

УДК 294.3

МОЖНО ЛИ ОБОСНОВАТЬ СУЩЕСТВОВАНИЕ ДРУГОГО СОЗНАНИЯ? ДХАРМАКИРТИ И РАТНАКИРТИ В КОНТЕКСТЕ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Воробьёв Валерий Владимирович

кандидат философских наук, старший научный сотрудник,
Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова,
Элиста, Российская Федерация
E-mail: aristoteleus@yandex.com

А н н о т а ц и я

Статья посвящена проблеме обоснования существования другого сознания в буддийской эпистемологической традиции и аналитической философии. Исследование сосредоточено на трактатах Дхармакирти «Обоснование чужой одушевленности» и Ратнакирти «Опровержение других потоков сознания». Показано, что буддийская постановка вопроса не предполагает существования субстанционального субъекта: речь идёт о другом причинно непрерывном потоке ментальных событий. Дхармакирти выводит существование такого потока из воспринимаемых проявлений речи и целесообразного действия. Его аргумент сочетает аналогию с причинным заключением от следствия и получает подтверждение через практическую успешность основанного на нём поведения. Ратнакирти возражает, что связь между действием и чужим намерением не может быть установлена независимо, а различие собственного и другого потоков предполагает знание обоих членов отношения. Сопоставление этого спора с аргументом по аналогии Дж. С. Милля, критериальным подходом Л. Витгенштейна и выводом к наилучшему объяснению позволяет различить онтологическую достоверность и эпистемическую обоснованность. Делается вывод, что существование другого сознания нельзя доказать с аподиктической строгостью, однако его признание рационально оправдано на конвенциональном уровне как наиболее сильное объяснение независимого, осмысленного и ответного поведения других существ.

К л ю ч е в ы е с л о в а

Другое сознание, чужое сознание, поток сознания, сантана, Дхармакирти, Ратнакирти, буддийская эпистемология, аналитическая философия, вывод по аналогии, солипсизм.

UDC 294.3

IS IT POSSIBLE TO JUSTIFY THE EXISTENCE OF ANOTHER MINDS? DHARMAKĪRTI AND RATNAKĪRTI IN THE CONTEXT OF ANALYTICAL PHILOSOPHY

Valery V. Vorobyev

PhD in Philosophy, Senior Researcher,

B.B. Gorodovikov Kalmyk State University,

Elista, Russian Federation

E-mail: aristoteleus@yandex.com

Abstract

The article examines the justification of belief in other minds in the Buddhist epistemological tradition and analytic philosophy. It focuses on Dharmakīrti's Proof of Other Mindstreams and Ratnakīrti's Refutation of Other Mindstreams. The Buddhist formulation does not presuppose a substantial subject: what is at issue is another causally continuous stream of mental events. Dharmakīrti infers such a stream from perceived manifestations of speech and purposive action. His argument combines analogy with causal inference from an effect and is validated through the practical success of behaviour based on it. Ratnakīrti objects that the connection between action and another person's intention cannot be independently established, while the distinction between one's own and another stream already presupposes knowledge of both relata. Comparing this debate with J. S. Mill's argument from analogy, L. Wittgenstein's criterial approach, and inference to the best explanation makes it possible to distinguish ontological certainty from epistemic justification. The article argues that the existence of another mind cannot be demonstrated with apodictic certainty. Nevertheless, belief in other minds is rationally warranted at the conventional level because it provides the strongest explanation of the independent, meaningful, and responsive behaviour of other living beings.

Key words

Other minds, mindstream, santāna, Dharmakīrti, Ratnakīrti, Buddhist epistemology, analytic philosophy, argument from analogy, inference to the best explanation, solipsism.

ВВЕДЕНИЕ

Убеждение в том, что окружающие нас люди мыслят, чувствуют боль, строят планы и воспринимают мир, относится к числу наиболее устойчивых убеждений повседневной жизни. Оно почти никогда не требует специального доказательства. Сомнение возникает лишь тогда, когда привычная уверенность переводится на язык философского обоснования. Собственные переживания даны субъекту иначе, чем переживания другого: я испытываю свою боль, но вижу только лицо, жесты и действия человека, которому приписываю боль. Именно из этой асимметрии рождается классическая проблема других сознаний. Ф. И. Щербатской справедливо называл вопрос об основаниях нашей уверенности в существовании других сознательных существ одним из самых трудных в философии и одновременно «пробным камнем» философских систем (Дхармакирти, 1922: 2–4).

В западной традиции проблема обычно связывается с картезианским различием внутреннего и внешнего. Если субъект непосредственно удостоверяется только в собственных состояниях, сознание другого оказывается скрытой причиной наблюдаемого поведения. В наиболее строгой форме вопрос звучит так: имеем ли мы право перейти от доступных наблюдению телесных движений и речи к недоступным наблюдению мыслям и ощущениям? Эта постановка породила несколько стратегий ответа. Аргумент по аналогии Дж. С. Милля исходит из сходства тел и поведения; аналитическая философия обыденного языка рассматривает поведение как критерий употребления ментальных понятий; современные эпистемологи обращаются к выводу к наилучшему объяснению и к модели непосредственного восприятия психических состояний (Avramides, 2001: 1–15; Cassam, 2007: 155–187).

Индийская буддийская философия формулирует сходную трудность в иной концептуальной среде. Здесь проблематично уже само выражение «другое сознание», если под сознанием понимать принадлежность устойчивого субъекта. Буддийская доктрина анатмана отвергает постоянное и независимое «я», а личность описывает как причинно связанный поток состояний — сантану. Поэтому точнее спрашивать не о существовании другой души, а о существовании другого потока сознания, *santānāntara*. Этот терминологический сдвиг не снимает проблему. Напротив, он добавляет к ней вопрос об индивидуации: что делает один поток отличным от другого, если оба представляют собой последовательности мгновенных событий и ни один не имеет субстанциального носителя?

Особенно остро затруднение возникает в буддийской эпистемологической традиции, когда анализ ведётся с позиции виджняптиматры. Если непосредственно даны только содержания познания, то тело другого и его действия также присутствуют в моём опыте как познавательные явления. Признать за ними внешний источник — значит, по-видимому, отказаться от исходного идеалистического ограничения. Не признать его — значит приблизиться к солипсизму и поставить под вопрос сам смысл учения, обращения к другим существам и практики сострадания. М. Инами выразил эту дилемму предельно кратко: принятие других сознаний угрожает последовательности идеализма, но их отрицание лишает смысла проповедь, адресованную другим (Inami, 2001: 465–466).

