербальність *анумани* є підставою відокремлення цієї *прамани* від *шябди* й *упамани*. Термін “вербальність” у цьому контексті ми вживаємо у значенні “словесної оформленості”. Інтуїтивність висновку, що здобувається миттєво, не заперечує його можливої істинності. Зв’язок між мисленням і мовою беззаперечний, та водночас висловлювання, як свідомо артикуляція певного судження, що словесно продумується у внутрішньому монолозі чи проговорюється в спілкуванні з іншим, не є неодмінним атрибутом будь-якого висновку. Загалом, дослідження ментальних процесів, що лежать в основі концептуалізації дійсності, та роль вербальності в її осмисленні й усвідомленні – тема складна й відкрита для сучасного наукового дискурсу, що своєю чергою аргументує актуальність уважного аналізу доробку індійських мислителів у вивченні цієї сфери.

Якщо ми пояснюватимемо *ануману* як умовивід, що формується з певних висловлювань або суджень, тобто вербально визначених засновків, то мусимо поставити питання: навіщо виокремлювати *упаману* (порівняння) як одну з *праман*? Тож виправданним видається припущення, що *анумана* – пізнавальна ситуація, здатна виникнути без залучення вербальності, але може бути розкрита словесно у формі *ава-явіну* або *паратханумани*. Якщо перше з цих понять розкрито в “Ньяя-сутрі”, то друге в лексиконі цього першоджерела не представлено й згадується лише коментаторами та дослідниками.

У “Ньяя-сутрі” визначено три різновиди *анумани*: по-перше, та, де ми дізнаємося про щось попереднє щодо безпосередньо доступного в *прагьякші-сприйнятті*; по-друге, та, де ми дізнаємося про щось наступне щодо безпосередньо доступного в *прагьякші-сприйнятті*; по-третє, та, де ми з’ясовуємо щось одночасне з безпосередньо доступним у *прагьякші-сприйнятті*. Тлумачення перших двох різновидів *анумани* як таких, що ґрунтуються на взаємозв’язках між причиною та наслідком, є, треба визнати, небезпідставною інтерпретацією коментаторів і дослідників. Однак безпосередньо в першому розділі “Ньяя-сутрі” жодних буквальних вказівок на роль для *анумани* взаємозв’язків між причиною і наслідком ми не знаходимо. *Лінга* як опосередковувальна основа *анумани* ані в словниках, ані в роботах дослідників не пояснюється як причина чи наслідок, що є для нас одним із важливих аргументів для утримання від причинно-наслідкової інтерпретації слів *pūrvavat śeṣavat* (*pūrvavaccheṣavat*).

Важливим компонентом проблематизації поняття *анумана*, згідно із представленою в “Ньяя-сутрі” полемікою з опонентами, є питання про роль *манасу* й *атмана* у формуванні *прагьякші-сприйняття* та *анумани*, що свідчить, серед іншого, про варіативність способів тлумачення цих понять індійськими мислителями. Показовим є те, що в першій частині “Ньяя-сутр” не вказано, чи є атрибутивним залучення *манасу* й *атмана* в *прагьякші-сприйняття* та *ануману*, і ми лише на підставі етимологічного аналізу та з подальшого контексту розвитку вчення ньїя дістаємо підстави припускати, що прибічники цього вчення постулювали потребу їхньої участі в пізнанні, однак конкретніше пояснення їхньої ролі та стосунку потребує додаткового дослідження.

Одне з важливих питань у вивченні *анумани*: чи доречно говорити про відмінності не лише між *праманами* як пізнавальними ситуаціями, а й між здобутими в них *джняна-знаннями*? Можливо, це хибний підхід, на початку “Ньяя-сутр” ми не знаходимо прозорих вказівок на специфічність того, про що можна дізнатися в *анумані*. Та в контексті аналізу визначеної найякіями ролі вербальності в пізнанні й відповідної “проблеми універсалій” було б дещо ризиковано відмовлятися від актуалізації зазначеного питання. Чи можемо ми визначені в “Ньяя-сутрі” характеристики *джняни-знання*, здобутого в *прагьякші*, вважати універсальними й неодмінними для результатів усіх *праман*? Якщо так, то це все одно не заперечує імовірної відмінності між *джнянами-знаннями* в тих рисах, які у визначенні *прагьякші* не згадуються. Аргументом на користь такого висновку є те, що *шябда* – суто вербальна в усіх сенсах, і якщо ми припустимо, що усі *джняни-знання*, здобуті в *праманах*, мають бути однакові у своїх характеристиках, то чому вербальність не згадана в сутрах, присвячених *прагьякші*? Загалом, можемо висловити припущення, яке, певна річ, потребує додаткового дослідження, що автори “Ньяя-сутр” у визначеннях не вважали за потрібне окреслювати вичерпний перелік ознак, а зосереджувалися суто на певних неповторних ключових особливостях, притаманних лише визначуваному.

