

НЬЯЯ-СУТРЫ
НЬЯЯ-БХАШЬЯ

न्यायसूत्राणि
न्यायभाष्यम्

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

ОТДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ, СОЦИОЛОГИИ,

ПСИХОЛОГИИ И ПРАВА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



**ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА**

СХХІІІ

Серия основана в 1965 году

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН

НЬЯЯ-СУТРЫ НЬЯЯ-БХАШЬЯ

Историко-философское исследование,
перевод с санскрита
и комментарий
В.К.Шохина

Москва

2001

УДК 1/14
ББК 87.3(5Инд)
Н94

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 00-03-16025*

Редакционная коллегия серии
«Памятники письменности Востока»

*О.Ф.Акимушкин (и.о. председателя), С.М.Аникеева, С.С.Аревшатын,
Г.М.Бонгард-Левин (зам. председателя), В.Н.Горегляд, Д.В.Деоник,
Дж.В.Каграманов, У.И.Каримов, Е.И.Кычанов, Л.Н.Меньшиков,
Е.П.Метрели, Э.Н.Темкин (отв. секретарь), А.Б.Халидов, К.Н.Юзбашян*

Ответственный редактор академик РАН *Г.М.Бонгард-Левин*

Редактор издательства *Т.А.Дубянская*

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К.Шохина. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. — 504 с. (Памятники письменности Востока. СХХIII).

ISBN 5-02-018150-1

Впервые в переводе на русский язык представлены основополагающие тексты *ньяи* — классической философской школы Древней Индии — «Ньяя-сутры» (III–IV вв.) и нормативный комментарий к ним «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (IV–V вв.). *Ньяя* (букв. «метод») разрабатывала не только методологию индийского философского дискурса, но и широкий круг проблем «логики», «физики» и «этики». Перевод предваряется историко-философским исследованием, в котором прослеживаются основные этапы становления классической *ньяи*, анализируются структура и содержание памятников; особое внимание уделяется интерпретации 16 нормативных предметов *ньяи* (*надартх*), деятельности создателя сутр и комментатора, взаимоотношениям *ньяи* с другими индийскими философскими школами, прежде всего буддийскими.

ББК 87.3(5Инд)

Научное издание

НЬЯЯ-СУТРЫ. НЬЯЯ-БХАШЬЯ

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Художник *Э.Л.Эрман*. Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *Е.А.Мамиконян*. Компьютерная верстка *М.П.Горшенкова*

ЛР № 020297 от 23.06.97. Подписано к печати 30.05.2001. Формат 60×90^{1/16}
Печать офсетная. Усл. п. л. 31,5. Усл. кр.-отт. 32,5. Уч.-изд. л. 33,6. Тираж 1200 экз.
Изд. № 7892. Зак. № 1709

Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 8

ISBN 5-02-018150-1 © В.К.Шохин, пер. с санскрита, исслед., коммент., 2001
© Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» за 1959–1985 гг. опубликован в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Каталог серийных изданий. 1959–1985». М., 1986. Ниже приводится список книг, вышедших в свет после публикации каталога и готовящихся к изданию.

- LXXXVIII. Книга деяний Ардашира, сына Папака. Транскрипция текста, пер. со среднеперсидского, введ., коммент. и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987.
- LXXXIX. Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с турецкого, коммент. и введ. И.Е. Петросян. М., 1987.
- LXXX. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, коммент. и предисл. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.
- LXXXI, 1–4. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149–1169). Изд. текста, пер. с тангутского, исслед. и примеч. Е.И. Кычанова. В 4-х кн.
Кн. 1. Исследование. М., 1987.
Кн. 2. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 1–7). М., 1987.
Кн. 3. Факсимиле, пер. и примеч. (гл. 8–12). М., 1989.
Кн. 4. Факсимиле, пер., примеч. и глоссарий (гл. 13–20). М., 1989.
- LXXXII. Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа). Пер. с китайского, исслед. и примеч. Л.К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. 'Аджа'иб ад-дунья (Чудеса мира). Критич. текст, пер. с персидского, введ., коммент. и указатели Л.П. Смирновой. М., 1993.
- LXXXIV. 'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр фирак ахл ал-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер). Факсимиле рукописи. Изд. текста, вступит. статья, краткое изложение содержания, примеч. и указатели С.М. Прозорова. М., 1988.
- LXXXV. Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философские исслед. Е.П. Островской. М., 1989.
- LXXXVI. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.И. Рудого. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXV).