Два самостоятельных трактата, посвящённых этой проблеме, предлагают противоположные решения. Дхармакирти в «Обосновании чужой одушевленности» (*Santānāntarasiddhi*) защищает возможность вывода к другому потоку сознания. Ратнакирти в «Опровержении других потоков сознания» (*Santānāntaradūṣaṇa*) подвергает этот вывод последовательной критике. В современной литературе аргумент Дхармакирти исследовали Р. К. Шарма, М. Инами и Дж. Хенкел; позицию Ратнакирти — Ю. Кадзияма, Дж. Ганери и С. Качру (Sharma, 1985: 55–71; Henkel, 2012: 58–73; Kajiyama, 1965: 420–435; Ganeri, 2012: 202–222; Kachru, 2019: 61–83). Р. Перретт предложил продуктивное различие: Дхармакирти преимущественно отвечает на эпистемологическую проблему, тогда как критика Ратнакирти обнаруживает концептуальную проблему другого сознания (Perrett, 2017: 59–68).

Это различие принимается в настоящей статье, но дополняется сравнением с несколькими, а не с одной западной стратегией. Дхармакирти часто сопоставляют с Миллем, и для такого сопоставления есть основания. Однако сведение его позиции к обычному аргументу по аналогии не учитывает теорию причинного вывода и буддийское понимание истинности через непротиворечивость практического результата. Ратнакирти, в свою очередь, не просто усиливает скептическое сомнение. Он спрашивает, имеем ли мы понятие о другом сознании, которое одновременно было бы достаточно сходным с нашим, чтобы называться сознанием, и достаточно отличным, чтобы быть другим.

Цель исследования состоит в реконструкции буддийской дискуссии о других потоках сознания и определении её места в более широком контексте аналитической философии. Для достижения этой цели необходимо решить следующие задачи: уточнить смысл понятия *santānāntara*; восстановить структуру аргумента Дхармакирти; показать основания критики Ратнакирти; сопоставить их позиции с аргументом по аналогии, критериальным подходом и выводом к наилучшему объяснению; определить, какой уровень обоснования существования другого сознания остаётся возможным после принятия скептических возражений.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Основными источниками исследования являются «Обоснование чужой одушевленности» Дхармакирти с толкованием Винитадевы в переводе Ф. И. Щербатского и «Опровержение других потоков сознания» Ратнакирти в санскритском издании А. Такура и английском переводе Ю. Кадзиямы (Дхармакирти, 1922; Thakur, 1957: 145–148; Kajiyama, 1965: 420–435). При реконструкции аргументов учитываются работы М. Инами, Р. К. Шармы, Р. Перретта, С. Качру и Дж. Ганери. Для западной части сопоставления используются тексты Дж. С. Милля, Г. Райла, Л. Витгенштейна, Дж. Л. Остина, а также исследования аргумента по аналогии и вывода к наилучшему объяснению (Mill, 1979: 186–192; Ryle, 2009: 11–24; Wittgenstein, 2009: §§ 243–315; Austin, 1946: 148–187; Pargetter, 1984: 158–163; Melnyk, 1994: 482–491).

Методологическую основу составляет сочетание историко-философской реконструкции и концептуального анализа. Историко-философский подход необходим, поскольку слова «сознание», «намерение», «другой» и «существование» не имеют одинакового значения в буддийском и западном контекстах. Дхармакирти

рассуждает в рамках теории двух источников познания — восприятия и вывода, а также различения единичного и общего (Канаева, 2011: 403–411; Лысенко, 2011: 31–57). Ратнакирти развивает эту проблематику на фоне поздней идеалистической доктрины недвойственности познания. Изъятые из этих контекстов аргументы легко превращаются либо в упрощённый «восточный вариант» европейского солипсизма, либо в набор эффектных, но неточных аналогий.

Концептуальный анализ применяется для выявления формы аргументов. В рассуждении Дхармакирти выделяются наблюдаемые данные, предполагаемая причинная связь, объект вывода и критерий его достоверности. В критике Ратнакирти отдельно рассматриваются возражение против причинного обобщения и возражение против самой мыслимости различия между двумя потоками. Такой анализ позволяет обсуждать древнеиндийские тексты на языке современной эпистемологии, не утверждая их исторического влияния на европейскую философию.

Сравнительный метод строится не на отождествлении учений, а на сопоставлении функций аргументов. Сравниваются ответы на четыре вопроса: что непосредственно дано познающему субъекту; каким образом поведение связано с ментальными состояниями; что именно устанавливается выводом; какой вид ошибки способен опровергнуть заключение. В этом смысле речь идёт о структурном сравнении. Оно выявляет не только сходства, но и несовпадения: западный спор часто предполагает индивида как устойчивого носителя состояний, тогда как в буддизме сам индивид имеет лишь условный статус.

Наконец, используется принцип уровневого различения. Он отделяет аподиктическое доказательство, обычное эпистемическое обоснование и практическое признание другого. Смещение этих уровней создаёт ложную альтернативу: либо другое сознание доказано с той же непосредственностью, что и собственное, либо вера в него полностью иррациональна. И буддийская теория двух истин, и современные фаллибилистские модели знания позволяют отказаться от этой альтернативы.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Проведённый анализ позволяет сформулировать пять результатов. Первый состоит в том, что буддийская проблема другого сознания не является вопросом о наличии второй духовной субстанции. Её объект — иной причинный ряд ментальных событий. Поэтому центральным становится не только доказательство скрытого переживания, но и обоснование границы между потоками.

Второй результат связан с уточнением аргумента Дхармакирти. Он имеет смешанную структуру. Аналогия с собственным случаем даёт исходную модель связи между намерением и действием, но дальнейшее рассуждение строится как причинный вывод от следствия. Появление не вызванных моими намерениями, устойчиво организованных действий требует отличной от моего потока ментальной причины. Достоверность вывода определяется не постижением индивидуальной природы другого сознания, а успешностью основанного на нём поведения.

Третий результат заключается в реконструкции двух возражений Ратнакирти. Первое имеет эпистемологический характер: причинная связь между действием и «намерением вообще» не установлена, поскольку непосредственно наблюдалась

лишь связь собственного намерения с собственным действием. Второе возражение является концептуальным: чтобы различить собственный и чужой потоки, необходимо уже располагать двумя членами отношения, но другой поток никогда не дан как таковой.

Четвёртый результат сравнительного анализа показывает, что аргумент Дхармакирти ближе не только к Миллю, но и к современному выводу к наилучшему объяснению. Вместе с тем критериальные концепции Райла и Витгенштейна предлагают иной ответ: поведение не всегда служит внешним признаком скрытого ментального объекта, поскольку в обычном языке оно входит в условия применения психических понятий.