Дослідження тлумачення *анумани* в “Ньяя-сутрі” дає змогу визначити цю *праману* як ситуацію, коли за посередництва безпосередньо пізнаного в *прагьякші* відбувається пізнання недоступного для *індрій* у мить акту пізнання певного *предмета-артхи*. А різновиди *анумани* визначені відповідно до “часового” розташування

пізнаваного стосовно “посередника”, здобутого в *пратьякші*: або до, або після, або водночас. “Ньяя-сутра” не містить прозорих вказівок на те, яким є взаємозв’язок *анумани* з вербальністю, тому, зважаючи на класичні способи визначення українського терміна “умовивід”, які згадані на початку цього дослідження, використання його для буквального перекладу видається невдалим. Більш доречним у цьому контексті є або утримання від перекладу й використання транскрипції “*анумана*”, або використання терміна “висновок з очевидного”, або подвоєння “*анумана-висновок*”.

¹ Тут і далі використана Міжнародна система транслітерації санскриту IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

² *learnsanskrit.cc*, режим доступу: <https://www.learnsanskrit.cc/translate?search=inference&dir=au> (дата звернення: 15.08.2023).

³ *learnsanskrit.cc*, режим доступу: <https://www.learnsanskrit.cc/translate?search=syllogism&dir=au> (дата звернення: 15.08.2023).

⁴ За основу цього дослідження взято текст “Ньяя-сутри” з видання на гінді [न्यायसूत्र और न्याय-भाष्य 1921].

⁵ Автором традиційно вважають легендарного Акшападу Гаутаму (санскр. akṣapāda gauṭama), а імовірним часом створення – від VI ст. до н. е. до III–IV ст. н. е.

⁶ Транслітерація сутр містить пробіли й дефіси, які для зручності сприйняття відокремлюють слова, що написані на деванагарі, об’єднані згідно з правилами зовнішніх сандгі (санскр. saṁdhi).

⁷ Хоч цей переклад датований 1913 роком, він досі зберігає актуальність і представлений у порівняно сучасних перевиданнях.

⁸ *learnsanskrit.cc*, режим доступу: <https://www.learnsanskrit.cc/translate?search=cause&dir=au> (дата звернення: 27.08.2023).

⁹ Крім згаданої вище артхи та bhāvāt (похідне від bhāva), ми зустрічаємо тут слово antara: “different from; exterior; opening; the interior part of a thing, the contents; soul, heart; interval, intermediate space or time; distance, absence; difference, remainder; property, peculiarity; weakness, weak side; different, other, another” [Monier-Williams 1899, 43].

ЛІТЕРАТУРА

Бурба Д. В. (2018), “Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові”, *Східний світ*, № 1, с. 104–122. DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2018.01.104>

Гнатовська Г. (2021), *Історії східних філософій: Вступ до індійської філософії. Навчальний посібник*, Фрако Пак, Київ.

Гнатовська Г. В. (2022), «Тлумачення пратьякша у першому розділі першої частини “Nyāya sūtras”», *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, т. 2, № 7, с. 22–25. DOI: <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2022/7-4/11>

Завгородній Ю. & Луценко Д. (2006), “‘Вайшешика-сутри’ Канади (I.1–48): переклад й історико-філософський коментар”, *Філософська думка*, № 6, с. 90–124.

Конверський А. Є. (2004), *Логіка: Підручник*, Центр навчальної літератури, Київ.

Філософський енциклопедичний словник (2002), наук. ред.: Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук, Абрис, Київ.

Akamatsu A. (1999), “The Two Kinds of Anumana in Bhartrhari’s Vakyapadiya”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 27, No. 1–2, pp. 17–22. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004348304666>

Amin N., Sharma R., Vyas H. and Vyas M. (2014), “Concept of Manas: Insights from Nyāya Darśana and Āyurveda”, *Yoga Mimamsa*, Vol. 46, Issue 3–4, pp. 71–75. DOI: 10.4103/0044-0507.159741

Balcerowicz P. (2019), “Is There Anything Like Indian Logic? Anumāna, ‘Inference’ and Inference in the Critique of Jayarāśi Bhaṭṭa”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 47, pp. 917–946. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10781-019-09400-6>