- LXXXVII. Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Изд. текста, вступит. статья, пер. с тангутского, коммент. и прил. К.Б.Кепинг. М., 1990.
- LXXXVIII. Вопросы Милинды (Милиндапаньха). Пер. с пали, исслед. и коммент. А.В.Парибка. М., 1989 (Bibliotheca Buddhica. XXXVI).
- LXXXIX. Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля (Фуси кадэн), или Предание о цветке (Кадэнсё). Пер. со старояпонского, вступит. статья и примеч. Н.Г.Анариной. М., 1989.
- XC. История Чойджид-дагини. Факсимиле рукописи. Транслитерация текста, пер. с монгольского, исслед. и коммент. А.Г.Сазыкина. М., 1990 (Bibliotheca Buddhica. XXXVII).
- XCІ. Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М., 1990.
- XCII. Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан (Та'рих-и Ардалан). Пер. с персидского, введ. и примеч. Е.И.Васильевой. М., 1990.
- XCIV. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты. Введ., транскрипция, пер., коммент., глоссарий и указатели О.М.Чунаковой. М., 1991.
- XCV. Кабир. Грантхавали (Собрание). Пер. с браджа и коммент. Н.Б.Гафуровой, введ. Н.Б.Гафуровой и Н.М.Сазановой. М., 1992.
- XCVI. Ме'ор айин («Светоч глаза»). Карaimская грамматика древнееврейского языка. По рукописи 1208 г. Изд. текста, пер., исслед. и коммент. М.Н.Зислина. М., 1990.
- XCVII. Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского, коммент. и предисл. Л.М.Ермаковой. М., 1991.
- XCVIII. Та'рих-и Бадахшан (История Бадахшана). Факсимиле рукописи. Изд. текста, пер. с персидского А.Н.Болдырева при участии С.Е.Григорьева. Введ. А.Н.Болдырева и С.Е.Григорьева. Примеч. и прил. С.Е.Григорьева. М., 1997.
- XCIX. Хуэй цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Раздел I. Переводчики. Пер. с китайского, исслед. и коммент. М.Е.Ермакова. М., 1991 (Bibliotheca Buddhica. XXXVIII).
- C. Биджой Гупто. Сказание о Падме (Подмапуран). Пер. с бенгальского, предисл., коммент. и прил. И.А.Товстых. М., 1992.
- CII. Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост., введ., транслитерация и указатели З.К.Касьяненко. М., 1993 (Bibliotheca Buddhica. XXXIX).
- CIV. Мухаммад ибн ал-Харис ал-Хушани. Книга о судьях (Китаб ал-кудат). Пер. с арабского, предисл. и примеч. К.А.Бойко. М., 1992.
- CV, 1. Угаритский эпос. Введ., пер. с угаритского и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1993.
- CV, 2. О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. Пер. с угаритского, введ. и коммент. И.Ш.Шифмана. М., 1999.
- CVI. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Часть II. О науке

- рифмы и критики поэзии. Пер. с персидского, введ. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997.
- СVII. Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад ан-Насави. Сират Султан Джалал ад-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с арабского, коммент. и введ. З.М.Буниатова. М., 1996.
- СIX. Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992.
- СX. Малик Шах-Хусайн Систани. Хроника воскрешения царей (Та'рих-и ихйа' ал-мулук). Пер. с персидского, предисл. и коммент. Л.П.Смирновой. М., 2000.
- СXI. Ватсьяна Малланага. Камасутра. Пер. с санскрита, вступит. статья и коммент. А.Я.Сыркина. М., 1993.
- СXII. Джаядева. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступит. статья, коммент. и прил. А.Я.Сыркина. М., 1995.
- СXIII, 1. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 1. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой. М., 1997.
- СXIII, 2. Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Часть 2. Пер. с китайского, исслед., примеч. и прил. Н.П.Свистуновой.
- СXIV. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и многои-храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М.Чунаковой. М., 1997.
- СXV. Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указатели Е.Б.Смагиной. М., 1998.
- СXVI. Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. Пер. с арабского В.В.Матвеева, Л.Е.Куббеля, М.А.Толмачевой при участии Н.А.Добронравина. Предисл. М.А.Толмачевой. Издание подготовлено Н.А.Добронравиним и В.А.Поповым.
- СXVII. Запись у алтаря о примирении Конфуция. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с тангутского, вступит. ст., коммент. и словарь Е.И.Кычанова. М., 2000.
- СXVIII. История Эрдэни-дзу. Факсимиле рукописи. Пер. с монгольского, введ., коммент., прил. А.Д.Цендиной. М., 1999.
- СXX. Вспомоществование верующим излиянием скорби (Игасат ал-умма би кашф ал-гумма). Пер. с арабского, введ. и коммент. Ф.Асадова, Э.Агаевой.
- СXXI. Цзы цза (Смешанные знаки). Тангутский словарь. Факсимиле текста. Вступит. статья, пер. с тангутского А.П.Терентьева-Катанского под ред. М.В.Софронова, исслед. и коммент. М.В.Софронова.
- СXXII. Чжу Си. Проблема сознания. Пер. с китайского, исслед., коммент., грам. очерк и указ. А.С.Мартынова, И.Т.Зограф.
- СXXIV. Толкование Корана (Лахорский тафсир). Пер. с персидского, примеч. и указ. Ф.И.Абдуллаевой.