Пятый результат состоит в разграничении онтологической достоверности и рациональной оправданности. Критика Ратнакирти действительно ограничивает возможность строгого доказательства другого потока, но не уничтожает конвенциональное обоснование. Взаимная независимость действий, способность другого отвечать, исправлять наши ожидания и сопротивляться нашим намерениям образуют совокупность данных, для которых существование другого потока сознания остаётся наиболее сильным объяснением.

ОБСУЖДЕНИЕ

Другое сознание как другой поток

Русское название перевода Ф. И. Щербатского «Обоснование чужой одушевленности» хорошо передаёт общий предмет трактата, но может создавать впечатление, что Дхармакирти доказывает наличие души. Санскритское *santāna* означает поток, континуум или причинную последовательность. В буддийской антропологии это понятие выполняет работу, которую в субстанциальных теориях выполняет личность: связывает моменты опыта, не превращая эту связь в неизменного носителя. «Другой» здесь — не второе картезианское *res cogitans*, а последовательность ментальных событий, не принадлежащая причинной истории данного потока.

Такое понимание соответствует более общей буддийской модели сознания как обусловленного процесса. Сознание возникает не изолированно, а в связи с объектами, органами чувств, ментальными факторами, привычками и предшествующими состояниями. Его единство не дано заранее, а воспроизводится в причинной преемственности (Воробьёв, 2026: 138–143). В традиции Дигнаги и Дхармакирти к этому добавляется учение о самопознании: собственный ментальный акт обнаруживает себя иначе, чем любой объект вывода. Отсюда асимметрия сохраняется даже без субстанциального «я». Собственный поток доступен через самосознание, другой — только опосредованно (Dunne, 2004: 53–79).

Смещение от души к потоку меняет содержание солипсизма. Солипсизм обычно понимают как тезис «существую только я и мои состояния». Однако буддийский мыслитель не может без оговорок принять первую часть этого тезиса, поскольку постоянное «я» также подвергается редуктивному анализу. Более точная формула звучала бы так: непосредственно удостоверяется только данная последовательность познавательных событий, а существование других последовательностей нуждается

в обосновании. Проблема оказывается не эгоцентрической, а перспективной: как из событий, данных в одной перспективе, перейти к центру опыта, который никогда не станет частью этой перспективы?

Этим объясняется значение вопроса об индивидуации. Если другой поток полностью недоступен, непонятно, на каком основании он считается потоком того же типа, что и собственный. Если же он представлен внутри моего познания, возникает противоположная трудность: чем представленное содержание отличается от обычного объекта моего опыта? Ратнакирти позднее превратит эту дилемму в самостоятельный аргумент. Но уже Дхармакирти понимает, что вывод не может дать индивидуальную природу другого сознания. Он устанавливает сознание лишь в общем виде — как предполагаемую причинную способность, а не как непосредственно переживаемый внутренний мир (Inami, 2001: 467–468).

Аргумент Дхармакирти: от целесообразного действия к чужому намерению

Исходный ход Дхармакирти прост и интуитивно убедителен. В собственном случае мы наблюдаем, что словам и телесным действиям предшествуют желания, решения и намерения. Затем встречаем действия другого тела, которые выглядят целесообразными и не зависят от нашей воли. Из этого делается вывод о другой ментальной причине. В начале трактата подчёркивается, что заключение от целесообразного действия к чужой одушевлённости не противоречит идеалистической позиции (Дхармакирти, 1922: 5–6).

В саутрантической версии вывод можно представить следующим образом. Намерение выступает причиной движения собственного тела. В другом теле наблюдаются сходные движения. Поскольку мои намерения их не вызывают, они должны иметь другое намерение в качестве причины. В виджняптиматристской версии схема усложняется. И действия, и тело другого даны как содержания познания, однако различие между образом собственного и чужого действия сохраняется. Собственные движения обычно переживаются как подчинённые моей воле; движения другого появляются как отделённые от моего тела и неподконтрольные мне. Значит, их появление требует иного причинного условия (Inami, 2001: 466–467).

Дхармакирти понимает, что пространственная отделённость не является безошибочным признаком. Брошенный мною камень движется вне тела, но зависит от моего намерения; тело другого можно физически привести в движение без его решения. Поэтому решающим выступает не простая локализация, а характер связи между намерением и организованным действием. Речь идёт о действии, которое разворачивается в соответствии с целью, реагирует на изменения ситуации и не может быть включено в причинную историю моей воли. Иными словами, другой обнаруживается не как тело, находящееся «там», а как источник активности, не сводимой к активности данного потока.

С точки зрения буддийской логики, это вывод по следствию, *kāryahetu*. Причина не воспринимается непосредственно, но устанавливается через результат. Дым позволяет заключить об огне; целесообразное действие — о намерении. Однако между примерами существует различие. Огонь можно при иных условиях воспринять, тогда как чужое намерение принципиально не становится моим непосредственным переживанием. Именно здесь аналогия с собственным случаем выполняет незаменимую функцию: только собственный опыт показывает, что действие

может быть следствием ментального побуждения. Поэтому аргумент Дхармакирти является не чисто причинным и не чисто аналогическим. Это причинное заключение, основание которого получено по аналогии с первым лицом (Sharma, 1985: 60–66; Henkel, 2012: 65–69).

Важно и то, что результат вывода ограничен. Он не открывает, что именно думает другой и как переживается его опыт. Если бы индивидуальная форма чужого сознания была познана выводом, исчезло бы различие между выводом и восприятием. Дхармакирти утверждает лишь наличие сознания в общем виде. Мы заключаем, что за наблюдаемым поведением имеется ментальная причинность, но конкретное содержание этой причинности остаётся доступным только самому другому потоку (Inami, 2001: 467–468). Такое ограничение сближает его позицию с современным фаллибилизмом: обоснованное приписывание состояния не равно непосредственному доступу к его феноменальному содержанию.

Критерий достоверности также имеет практический характер. Вывод считается правильным, если основанное на нём действие не приводит к систематическому разочарованию — *avisamvāda*. Мы обращаемся к другому, ожидаем ответа, учитываем его намерения и корректируем собственные действия. Если эта практика устойчиво достигает результата, вывод обладает эпистемической ценностью, хотя не превращает другой поток в объект восприятия. Щербатской обращал внимание на эту особенность: умозаключение имеет косвенное отношение к действительности, поскольку способно регулировать целесообразную деятельность (Дхармакирти, 1922: 18–24; Щербатской, 1995: 115–134).