Bhaskar J. (2015), “A Critical Study about the Nyaya Theory of Prama and Pramanas”, *Journal of Humanities And Social Science*, Vol. I, pp. 30–32. DOI: 10.9790/0837-201113032

- Chakrabarti K. (1975), “The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 3, pp. 363–382. DOI: 10.1007/bf02629152
- Chakrabarti K. (2016), “The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals”, *Journal of Indian Philosophy and Religion*, Vol. 21: *Collected Works of Kisor K. Chakrabarti*, Pt. I, pp. 72–102. DOI: <https://doi.org/10.5840/jipr2016215>
- Chakravarty S. (2016), “Anumāna as Interpreted in Sāṃkhya-Yoga Philosophy: A Brief Study”, *International Journal of Sanskrit Research*, Vol. 2, No. 4, pp. 75–81.
- Chatterjee S. (2016), *The Nyaya Theory of Knowledge. A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics*, First Edition, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Chatterjee S. and Datta D. (1948), *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta.
- Chinchore M. R. (1989), *Chinchore Dharmakirti's Theory of Hetu-Centricity of Anumana*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Dasti M. and Phillips S. (2017), *The Nyaya-sutra: Selections with Early Commentaries*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis and Cambridge.
- Dasti M.-R. (2010), *Rational Belief in Classical India: Nyāya's Epistemology and Defense of Theism*, Dissertation, University of Texas.
- Dongol N. (2018), “Comparative Study on Anumana and Inference of Hindu and Western Philosophy”, *Kathmandu School of Law Review*, Vol. 6, Issue 1, pp. 187–191. DOI: 10.46985/jms.v6i1.954
- Ghosh R. (2023), “The Concept of Anumāna in Navya-nyāya”, *Studia Humana*, Vol. 12, Issue 1–2, pp. 4–11. DOI: <https://doi.org/10.2478/sh-2023-0002>
- Gillon B. (2023), “Logic in Classical Indian Philosophy”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition)*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds), available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/logic-india/> (accessed October 23, 2023).
- Lakra R. (2018), “Universals in Nyāya-Vaiśeṣika School”, *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, Vol. 6, Issue 1, pp. 1378–1384.
- Matilal B. K. (1997), *Logic, Language and Reality. (Indian Philosophy and Contemporary Issues)*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi.
- Monier-Williams M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Nyāya Philosophy* (1967), Literal Translation of Gautama's Nyāya-Sūtra & Vātsyāyana's Bhāṣya, Translated by Debiprasad Chattopadhyaya and Mrinalkanti Gangopadhyaya, Pt. 1, Indian Studies: Past & Present, [Calcutta].
- Nyayadarsana of Gautama* (2003), With Sanskrit Text, Vātsyāyana Bhāṣya, Sanskrit Commentary, English Summary and English Translation, New Bharatiya Book Corp., Delhi.
- Perrett R. W. (1984), “Self-Refutation in Indian Philosophy”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 12, No. 3, pp. 237–263. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00186683>
- Potter K. (1975), “Some Thoughts on the Nyāya Conception of Meaning”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 3, No. 1/2, pp. 209–216. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00157334>
- Sarkar T. K. (2021), “Jaina Theory of ‘ANUMĀNA’ [Inference]: Some Aspects”, in Sarukai S. and Chakraborty M. K. (eds), *Handbook of Logical Thought in India*, Springer, New Delhi, pp. 437–487. DOI: https://doi.org/10.1007/978-81-322-2577-5_37
- Williams-Wyant M. D. (2017), “Nagarjuna's No-Thesis View Revisited: The Significance of Classical Indian Debate Culture on Verse 29 of the *Vigrahavyāvartanī*”, *Asian Philosophy*, Vol. 27, Issue 3, pp. 1–15. DOI: <https://doi.org/10.1080/09552367.2017.1353210>
- न्यायसूत्र और न्याय-भाष्य (1921), [अनुवाद और टिप्पणियाँ राजाराम अनु], वनस्थली, available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.343189/page/n1/mode/2up> (accessed July 01, 2024).

REFERENCES

- Burba D. (2018), “Praktychna transkryptsiiia sanskrytskykh vlasnykh nazv ta terminiv v ukrainskii movi”, *Shidnij svit*, No. 1, pp. 104–122. (In Ukrainian) DOI: <https://doi.org/10.15407/orientw2018.01.104>
- Hnatovska H. (2021), *Istorii skhidnykh filosofii: Vstup do indiiskoi filosofii. Navchalnyi posibnyk*, Frako Pak, Kyiv. (In Ukrainian).