- CXXV, 1. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. I. Пер. с китайского, введ. и коммент. Ю.Л.Кроля.
- CXXV, 2. Хуань Куань. Спор о соли и железе (Янь те лунь). Т. II. Пер. с китайского, коммент. и указ. Ю.Л.Кроля.
- CXXVI. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М.Чунаковой.
- CXXX. Полное собрание исторических записок Дайвьета (Дайвьет шы ки тоан тхы). В 8-ми томах. Т. I. Пер. с китайского К.Ю.Леорова, А.В.Никитина. Предисл., вступит статья, коммент. и указ. К.Ю.Леорова, А.В.Никитина при участии В.И.Антошенко, М.Ю.Ульянова, А.Л.Федорина.
- CXXXI. Чжоу Цюй-фэй. За хребтами. Вместо ответов (Лин вай дай да). Пер. с китайского, введ., коммент. и прил. М.Ю.Ульянова.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>В.К.Шохин. Введение</i>	10
Философия классической ньяи — формирование и оформление	20
Глава 1. Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи.....	20
Глава 2. Истоки и протоньяя.....	40
Глава 3. Ранняя ньяя	60
Глава 4. Сутракарин.....	79
Глава 5. Первые комментаторы и Ватсьяна.....	114
Некоторые итоги.....	137
Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья	143
Раздел I	
Часть 1	144
Часть 2	178
Раздел II	
Часть 1	191
Часть 2	231
Раздел III	
Часть 1	259
Часть 2	291
Раздел IV	
Часть 1	328
Часть 2	357
Раздел V	
Часть 1	376
Часть 2	396
Комментарий	405
Словарь реалий.....	485
Список сокращений.....	488
Библиография	489
Указатель	498
Summary	502

*Светлой памяти моего учителя
Всеволода Сергеевича Семенцова
посвящается*

ВВЕДЕНИЕ

Задача настоящего издания — начальное заполнение до сих пор малозаметной, но на деле зияющей лакуны в источниковедческой базе отечественной историко-философской индологии. За последние десятилетия русскоязычный читатель получил в свое распоряжение переводы с санскритских оригиналов (впервые после переводов Ф.И.Щербатского¹) основополагающих текстов буддийской схоластики (первые разделы «Абхидхармакоши» с автокомментарием Васубандху²). В его распоряжении также тексты классической йоги (сутры Патанджали с комментарием Вьясы³), классической и «ренессансной» санкхьи («Санкхья-карика» с комментариями Гаудапады и Вачаспати Мишры, «Санкхья-сутры» с комментарием Анируддхи⁴). Наконец, ему доступны и фрагменты перевода «Веданта-сутр» со знаменитым комментарием Шанкары⁵. Но о ныне он может судить пока только лишь по очень позднему трактату Аннамбхатты (XVII в.), относящемуся уже к самой последней, синкретической стадии ее философского творчества⁶.

Между тем ныя составляет нормативную традицию индийской философской рациональности и, в полном соответствии с этимологией своего названия (пуṣṭа), ее *метод*. Если индийская философия является по преимуществу диалектической, т.е. философией дискуссии, контрверсии, диалога, и сами индийские философские тексты строятся по полемическому принципу, при котором составитель текста работает в мысленном диспуте с реальным или воображаемым оппонентом, то ныя оказалась той философской школой, которая посвятила себя самой теоретизации этого диалога,

¹ См. современное издание [Щербатской, 1995, ч. I].

² См. издание [Васубандху, 1998], являющееся расширенным вариантом издания 1990 г., в котором содержался перевод первого раздела трактата, а также [Васубандху, 1994], где представлен третий раздел текста, посвященный космологии.