На первый взгляд, сновидение разрушает подобное обоснование. Во сне мы также видим людей, слышим их слова и реагируем на их поступки, хотя присутствие реальных собеседников сомнительно. Дхармакирти отвечает не простым отрицанием. Сновидные образы включены в причинную историю опыта: они воспроизводят следы ранее воспринятых действий и могут косвенно зависеть от других потоков. Кроме того, достоверность отдельного вывода определяется не одной похожестью образа, а общей согласованностью практики. Сон показывает возможность ошибки, но не доказывает, что различие между нормальным взаимодействием и иллюзией вообще невозможно (Дхармакирти, 1922: 12–17).

В результате аргумент Дхармакирти не обещает абсолютной защиты от скептицизма. Его задача скромнее: показать, что идеалист не обязан отказаться от вывода к другим потокам. Даже если действия другого присутствуют как представления, их порядок и независимость от моей воли требуют объяснения. Другой поток вводится как регулирующее или доминирующее причинное условие, а не как материальный объект, непосредственно вторгающийся в сознание. Тем самым сохраняются и идеалистическая рамка, и возможность intersubjectивной практики.

Критика Ратнакирти: можно ли установить причинную связь?

Ратнакирти начинает с аргумента, очень похожего на рассуждение Дхармакирти: собственные словесные и телесные действия появляются вслед за намерениями; действия, отделённые от моего тела, возникают без воспринимаемого мной намерения; следовательно, следует допустить другое намерение. Затем он задаёт вопрос о статусе предполагаемой причины. Является ли она воспринимаемой или невоспринимаемой для того, кто делает вывод? (Inami, 2001: 468–469).

Если чужое намерение считается воспринимаемым, вывод излишен: воспринимаемое следовало бы просто воспринять. Более того, его невосприятие в соответствующей ситуации стало бы основанием отрицать его наличие. Если же оно принципиально невоспринимаемо, возникает проблема установления неизменного сопутствия между причиной и следствием. В собственном опыте наблюдается связь моего намерения с моим действием. Но из этого ещё не следует универсальная связь «намерения вообще» с «действием вообще». Обобщение уже включает чужой случай, который должно было доказать.

Сравнение с огнём и дымом делает возражение наглядным. Мы способны установить общую связь между ними, потому что конкретный огонь, не видимый издали, мог бы быть воспринят при приближении. Чужое намерение не становится моим переживанием ни при каком изменении дистанции. Оно не является скрытым объектом того же типа, что удалённый огонь. Ратнакирти приводит также пример «пищеварительного огня»: общность имени ещё не гарантирует одной причинной природы. Аналогично понятие намерения, образованное на основе собственного самосознания, нельзя без дополнительного основания распространить на принципиально иной случай (Inami, 2001: 469–470; Kajiya, 1965: 425–430).

Это возражение направлено в самую уязвимую точку аргумента по аналогии. Дхармакирти должен одновременно утверждать сходство и различие. Чужое намерение должно быть достаточно похожим на моё, чтобы объяснять действие тем же способом, но достаточно отличным, чтобы составлять иной поток и не быть доступным моему самосознанию. Причинная закономерность устанавливается на одном доступном случае, а затем распространяется на класс объектов, о которых заранее известно лишь то, что они не входят в этот случай. Ратнакирти показывает, что простая ссылка на «намерение вообще» не решает проблему, а скрывает её в универсальном понятии.

Можно возразить, что намерение другого воспринимается им самим и потому относится к классу воспринимаемых ментальных событий. Но такой ответ использует опыт другого в качестве послышки до того, как существование этого опыта доказано. Для наблюдателя чужое самопознание не доступно. Если считать объект воспринимаемым потому, что его способен воспринимать кто-то иной, то, как иронически замечает Ратнакирти, пришлось бы признать воспринимаемыми существ, доступных только другим таким же существам или йогинам. Критерий восприимчивости должен относиться к эпистемической позиции выводящего субъекта, а не к гипотетической позиции, существование которой является предметом спора (Inami, 2001: 469–470).

Эта критика не обязательно показывает, что другой поток отсутствует. Она показывает недостаточность определённого доказательства. Здесь важно различать два тезиса: «другие сознания не выведены» и «других сознаний нет». Первый является прямым результатом анализа причинной связи; второй требует дополнительного аргумента. Ратнакирти действительно движется дальше, но его следующий шаг относится уже не столько к эпистемологии, сколько к условиям различения сознаний.

Концептуальная проблема: как помыслить другой поток?

Чтобы утверждать отличие собственного потока от другого, необходимо располагать двумя членами отношения. Различие синего и жёлтого возможно потому,

что обе характеристики имеют определённое содержание. Однако при обсуждении чужого сознания один член — собственное осознание — дан, а второй никогда не появляется в собственном опыте. От чего именно в таком случае отличается мой поток? Ратнакирти полагает, что ссылка на полностью непредставимый член не создаёт положительного содержания различия (Inami, 2001: 470–472).

Этот аргумент можно прочесть как атаку на концептуальную модель внутреннего пространства. Если сознание определяется через исключительно перволичный способ данности, то выражение «такое же сознание, но данное не мне» соединяет несовместимые условия. Либо другой поток имеет ту же сущностную характеристику самоданности, но тогда эта характеристика не может быть представлена из моей перспективы; либо мы отказываемся от самоданности как определяющего признака и говорим о функциональном или причинном аналоге сознания. С. Качру видит здесь столкновение двух понятий ментального: одно целиком сформировано первым лицом, второе допускает применение к существу, которое наблюдается со стороны (Kachru, 2019: 66–76).

Дж. Ганери усиливает этот вывод: Ратнакирти ставит под сомнение не только знание о других сознаниях, но и возможность сформировать непротиворечивое понятие другого как другого субъекта (Ganeri, 2012: 202–210). В этом смысле его позиция радикальнее обычного скептицизма. Скептик допускает понятный объект, но считает доказательства недостаточными. Концептуальная критика спрашивает, не создаёт ли сама модель полностью внутреннего сознания проблему, которую затем безуспешно пытается решить.

В поздней идеалистической системе Ратнакирти это рассуждение связано с недвойственностью познания. На уровне предельного анализа различие познающего и познаваемого, а также различие отдельных потоков не обнаруживается. Поэтому в строгом смысле Ратнакирти приходит к отрицанию других потоков. Ю. Кадзияма не случайно назвал перевод его трактата «Буддийским солипсизмом» (Kajiya, 1965: 420–435). Вместе с тем понятие солипсизма здесь требует осторожности. Речь не идёт о возвышении индивидуального эмпирического эго до единственной реальности. Само это эго, границы личности и причинные отношения принадлежат конвенциональному описанию.