- Hnatovska H. V. (2022), “Tlumachennia pratyakṣa u pershomu rozdili pershoi chastyny ‘Nyāya sūtras’”, *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka. Filo-sofiia*, Vol. 2, No. 7, pp. 22–25. (In Ukrainian). DOI: <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2022/7-4/11>
- Zavorodnii Yu. and Lutsenko D. (2006), “‘Vaisheshyka-sutry’ Kanady (I.1–48): pereklad y istoryko-filosofskiy komentar”, *Filosofska dumka*, No. 6, pp. 90–124. (In Ukrainian).
- Konverskyi A. Ye. (2004), *Lohika: Pidruchnyk*, Tsentri navchalnoi literatury, Kyiv. (In Ukrainian).
- Filosofskiy entsyklopedychnyi slovnyk* (2002), L. V. Ozadovska and N. P. Polishchuk (eds), Abrys, Kyiv. (In Ukrainian).
- Akamatsu A. (1999), “The Two Kinds of Anumana in Bhartrhari’s Vakyapadiya”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 27, Issue 1–2, pp. 17–22. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1004348304666>
- Amin H., Sharma R., Vyas H. and Vyas M. (2014), “Concept of Manas: Insights from Nyāya Darśana and Āyurveda”, *Yoga Mimamsa*, Vol. 46, Issue 3–4, p. 71–75. DOI: 10.4103/0044-0507.159741
- Balcerowicz P. (2019), “Is There Anything Like Indian Logic? Anumāna, ‘Inference’ and Inference in the Critique of Jayarāsi Bhaṭṭa”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 47, pp. 917–946. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10781-019-09400-6>
- Bhaskar J. (2015), “A Critical Study about the Nyaya Theory of Prama and Pramanas”, *Journal Of Humanities And Social Science*, Vol. I, pp. 30–32. DOI: 10.9790/0837-201113032
- Chakrabarti K. (1975), “The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 3, pp. 363–382. DOI: 10.1007/bf02629152
- Chakrabarti K. (2016), “The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals”, *Journal of Indian Philosophy and Religion*, Vol. 21: *Collected Works of Kisor K. Chakrabarti*, Pt. I, pp. 72–102. DOI: <https://doi.org/10.5840/jipr2016215>
- Chakravarty S. (2016), “Anumāna as Interpreted in Sāṃkhya-Yoga Philosophy: A Brief Study”, *International Journal of Sanskrit Research*, Vol. 2, No. 4, pp. 75–81.
- Chatterjee S. (2016), *The Nyaya Theory of Knowledge. A Critical Study of Some Problems of Logic and Metaphysics*, First Edition, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Chatterjee S. and Datta D. (1948), *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcutta.
- Chinchore M. R. (1989), *Chinchore Dharmakirti’s Theory of Hetu-Centricity of Anumana*, Motilal Banarsidass, New Delhi.
- Dasti M. and Phillips S. (2017), *The Nyaya-sutra: Selections with Early Commentaries*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis and Cambridge.
- Dasti M.-R. (2010), *Rational Belief in Classical India: Nyāya’s Epistemology and Defense of Theism*, Dissertation, University of Texas.
- Dongol N. (2018), “Comparative Study on Anumana and Inference of Hindu and Western Philosophy”, *Kathmandu School of Law Review*, Vol. 6, Issue 1, pp. 187–191. DOI: 10.46985/jms.v6i1.954
- Ghosh R. (2023), “The Concept of Anumāna in Navya-nyāya”, *Studia Humana*, Vol. 12, Issue 1–2, pp. 4–11. DOI: <https://doi.org/10.2478/sh-2023-0002>
- Gillon B. (2023) “Logic in Classical Indian Philosophy”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition)*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds), available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/logic-india/> (accessed October 23, 2023).
- Lakra R. (2018), “Universals in Nyāya-Vaiśeṣika School”, *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, Vol. 6, Issue 1, pp. 1378–1384.
- Motilal B. K. (1997), *Logic, Language and Reality. (Indian Philosophy and Contemporary Issues)*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi.
- Monier-Williams M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, Oxford Clarendon Press, Oxford.
- Nyāya Philosophy* (1967), Literal Translation of Gautama’s Nyāya-Sūtra & Vātsyāyana’s Bhāṣya, Translated by Debiprasad Chattopadhyaya and Mrinalkanti Gangopadhyaya, Pt. 1, Indian Studies: Past & Present, [Calcutta].
- Nyayadarsana of Gautama* (2003), With Sanskrit Text, Vātsyāyana Bhāṣya, Sanskrit Commentary, English Summary and English Translation, New Bharatiya Book Corp., Delhi.