³ Классическая йога, 1992.

⁴ Лунный свет санкхьи, 1995; Сутры философии санкхьи, 1997.

⁵ Шанкара, 1983; Шанкара, 1985. В настоящее время Н.В.Исаева готовит полное издание «Веданта-сутр» с комментарием Шанкары.

⁶ Аннамбхатта, 1989.

став, таким образом, в известном смысле и общеиндийской философской дисциплиной. Если, с другой стороны, индийская философия в целом развивалась как умозрение преимущественно формалистическое, для которого первостепенным был процедурный аспект философского исследования, а именно: искусство классификации, дефинирования и верификации последнего, то ньяя разрабатывала саму теорию рационального дискурса, аналитическую методологию. Иными словами, общеиндийские философские алгоритмы в виде *диалектики* как критики суждений и *аналитики* как систематизации понятий стали специализацией этого философского направления.

Именно разработанный в ньяе способ экспозиции философской предметности начал применяться во многих других брахманистских философских системах-*даршанах*, начиная с непосредственно близкой ньяе вайшешики, и именно классическая рациональность найяиков стала пусть опосредованным, но реальным образом тем тиглем, в котором выплавлялась школа буддийской логики Дигнаги⁷, строившая свою реформу прежнего философского «органона» в неослабевающей полемике с ними и заставлявшая, в свою очередь, найяиков творчески развивать философскую «контрреформацию». Как и другие классические системы-даршаны, ньяя имела свою специализацию — речь идет о теории аргументации и теории познания — и вместе с тем едва ли не полнее всех прочих разрабатывала общеполитический проблемный фонд, включавший в себя широкий круг предметов и «логики», и «физики», и «этики», выражаясь языком эллинской философии.

Эти обстоятельства, не оставляющие, как кажется, сомнения в том, что без изучения базовых текстов ньяи дальнейшее серьезное изучение индийской философии в целом представляется крайне затруднительным, и обусловили необходимость скорейшего перевода на русский язык главных текстов философии ньяи — «Ньяя-сутр» и первого из дошедших до нас комментариев к ним — «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны. Разумеется, задача скорейшего издания перевода любых философских текстов несовместима с другой — фундаментальным исследованием всех элементов их доктринальной и понятийной системы. История европейской индологии подтверждает оправданность той вполне логичной стадийности работы над наследием индийских даршан, при которой вначале издаются переводы оригиналов соответствующих источников с соответствующим исследовательско-комментаторским аппаратом

⁷ Заметим, что ранее на ньяе оттачивали свое диалектическое искусство Нагарджуна и его последователи.

и лишь затем последний расширяется до системной монографии⁸. Примерно такой стратегии придерживался и автор настоящего издания, считающий лучшим способом начальной «пропедевтики в ньяю» введение читателя в ее предысторию и историю тех текстов, перевод которых ему здесь предложен.

Исследовательская часть издания «Философия классической ньяи — формирование и оформление» посвящена прежде всего решению основного вопроса ньяеведения — об интерпретации ее канонического, системообразующего ядра в виде 16 ее основных тематических единиц — *падартх* — вопроса, в котором историко-философская индология решительным образом разделилась: одни исследователи трактовали их как философские категории, другие отказывались это делать. Ответ на него, отличный от предшествующих «догматических» попыток его разрешения, представлен в типологической и исторической перспективе в главе «Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи». Выяснение исторической динамики 16 падартх ньяи, составляющих каркас этой традиции индийской мысли, позволяет по-новому поставить вопрос о ее периодизации. Стадии становления отдельных компонентов будущей ньяи, предшествовавшие ее теоретической структурализации, которая и была реализована в 16 падартхах, характеризуются в главе «Истоки и протоньяя». Этапы же состоявшейся ньяи могут быть распределены по трем стадиям. На первой, предшествовавшей сложению сутр и представленной в главе «Ранняя ньяя», состав падартх еще варьирует. Здесь конкурируют, вероятно, несколько редакций их списка, материализованных в различных текстах-перечнях, сопровождающихся схолиями. К концу этого периода школы найяиков формируют, однако, уже тот, почти нормативный список падартх и отчасти скоординированный с ними про-