Ратнакирти прямо различает два уровня. В обычной практике мы говорим с другими, учим их и действуем с учётом их предполагаемых состояний. Отрицание других потоков выдвигается не на этом уровне, а в предельном анализе, где исчезает сама структура различия (Inami, 2001: 473–474). Более того, если на уровне высшей истины устраняются различия между доказательством и доказываемым, то абсолютным не может считаться ни доказательство других сознаний, ни их опровержение. Инами поэтому подчёркивает, что окончательная позиция не сводится к простому догматическому отрицанию: не следует цепляться ни за утверждение, ни за отрицание других потоков (Inami, 2001: 474–475).

Таким образом, между Дхармакирти и Ратнакирти нет полного противоречия. Первый объясняет, почему в сфере конвенционального познания вывод к другому потоку может регулировать успешную практику. Второй показывает, что этот вывод нельзя превратить в доказательство предельно реального различия между сознаниями.

Их спор проходит по границе между практической эпистемологией и метафизическим анализом.

Аргумент по аналогии: Дхармакирти и Дж. С. Милль

Классическая формулировка Милля почти неизбежно вызывает сравнение с Дхармакирти. Милль заключает, что другие люди имеют чувства, потому что обладают телами, похожими на его тело, и проявляют внешние действия, которые в собственном случае вызываются чувствами (Mill, 1979: 190–191). Структура рассуждения включает три элемента: непосредственное знание собственной связи между ментальным и телесным; наблюдение сходного телесного поведения; перенос известной причинной связи на другой случай. Сравнительный потенциал этого хода — и одновременно опасность принять «второе я» за копию первого — подробно рассматривает А. Чакрабарты (Chakrabarti, 2011: 23–55).

Сходство с Дхармакирти действительно значительно. Оба мыслителя исходят из асимметрии доступа и используют собственный случай как модель. Для обоих поведение имеет значение не само по себе, а как результат ментальной причины. Наконец, оба признают косвенный характер знания о другом. Поэтому аргумент Дхармакирти можно назвать ранней и независимо возникшей версией вывода по аналогии (Sharma, 1985: 66–69; Perrett, 2017: 60–62).

Но различия не менее существенны. Милль говорит о телах и чувствах в рамках эмпиристского феноменализма. Дхармакирти обсуждает не устойчивые умы, а потоки событий и допускает виджняптиматристское описание самого телесного поведения как содержания познания. Для Милля сходство тел играет самостоятельную роль; для Дхармакирти решающей становится причинная независимость целесообразной активности от моей воли. Кроме того, буддийский критерий *avisamvāda* связывает достоверность с успешностью последующей практики, тогда как у Милля основное бремя несёт аналогическое распространение причинной закономерности.

Стандартное возражение против аналогии состоит в чрезмерно узкой индуктивной базе. Каждый субъект непосредственно знает только один случай связи сознания и поведения — свой собственный. Вывод обо всех других сознаниях оказывается обобщением из единственного примера. Кроме того, внешне сходное поведение логически совместимо с иной внутренней причиной или даже с отсутствием переживания. Хислоп и Джексон указывают, что заключение невозможно проверить тем способом, которым проверяются обычные аналогические выводы: чужое переживание не станет моим переживанием в результате дополнительного наблюдения (Hyslop, Jackson, 1972: 168–176).

Ратнакирти формулирует близкое возражение, но его буддийская версия точнее выявляет скрытую предпосылку. Нельзя сначала определить «намерение вообще» через доступный собственный случай, а затем считать это понятие независимым основанием для вывода к чужому случаю. Универсализация может оказаться не новым знанием, а концептуальным повторением исходного примера. В этом отношении критика Ратнакирти показывает то, что западная дискуссия позднее назовёт проблемой аналогического скачка.

Поведение как признак или как критерий

Райл и Витгенштейн изменяют исходную картину. Если ментальное состояние мыслится как полностью скрытый объект, к которому каждый имеет привилегированный доступ, проблема других сознаний возникает почти неизбежно. Райл считает

эту картину следствием категориальной ошибки: ум представляется особой вещью, находящейся внутри телесного механизма. В действительности знание человека проявляется в способах действия, способности отвечать на ситуацию, исправлять ошибки и использовать правила, а не в теоретическом обнаружении невидимого «призрака» за наблюдаемым поведением (Ryle, 2009: 11–24, 44–50).

Такой подход не следует отождествлять с утверждением, будто психическое сводится к отдельному телодвижению. Одно и то же движение может быть случайным, вынужденным или намеренным. Значение имеет его место в длительном рисунке поведения и обстоятельствах. Когда мы говорим, что человек понимает вопрос, испытывает страх или намерен уйти, мы не всегда строим скрытое причинное объяснение. Мы применяем понятия, правила употребления которых уже включают выражение лица, слова, ситуацию и последующие действия.

Витгенштейн развивает эту мысль в рассуждениях о частном языке. Ментальные слова не получают значение через указание на предмет, доступный только одному субъекту. Если бы каждый имел коробку с недоступным другим «жуком», содержание коробки не могло бы определять публичное употребление слова. В случае боли естественное выражение не является обычным индуктивным свидетельством полностью отдельного объекта; оно входит в грамматику понятия боли (Wittgenstein, 2009: §§ 244–293). Поэтому чужая боль не обязательно познаётся через двухступенчатое рассуждение «движение — скрытая причина». В ряде ситуаций мы видим боль в поведении, хотя возможность притворства сохраняется.

Для сравнения с буддийской дискуссией этот подход важен по двум причинам. Во-первых, он ослабляет предпосылку Ратнакирти, согласно которой различие потоков требует непосредственного представления обоих внутренних членов. Понятие другого сознания может формироваться не через мысленное копирование собственного переживания, а через участие в публичных практиках. Во-вторых, он изменяет статус целесообразного действия. У Дхармакирти действие прежде всего является следствием, от которого заключают к причине. В критериальной модели осмысленное действие частично конституирует основание для приписывания состояния.