- Perrett R. W. (1984), “Self-Refutation in Indian Philosophy”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 12, No. 3, pp. 237–263. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00186683>
- Potter K. (1975), “Some Thoughts on the Nyāya Conception of Meaning”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 3, No. 1/2, pp. 209–216. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00157334>
- Sarkar T. K. (2021), “Jaina Theory of “ANUMĀNA” [Inference]: Some Aspects”, in Saruk-kai S. and Chakraborty M. K. (eds), *Handbook of Logical Thought in India*, Springer, New Delhi, pp. 437–487. DOI: https://doi.org/10.1007/978-81-322-2577-5_37
- Williams-Wyant M. D. (2017), “Nagarjuna’s No-Thesis View Revisited: The Significance of Classical Indian Debate Culture on Verse 29 of the *Vigrahavyāvartanī*”, *Asian Philosophy*, Vol. 27, Issue 3, pp. 1–15. DOI: <https://doi.org/10.1080/09552367.2017.1353210>
- Nyāyasūtra āra Nyāya-bhāṣya* (1921), [anuvāda āra ṭippaniyām Rājārāma Anu], Vanasthalī, available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.343189/page/n1/mode/2up> (accessed July 01, 2024). (In Hindi).

Г. В. Гнатовська

Тлумачення поняття аnumана в “Ньяя-сутрі”

“Ньяя-сутра” – ключовий текст для дослідження не лише вчення даршяни *ньяя*, а й тих філософських дискусій, що склали основу розвитку індійської філософії загалом. З’ясування способу тлумачення поняття *анумана* в “Ньяя-сутрі” покликане визначити перспективи перекладу цього терміна українською мовою та поглибити розуміння причин філософської проблематизації цього поняття.

Аnumана – одна з *праман*, що можлива лише після та на основі *пратьякші*. У цьому контексті ми визначаємо *праману* як пізнавальну ситуацію, що може бути умовою здобуття достовірного знання (*jñāna*). Пріоритетним, згідно із представленою в “Ньяя-сутрі” дискусією між найяїками та їхніми опонентами, є зіставлення визначення *анумани* з іншими *праманами*. Аnumана й така *прамана*, як *шябда*, є пізнанням того, що доступне лише опосередковано, але найяїки відкидають пропозицію опонентів об’єднати їх в одне. Можемо припустити, що однією з підстав відокремлення *анумани* від *шябди* є невербальність цієї *прамани*. Шябда обов’язково вербальна, адже вона є ситуацією осягнення суб’єктом пізнання певного “зовнішнього” повідомлення. Аnumана ж – це власний висновок суб’єкта, і для нього вербальність не доконечна. Лише за потреби пояснення вже здобутого висновку *анумана* розкривається словесно в *аваявіні*, тому значення цих двох понять не слід ототожнювати.

У “Ньяя-сутрі” не вказано, чи є атрибутивним залучення *манасу* й *атмана* в *пратьякшу* та *ануману*. Однак на підставі етимологічного аналізу та з подальшого контексту розвитку вчення *ньяя* і її полеміки з опонентами ми можемо припустити, що *прибичники* цієї даршяни постулювали потребу їхньої (*манасу* й *атмана*) участі в пізнанні.

Перші два з трьох різновидів *анумани*, що вказані в “Ньяя-сутрі”, дослідники часто тлумачують як такі, що ґрунтуються на взаємозв’язках між причиною та наслідком, де пізнаваним та посередником пізнання постають відповідно або причина, або наслідок. Однак така настанова в контексті цього дослідження видається слабкою і недосконалою. Більш виправданим є твердження, що три різновиди *анумани* в “Ньяя-сутрі” визначені відповідно до “часового” розташування пізнаваного стосовно “посередника”, здобутого в *пратьякші*: або до, або після, або водночас.

На підставі аналізу “Ньяя-сутри” *ануману* визначено ситуацією, коли за посередництва безпосередньо пізнаваного в *пратьякші* відбувається пізнання недоступного для індрій у мить акту пізнання певної *артхи*. Через відкритість питання щодо ролі слова в *анумані* переклад назви цієї *прамани* українським терміном “умовивід” видається невдалим. Натомість ми можемо або визнати цей термін санскриту неперекладним і використовувати транскрипцію, або перекладати його терміном “висновок”.

Ключові слова: *анумана*, *пратьякша*, “Ньяя-Сутра”, *прамана*, *манас*, *індрія*, *артха*, *джняна*

Стаття надійшла до редакції 24.01.2024