⁸ Примером может служить работа Р.Гарбе над наследием классической санхьи, который в 1888 г. выпустил текст «Санхья-сутр» с комментарием Анируддхи; в 1892 г. — перевод «Санхья-карики» с комментарием Вачаспати Мишры, а также переводы «Санхья-сутр» с комментариями Анируддхи и Виджнянабхикшу, сопровождаемые экскурсом в историю санхьи и текстологические проблемы, и только в 1894 г. — монографию «Система санхья», в которой были фундаментально изложены основные доктрины этих текстов. Ф.И.Щербатской также издал вначале перевод «Учебника логики» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары (1906), предваряемый краткими очерками истории буддийской мысли в целом и школы Дигнаги в частности, и лишь затем монографию по основным направлениям буддийской философии в контексте общеиндийского философского наследия (1909) [Щербатской, 1995, ч. II]. В той же последовательности осуществлялось издание и его «Буддийской логики» [Щербатской, 1930–1932].

блемный фонд общефилософского характера, который и унифицируется в корпусе сутр. В главе «Сутракарин» рассматриваются «Ньяя-сутры», в которых окончательно завершается процесс кристаллизации не только общей системы 16 падартх, но и их подвигов и предпринимается попытка унификации общефилософского наследия доклассической ньяи, и которые составляют отдельный, притом важнейший этап ее истории — здесь был заложен фундамент всего будущего многоярусного здания ньяя-даршаны. С целью помочь читателю ориентироваться в сложном материале «Ньяя-сутр» и соответственно в развитии их тем у их комментатора все разделы сутр подробно расписываются и анализируются. Только на стадии раннекомментаторской деятельности, исследуемой в главе «Первые комментаторы и Ватсьяяна», прежде всего в «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны, 16 падартх претворяются в философские категории, применяемые к ним рефлексивные операции — в общий аналитический метод, а сопровождающий их общефилософский материал — в систему доктрин. Изучение «Ньяя-бхашьи» является делом первостепенной важности и потому, что сочинение Ватсьяяны является фактически *первым* по времени полностью дошедшим до нас текстом комментаторского жанра во всей истории брахманистской философии, оказавшим весьма значительное влияние на последующие комментаторские произведения и в традиции ньяи, и за ее пределами. Исторический подход к изучению ее наследия обуславливает детальную конкретизацию в исследовании хронологических параметров всех четырех обозначенных выше этапов ее развития. Завершается исследовательская часть издания суммированием результатов периодизации истории ньяи, включая раннекомментаторский период (завершающийся Ватсьяяной); это резюмирование озаглавлено «Некоторые итоги».

Основную часть настоящего издания составляет перевод «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи», при тематической разбивке которых переводчик следовал делениям сутр ньяи по их известнейшему индексу «Ньяясучинибандха» знаменитого философа-энциклопедиста Вачаспати Мишры (IX в.) — автора субкомментария к «Ньяя-бхашье»⁹. К 1995 г. в «Энциклопедии индийской философии» было зафиксировано 17 отдельных изданий «Ньяя-сутр» с «Ньяя-бхашьей»¹⁰, но реальное количество их, публикующихся в Индии ежегодно (как правило, в составе более поздних комментариев),

⁹ Текст индекса Вачаспати Мишры содержится в издании [Ньяя-даршана, 1920, с. 1–26].

¹⁰ См. [EIPh, 1995, т. I, с. 192].

вряд ли кому-нибудь вообще известно. Предлагаемый ниже перевод сделан по изданию: *The Nyāyadarśana: The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana with Two Commentaries*. Ed. by M.Gangānatha Jhā and Dhundhirāja Shastri Nyāyopādhyāya. Benares, 1925 (Chowkhamba Sanskrit Series 281 etc.) [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1925]. Данное издание, одним из авторов которого был выдающийся знаток памятников всех индийских философских систем Ганганатха Джха и которое основывается (в отличие от подавляющего большинства других) на критической проработке рукописей, относится к самым авторитетным. Достаточно отметить тот факт, что в томе, посвященном ньяе, серии «Энциклопедия индийской философии» К.Поттера «Ньяя-сутры» изложены именно по нему, а «Ньяя-бхашья» — по несколько более поздней его версии. Помимо него мы обращались к «классическим» изданиям пандита Дживананды Видьясагары (1874)¹¹, Гангадхары Шастри Тайланги (1896), а также Лакшманы Шастри Дравиды, Рам Шастри Бхандари и Виндхьешвари Прасада Двivedи (1920) — в последнее включен индекс Вачаспати Мишры, и текст сутр с комментарием предваряется «сплошным» текстом сутр в соответствии с указанным индексом; среди многочисленных более поздних изданий нами был предпочтен для параллелей текст, подготовленный Свами Дварикадасашастрином (1966). Помимо изданий «Ньяя-бхашьи» мы обращались и к комментариям к произведению Ватсьяяны — изданиям «Ньяя-варттики» Уддйотакары В.П.Двivedи и Л.С.Дравиды (1916) и А.Тхакура (1997) и изданиям «Ньяяварттика-татпарьятики» Вачаспати Мишры Р.Ш.Дравиды (1925) и А.Тхакура (1996)¹².