При этом критериальный подход не устраняет ошибку и неопределённость. Человек может скрывать намерение, имитировать эмоцию или ошибочно описывать себя. Критерии отменяемы: последующее поведение иногда заставляет пересмотреть прежние приписывание состояния, но именно поэтому они участвуют в знании, а не работают как механические симптомы (McDowell, 1982: 455–479). Возможность ошибки не равна отсутствию знания. Дж. Л. Остин показывал, что требование исключить все мыслимые альтернативы и дать универсальную гарантию знания не соответствует реальным условиям употребления выражения «я знаю» (Austin, 1946: 148–187). К. Кассам также рассматривает знание других сознаний как вопрос о средствах, препятствиях и условиях знания, а не как задачу достижения абсолютной неуязвимости перед скептическим сценарием (Cassam, 2007: 155–187).

Вывод к наилучшему объяснению

Современная версия косвенного обоснования отказывается от простой аналогии. Гипотеза о других сознаниях принимается потому, что лучше конкурирующих гипотез объясняет наблюдаемые явления: сложность речи, гибкость поведения, способность реагировать на новые обстоятельства, исправлять наши представления

и действовать вопреки нашим ожиданиям. Р. Парджеттер называет это научным выводом к другим сознаниям (Pargetter, 1984: 158–163).

Преимущество данной стратегии состоит в расширении доказательной базы. Мы опираемся не на один собственный случай, а на целую сеть наблюдений и объяснительных связей. Гипотеза другого сознания объединяет данные о поведении, общении, обучении и взаимном прогнозировании. Она обладает продуктивностью: позволяет ожидать новые действия и понимать ошибки. Альтернатива, согласно которой все другие являются бессознательными автоматами или содержаниями только моего потока, логически возможна, но объяснительно бедна. Ей приходится воспроизводить всю сложность межличностного мира без допущения тех причинных центров, которые этот мир делает видимыми.

Дхармакирти ближе к этой модели, чем может показаться. Для него чужой поток — причина тех представлений о целесообразных действиях, которые не выводятся из моих намерений. Обоснование усиливается практической успешностью: общение с другим подтверждает исходное приписывание через новые, не полностью предсказанные ответы. Дж. Хенкел поэтому видит силу буддийского решения в причинном объяснении интерсубъективной согласованности, которого не хватает некоторым версиям субъективного идеализма (Henkel, 2012: 64–71).

Однако вывод к наилучшему объяснению также не даёт окончательной гарантии. Э. Мельник указывает, что нужно отдельно показать превосходство ментального объяснения и избежать скрытого предположения того, что требуется доказать (Melnyk, 1994: 482–491). Если поведение можно полностью объяснить физическими причинами, добавление чужого переживания может показаться избыточным. На это можно ответить, что проблема касается не только физического движения. Мы объясняем содержательную связность речи, чувствительность к основаниям, продолжение диалога и способность понимать ошибочное убеждение. Ментальные объяснения конкурируют не с нейрофизиологией как таковой, а с гипотезой, что все эти отношения не включают никакой иной перспективы.

Ратнакирти всё же сохраняет силу своего возражения. Объяснительная полезность не превращает другой поток в непосредственно данную реальность. Она обосновывает принятие гипотезы на определённом уровне описания. Именно здесь буддийское различие условной и высшей истины оказывается методологически продуктивным: практическая и объяснительная состоятельность допускается без превращения в метафизическую прозрачность.

От доказательства к обоснованному признанию

Сопоставленные позиции позволяют отказаться от слишком сильной постановки вопроса. Требование доказать другое сознание с той же непосредственностью, с какой дано собственное переживание, заранее невыполнимо. Другой перестал бы быть другим, если бы его опыт стал частью моего потока. Асимметрия не случайный недостаток познания, а условие различия перспектив.

Из этого, однако, не следует скептический вывод. Эпистемическое обоснование не обязано устранять любую логическую возможность ошибки. В обычном и научном знании убеждение оправдано, когда оно опирается на устойчивые данные, включено в сильное объяснение, выдерживает проверки и допускает коррекцию. Признание других сознаний удовлетворяет этим условиям лучше, чем солипсистская альтернатива.

Можно предложить трёхуровневую модель. На первом, феноменальном уровне чужое переживание не дано как собственное. Ратнакирти прав, запрещая подменять вывод непосредственным знанием. На втором, эпистемическом уровне согласованное и независимое поведение позволяет рационально приписывать другому ментальную причинность. Здесь работают аргумент Дхармакирти и вывод к наилучшему объяснению. На третьем, концептуально-практическом уровне ментальные понятия формируются в публичном языке и взаимодействии. Здесь критериальная линия Витгенштейна показывает, почему знание другого не сводится к угадыванию содержимого закрытого внутреннего пространства.

В этой модели другой поток определяется как относительно автономная причинно организованная последовательность, способная порождать ответы, не выводимые из намерений данного субъекта. Слово «автономная» не означает абсолютной независимости: буддийская философия вообще не признаёт необусловленного эмпирического сущего. Речь идёт о собственной причинной истории, памяти, привычках и направленности. Другой зависит от множества условий, но не сводится к содержанию моей воли.

Подобная реконструкция делает понятным выражение Дхармакирти о регулирующей причине. Чужой поток не обязан выступать внешней материальной причиной каждого моего образа. Он входит в объяснение тех устойчивых изменений опыта, которые возникают в ситуации взаимодействия. Другой отвечает не так, как я заранее решил; уточняет смысл своих слов; отказывается; обнаруживает знания, которыми я не располагал. Именно способность нарушать мои ожидания, оставаясь при этом понятным участником общей практики, образует сильнейшее основание для его признания.

С этой точки зрения солипсизм проигрывает не потому, что логически противоречив. Возможно построить описание, в котором все ответы других произведены только данным потоком. Но оно требует приписать одному потоку необъяснимую способность систематически создавать независимость, новизну и сопротивление, а затем скрывать от себя источник этих явлений. Гипотеза множества потоков проще связывает наблюдаемую автономию с автономией причинной.

Стэнли Кэвелл предложил говорить о признании другого наряду со знанием: проблема возникает не только потому, что нам недостаёт доказательств, но и потому, что отношение к чужой боли требует ответа (Cavell, 1979: 329–496). Буддийская традиция добавляет к этому сотериологическое измерение. Сострадание адресовано существам, страдание которых не является моим непосредственным переживанием. Если требовать предварительной метафизической гарантии их существования, этическое действие окажется невозможным. Конвенциональное признание не является слабой уступкой: на нём строятся обучение, ответственность и путь бодхисаттвы.

При этом этический аргумент не доказывает других сознаний. Нельзя вывести существование объекта только из желательности веры в него. Его роль иная: показать цену чрезмерного критерия доказательности и практическую структуру самой проблемы. Ратнакирти может отрицать различие потоков в предельном анализе, не прекращая обращаться к другим на уровне условной истины. Буддийские две истины здесь выражают не двойной стандарт, а различие вопросов: что обнаруживает окончательный анализ и без каких предпосылок невозможна осмысленная практика.