С целью сделать принципы перевода более «прозрачными» для подготовленного читателя текст сутр воспроизводится в санскритском оригинале в латинице; для изучающих санскрит это позволит использовать данное издание и в качестве учебного текста. Материал Ватсьяяны подан в виде диалога или философской пьесы, что полностью соответствует диалогическому характеру как данного памятника, так и всей комментаторской санскритской философской (и не только философской) литературы в целом. Автор этих строк уже неоднократно подчеркивал, что индийское теоретизирование функционировало в виде перманентного дискуссионного

¹¹ Здесь и далее в скобках указаны годы первого издания, которые не всегда совпадают с выходными данными в Библиографии. Все библиографические ссылки в примечаниях даются по Библиографии.

¹² Ньяя-даршана, 1874; Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1896; Ньяя-даршана, 1920; Ньяя-даршана, 1966; Уддйотакара, 1916; Уддйотакара, 1997; Вачаспати Мишра, 1925–1926; Вачаспати Мишра, 1996.

клуба¹³, и он не скрывает своей удовлетворенности тем, что эта наиболее рельефная черта индийского философского менталитета начинает находить понимание и в современной индологии¹⁴. В тех случаях, когда Ватсьяна строит отношения со своим мысленным собеседником в модусе «сомнение—разрешение сомнения», их диалог обозначается обычной прямой речью (через тире). Когда же (а этих случаев большинство) ситуация развивается в модусе «критика—контркритика», Ватсьяна обозначается как *Найяик*, а его оппонент, если удастся раскрыть его «школьную» принадлежность, — как *Материалист*, *Буддист*, *Санкхьяик*, *Мимансак*, *Ведантист* и т.д., а если не удастся (у оппонента могут быть обобщенные признаки различных «конфессий») — как *Настик* (когда у оппонента имеются обобщенные признаки противника брахманизма) или (при наличии принципиальных сложностей с его идентификацией) просто как *Оппонент*. Учитывая особенности индийской философской полемики, при которой тезисы оппонента, предназначенные для опровержения, подаются выигрышным образом для пропонента, читателю вряд ли стоит видеть в этих положениях каждый раз точно сформулированные доктрины конкретных исторических философских школ, хотя в целом презентация этих доктрин является реалистической¹⁵.

Разумеется, автору издания пришлось по-своему решать все три основные дилеммы, которые встают перед переводчиком любого мировоззренческого (в особенности философского) текста.

1. Следует ли избрать метод интерпретирующего перевода, дабы сделать древний инокультурный текст «своим» для представителя современной интеллектуальной культуры (в индологии этой установки наиболее последовательно придерживался Ф.И.Щербатской), или стремиться к минимальному осовремениванию его, предпочтя сплошной «буквальный» перевод (чему следовал оппонент

¹³ См. [Сутры философии санкхьи, 1997, с. 45; Шохин, 1997, с. 27–28] и ряд других работ.

¹⁴ Так, «курсивное», диалогическое различие возражений оппонента и контр-возражений пропонента проводится в изложении текстов ранней адвайты в соответствующем томе «Энциклопедии индийской философии», издаваемом К.Поттером [EIPh, 1982, т. III]. Еще ранее этот способ подачи индийского философского материала был предложен Ф.И.Щербатским в антологии переводов текстов виджнянавадинов в «Буддийской логике» [Щербатской, 1930–1932, т. 2].

¹⁵ Презентация позиций оппонентов в полемических пассажах текстов поздней санкхьи в перспективе победы над ними санкхьяиков была продемонстрирована нами в издании [Сутры философии санкхьи, 1997, с. 105–110].