Границы сравнения

Сходство аргументов не означает тождества традиций. Дхармакирти не был аналитическим философом до появления аналитической философии, а Ратнакирти не предвосхищал конкретную теорию Витгенштейна. Их понятия возникли в спорах об источниках достоверного познания, кармической причинности, идеализме и возможности освобождения. Западная проблема других сознаний формировалась на фоне картезианского дуализма, эмпиризма и анализа языка. Компаративистика продуктивна тогда, когда сохраняет эти различия.

Спорным остаётся и вопрос о философской позиции самого Дхармакирти. В разных сочинениях и разных частях аргументации он может использовать саутрантическую и виджняптиматристскую перспективы. Поэтому его не следует без пояснений называть последовательным субъективным идеалистом. «Обоснование чужой одушевленности» показывает, как вывод может быть защищён внутри идеалистической рамки, но не исчерпывает всей его онтологии (Dunne, 2004: 21–52; Henkel, 2012: 58–64).

Неоднозначна и трактовка Ратнакирти. Его можно читать как защитника сильного солипсизма, как критика доказательства других потоков или как диагноста несовместимых понятий сознания. Эти интерпретации не исключают друг друга полностью, поскольку относятся к разным слоям текста. На уровне недвойственной метафизики множественность потоков отрицается; на уровне аргументации обнаруживаются пределы вывода; на концептуальном уровне ставится вопрос о содержании различия. Современные исследования справедливо предостерегают от сведения трактата к одному тезису «существую только я» (Perrett, 2017: 63–68; Kachru, 2019: 76–82).

Наконец, предложенная модель не решает проблему феноменального качества чужого опыта. Даже хорошо обоснованное признание другого потока не сообщает, как именно другой переживает цвет, боль или страх. Дхармакирти осознаёт это ограничение, когда утверждает, что вывод устанавливает ум лишь в общем виде. Статья поэтому отвечает на вопрос о рациональном основании признания другого сознания, но не устраняет разрыв между перспективами первого лица.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Буддийская дискуссия о других потоках сознания показывает, что проблема других сознаний не является исключительно продуктом картезианского дуализма. Она возникает всякий раз, когда различаются непосредственная данность собственного опыта и опосредованное знание о другом. При этом буддийская постановка освобождает проблему от предпосылки субстанциального субъекта. Обосновать требуется не вторую душу, а другой причинно непрерывный поток ментальных событий.

Дхармакирти строит такое обоснование на связи намерения с целесообразным действием. Его аргумент сочетает три элемента: аналогию с собственным опытом, причинный вывод от действия к отличной от моего потока причине и практическую проверку через успешность взаимодействия. В результате устанавливается не индивидуальное содержание чужого опыта, а сознание в общем виде. Это ограниченный, фаллибилистский, но не произвольный вывод.

Ратнакирти выявляет пределы аргумента. Причинная связь, установленная в собственном случае, не автоматически распространяется на невоспринимаемое чужое намерение. Ещё глубже концептуальное возражение: различие собственного и другого потоков предполагает содержание обоих членов отношения. В рамках недвойственной метафизики это приводит к отрицанию множественности потоков на уровне предельной истины. Однако конвенциональная практика общения и действия с другими сохраняется.

Сопоставление с аналитической философией уточняет возможный ответ. Аргумент Милля обнаруживает аналогическую основу вывода Дхармакирти; Райл и Витгенштейн показывают публичные критерии ментальных понятий; вывод к наилучшему объяснению расширяет основание веры в других за пределы одного собственного случая. Ни одна из этих стратегий не превращает чужое переживание в непосредственно данное. Вместе они позволяют отделить аподиктическую достоверность от рациональной обоснованности.

Поэтому существование другого сознания нельзя доказать в смысле, исключающем любую возможность сомнения. Но из этого не следует, что вера в него является слепой или только морально желательной. Другой поток — наиболее сильное объяснение независимого, осмысленного и ответного поведения, которое не подчиняется моим намерениям и постоянно корректирует мои ожидания. В буддийских терминах такое признание принадлежит области условной истины. Именно условный статус делает его не фиктивным, а соразмерным той сфере, где происходят познание, общение, сострадание и философский спор.

БЛАГОДАРНОСТИ

Работа выполнена при финансовой поддержке Фонда содействия буддийскому образованию и исследованиям, проект «Феномен сознания в буддийской философии в компаративистском контексте»

Литература

- Воробьёв, В. В. (2019). Конституирование другого сознания в буддизме и феноменологии. *Научная мысль Кавказа*, 4(100), 37–42. <https://doi.org/10.18522/2072-0181-2019-100-4-37-42>
- Воробьёв, В. В. (2026). Сознание как взаимозависимый процесс: от реализма Абхидхармы к конструктивистским интерпретациям в поздней буддийской философии. *Вестник Калмыцкого университета*, 2(70), 138–143. <https://doi.org/10.53315/1995-0713-2026-70-2-138-143>
- Дхармакирти. (1922). *Обоснование чужой одушевленности: с толкованием Винитадевы* (Ф. И. Щербатской, пер.). Петроград: Типография имени Ивана Федорова.
- Канаева, Н. А. (2011). Логика буддийская. *Философия буддизма: энциклопедия*. Москва: Восточная литература. 403–411.
- Лысенко, В. Г. (2011). *Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов)*. Москва: ИФ РАН.
- Щербатской, Ф. И. (1995). *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов*. Ч. 1: «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхарматтары. Санкт-Петербург: АСТА-ПРЕСС LTD.

- Austin, J. L. (1946). Other minds. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 20, 148–187.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.
- Cassam, Q. (2007). Other minds. *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press. 155–187.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199208319.003.0005>
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chakrabarti, A. (2011). Troubles with a second self: The problem of other minds in 11th-century Indian and 20th-century Western philosophy. *Argument*, 1(1), 23–55.
- Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Ganeri, J. (2012). *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*. Oxford: Oxford University Press.
- Henkel, J. E. (2012). How to avoid solipsism while remaining an idealist: Lessons from Berkeley and Dharmakīrti. *Comparative Philosophy*, 3(1), 58–73. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2012\).030107](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2012).030107)
- Hyslop, A., & Jackson, F. C. (1972). The analogical inference to other minds. *American Philosophical Quarterly*, 9(2), 168–176.
- Inami, M. (2001). The problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition. *Journal of Indian Philosophy*, 29(4), 465–483. <https://doi.org/10.1023/A:1013151011789>
- Kachru, S. (2019). Ratnakīrti and the extent of inner space: An essay on Yogācāra and the threat of genuine solipsism. *Sophia*, 58(1), 61–83. <https://doi.org/10.1007/s11841-019-0707-8>
- Kajiyama, Y. (1965). Buddhist solipsism: A free translation of Ratnakīrti's Saṃtānāntaradūṣaṇa. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 13(1), 420–435. <https://doi.org/10.4259/ibk.13.435>
- McDowell, J. (1982). Criteria, defeasibility, and knowledge. *Proceedings of the British Academy*, 68, 455–479.
- Melnyk, A. (1994). Inference to the best explanation and other minds. *Australasian Journal of Philosophy*, 72(4), 482–491. <https://doi.org/10.1080/00048409412346281>
- Mill, J. S. (1979). An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. In J. M. Robson (Ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill* (Vol. 9). Toronto: University of Toronto Press. (Original work published 1865)
- Pargetter, R. (1984). The scientific inference to other minds. *Australasian Journal of Philosophy*, 62(2), 158–163.
- Perrett, R. W. (2017). Buddhist idealism and the problem of other minds. *Asian Philosophy*, 27(1), 59–68. <https://doi.org/10.1080/09552367.2017.1284372>
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London: Routledge. (Original work published 1949)
- Sharma, R. K. (1985). Dharmakīrti on the existence of other minds. *Journal of Indian Philosophy*, 13(1), 55–71. <https://doi.org/10.1007/BF00208527>
- Thakur, A. (Ed.). (1957). *Ratnakīrti-nibandhāvalī: Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.; 4th ed.). Chichester: Wiley-Blackwell.

REFERENCES

- Austin, J. L. (1946). Other minds. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 20, 148–187.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.

- Cassam, Q. (2007). Other minds. *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press. 155–187. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199208319.003.0005>
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chakrabarti, A. (2011). Troubles with a second self: The problem of other minds in 11th-century Indian and 20th-century Western philosophy. *Argument*, 1(1), 23–55.
- Dharmakīrti. (1922). *Obosnovanie chuzhoi odushevlennosti: s tolkovaniem Vinītadevy* [Proof of other mindstreams: With Vinītadeva's commentary] (F. I. Shcherbatskoi, Trans.). Petrograd: Tipografiya imeni Ivana Fedorova (in Russian).
- Dunne, J. D. (2004). *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Ganeri, J. (2012). *The Self: Naturalism, Consciousness, and the First-Person Stance*. Oxford: Oxford University Press.
- Henkel, J. E. (2012). How to avoid solipsism while remaining an idealist: Lessons from Berkeley and Dharmakīrti. *Comparative Philosophy*, 3(1), 58–73. [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2012\).030107](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2012).030107)
- Hyslop, A., & Jackson, F. C. (1972). The analogical inference to other minds. *American Philosophical Quarterly*, 9(2), 168–176.
- Inami, M. (2001). The problem of other minds in the Buddhist epistemological tradition. *Journal of Indian Philosophy*, 29(4), 465–483. <https://doi.org/10.1023/A:1013151011789>
- Kachru, S. (2019). Ratnakīrti and the extent of inner space: An essay on Yogācāra and the threat of genuine solipsism. *Sophia*, 58(1), 61–83. <https://doi.org/10.1007/s11841-019-0707-8>
- Kajiya, Y. (1965). Buddhist solipsism: A free translation of Ratnakīrti's Saṃtānāntaradūṣaṇa. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 13(1), 420–435. <https://doi.org/10.4259/ibk.13.435>
- Kanaeva, N. A. (2011). Logika buddiiskaya [Buddhist logic]. In M. T. Stepanyants (Ed.), *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* [Philosophy of Buddhism: An encyclopedia]. 403–411. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).
- Lysenko, V. G. (2011). *Neposredstvennoe i oposredovannoe vospriyatie: spor mezhdru buddiiskimi i brakhmanistskimi filosofami (medlennoe chtenie tekstov)* [Direct and indirect perception: A debate between Buddhist and Brahmanical philosophers]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).
- McDowell, J. (1982). Criteria, defeasibility, and knowledge. *Proceedings of the British Academy*, 68, 455–479.
- Melnyk, A. (1994). Inference to the best explanation and other minds. *Australasian Journal of Philosophy*, 72(4), 482–491. <https://doi.org/10.1080/00048409412346281>
- Mill, J. S. (1979). An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. In J. M. Robson (Ed.), *The Collected Works of John Stuart Mill* (Vol. 9). Toronto: University of Toronto Press (Original work published 1865).
- Pargetter, R. (1984). The scientific inference to other minds. *Australasian Journal of Philosophy*, 62(2), 158–163.
- Perrett, R. W. (2017). Buddhist idealism and the problem of other minds. *Asian Philosophy*, 27(1), 59–68. <https://doi.org/10.1080/09552367.2017.1284372>
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. London: Routledge (Original work published 1949).
- Sharma, R. K. (1985). Dharmakīrti on the existence of other minds. *Journal of Indian Philosophy*, 13(1), 55–71. <https://doi.org/10.1007/BF00208527>

Shcherbatskoi, F. I. (1995). *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov*. Ch. 1: “Uchebnik logiki” Dharmakīrti s tolkovaniem Dharmottary [Epistemology and logic according to the later Buddhists. Part 1: Dharmakīrti’s handbook of logic with Dharmottara’s commentary]. St. Petersburg: ASTA-PRESS LTD (in Russian).

Thakur, A. (Ed.). (1957). *Ratnakīrti-nibandhāvalī: Buddhist Nyāya Works of Ratnakīrti*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

Vorob’ev, V. V. (2019). Konstituirovaniye drugogo soznaniya v buddizme i fenomenologii [Constitution of the other mind in Buddhism and phenomenology]. *Nauchnaya mysl’ Kavkaza*, 4(100), 37–42. <https://doi.org/10.18522/2072-0181-2019-100-4-37-42> (in Russian).

Vorob’ev, V. V. (2026). Soznanie kak vzaimozavisimyy protsess: ot realizma Abhidharmy k konstruktivistskim interpretatsiyam v pozdnei buddiiskoi filosofii [Consciousness as an interdependent process: From Abhidharma realism to constructivist interpretations in late Buddhist philosophy]. *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, 2(70), 138–143. <https://doi.org/10.53315/1995-0713-2026-70-2-138-143> (in Russian).

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.; 4th ed.). Chichester: Wiley-Blackwell.