русского буддолога Л. де ла Валле Пуссен)? Автор этих строк стремился следовать здесь срединному пути, с одной стороны, не только не позволяя себе в переводе какой-либо конкретной «вестернизации» (в виде внедрения в него кантовской или гуссерлевской терминологии), но даже имплицитные логические связи помещая в квадратных скобках, с другой — не стесняясь употреблять для передачи индийских имен и глаголов лексические эквиваленты современной культуры. То, что язык современной культуры не является лучшим способом передачи тонкостей санскритской философской лексики, конечно, сомнений не вызывает, но другого языка у нас, к сожалению, нет. Так, еще Г.Флобер, возможно знавший в языке толк более всех других, сказал, что вообще «человеческая речь подобна надтреснутому котлу и мы выстукиваем на нем медвежьи пляски, когда нам хотелось бы растрогать своей музыкой звезды». Вполне отказываясь от надежд «растрогать звезды» своим переводом, автор этого издания все же надеется, что благодаря его переводу читатель сможет расслышать аутентичные интонации и составителя сутр — будем его отныне называть на санскритский манер *сутракарин* (букв. «делатель сутр») — и его выдающегося (в чем можно будет убедиться ниже) комментатора.

2. Следует ли избрать инвариантный принцип перевода понятий (каждый термин оригинала должен иметь неизменное соответствие в переводе — в немецкой индологии на этом принципе особо последовательно настаивал П.Тиме) или вариативный (термины могут передаваться по-разному в зависимости от контекста — в той же индологической традиции его отстаивал П.Хакер)? Эта дилемма преодолевалась в целом также компромиссным образом. Однозначность перевода слов должна зависеть от степени их терминологичности, т.е. четкой и однозначной определенности их семантического поля. В тех случаях, когда сами авторы текстов эту терминологичность осознают и ее придерживаются (или когда переводчик имеет основания считать, что они это делают либо по крайней мере должны делать), филологически оправданным является перевод инвариантный. К подобным случаям относятся преимущественно базовые, каркасные понятия (вроде 16 падартх или таких ключевых терминов, как *jñātṛ* — «субъект познания», *dravya* — «субстанция», *bhūtāni* — «материальные элементы», *aṇu* — «атом», *saṃyoga* — «контакт», *samavāya* — «присущность» и многие другие). Целый же ряд существенно важных понятий оказывается неразрешимо полисемантическим: лучшим примером является *buddhi* — слово,

означающее в различных контекстах и «познание», и «знание», и «постижение», и «идею» (почти в локковском смысле), и «интеллект» как одну из ментальных способностей индивида, и противоположное — «чувственные познания» (*buddhi pl.*), а также понятия (и глаголы), означающие способности «восприятия», «рецепции», чувственное отражение любого объекта познания. Другой пример — первостепенно важное понятие *dharma*, которое имеет хотя и менее широкий, но еще более «ответственный» круг значений, куда входят «свойство», «качество», «атрибут» или «характеристика» в целом: эти, значительно более тонкие, чем они могут показаться нефилософу, дистинкции не было никакого основания унифицировать в переводе.

3. Следует ли вообще большинство понятий переводить или их предпочтительно оставить лишь в транслитерированной передаче? Срединному пути, за неимением чего-либо лучшего, автор этих строк вынужден был следовать и здесь. Нет сомнения в том, что идеальным переводом был бы тот, в котором ни одно из инокультурных понятий не осталось бы непереуведенным, но идеал на то и идеал, чтобы быть недостижимым. Потому при всех усилиях максимально сократить количество непереуведенных понятий автор издания не мог найти оптимальный вариант для многих терминов индийской теории сознания (употребляемых и в *ньяе*, и в *санхье*, и в *веданте*, и за их пределами), оставляя без перевода, например, «*индрии*» (которые не только «чувства», не всегда «способности» и не очень часто «инструменты» или «органы») либо предпочитая такие гибридные варианты, как «интеллект-*буддхи*», «ум-*манас*» и т.д., и предлагая тем, кто может справиться с этой номенклатурой лучше, испробовать иные способы передачи данных, труднопереуводимых терминов. В транслитерации оставлены и такие понятийные универсалии, хорошему переводу никак не поддающиеся, как «*Атман*», «*дхарма*», «*адхарма*», «*карма*», «*сансара*» или «*санскары*».

Завершающую часть издания составляет комментарий к переводу, основная задача которого была достаточно проста — сделать текст, переводимый по принципу «ограниченного буквализма» (см. выше) более понятным для читателя. Не будет большим открытием признать, что индийские философы, и патриарх схоластики Ватсьяяна в их числе, при составлении своих текстов держали в уме гораздо больше подразумеваемого, чем может представить себе современный читатель, не погруженный в их культурно-мыслительную реальность, и, таким образом, задача переводчи-

ка — восстановить часто опускаемые ими связующие звенья между отдельными их высказываниями. Разумеется, это далеко не всегда возможно, особенно в случае с теми ранними философскими комментариями, к которым принадлежала в первую очередь «Ньяя-бхашья», да и сами комментаторы Ватсьяяны, как, впрочем, и других индийских философов, нередко предпочитают обходить молчанием трудные пассажи или фигуры мысли. Тем не менее переводчик пытался сделать здесь все возможное, привлекая и непосредственный комментарий к «Ньяя-бхашье» — «Ньяя-варттику» Уддйотакары (VII в.), и субкомментарий — «Ньяяварттика-татпарьятику» Вачаспати Мишры (прежде всего в тех случаях, где они в понимании «Ньяя-сутр» расходятся с толкованием Ватсьяяны), осознавая, разумеется, что они относятся уже к исторически иным формациям философии ньяи. Апеллировал он в трактовке отдельных «темных мест» и к мнениям пандита-найяика XX столетия — Пханибхушаны Таркавагиши. Другая задача комментария к переводу — восстановление по возможности тех источников, на которые Ватсьяяна опирается или с которыми, напротив, полемизирует, а также идентификация его цитат. Третье направление комментирования — логическая оценка (разумеется, лишь в отдельных, существенно важных случаях) полемики Ватсьяяны с его реальными и виртуальными оппонентами и его ответов на недоумения его «совопросников». В некоторых других случаях приводились параллели интеркультурного, компаративистского характера, которые являются необходимой, но не приоритетной темой при начальном посвящении русскоязычного читателя в первые тексты практически неизвестной ему индийской философской традиции.

Приложения включают словарь специальных индийских реалий, оставшихся непереуведенными, список библиографических сокращений, а также саму Библиографию, организованную по кодовому принципу и включающую как издания и переводы индийских (санскритских и палийских) текстов, так и философско-исследовательскую литературу, на которую даются отсылки в настоящем Введении, в исследовательской части издания и комментариях к переводу; завершается издание указателем собственных имен и текстов.

Автор выражает глубокую благодарность Российскому гуманитарному научному фонду за предоставленную ему возможность осуществления проекта (исследовательский грант № 98-03-04413а), а также руководству Института философии РАН и Центра вос-

точных философий института, в котором проходила вся его работа. Он выражает надежду, что издание представит интерес не только для работающих и начинающих российских индологов, но и для студентов философских и других гуманитарных факультетов российских учебных центров и всех интересующихся историей индийской мысли.

В.К.Шохин

ФИЛОСОФИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ НЬЯИ — ФОРМИРОВАНИЕ И ОФОРМЛЕНИЕ

Глава 1

ИНДИЙСКИЕ КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ И 16 ПАДАРТХ НЬЯИ

§ 1. 16 нормативных предметов ньяи (*padārtha*) — источники знания (*pramāṇa*), предметы знания (*prameya*), сомнение (*saṃśaya*), мотив познания/действия (*prayojana*), иллюстративный пример (*dr̥ṣṭānta*), доктрины (*siddhānta*), члены силлогизма (*avayava*), рефлексия (*tarka*), удостоверенность в правильном решении проблемы (*nirṇaya*), диспут (*vāda*), софистический спор (*jalpa*), эристический спор (*vitandā*), словесные ухищрения (*chala*), псевдоаргументы (*hetvābhāsa*), псевдоответы (*jāti*) и причины поражения в споре (*nigrahasthāna*) — составляют такое же специфическое достояние этой классической индийской философской традиции, как 7 измерений сущего (с добавлением не-сущего) в близкой ей вайшешике, 9 параметров индивидуального бытия в джайнизме, 25 космических начал в санхье или 75 дхарм классического буддизма. Тем не менее нам неизвестна система первопринципов какого-либо иного философского направления, определение которой вызвало бы столь значительные разногласия индологов.

Интерпретация 16 нормативных предметов ньяи как философских категорий — иногда с некоторыми колебаниями и оговорками — восходит уже к первым публикациям европейской индологии по индийским философским системам — к докладу английского индолога Т.Кольбрука «Очерки по философии индусов» (1823–1824)¹, а затем к сочинениям К.Виндишмана «Философия в прогрессе мировой истории» (1834)² и коллеги и соотечественника

¹ Кольбрук, однако, проводит качественное различие между первыми двумя категориями («источники знания» и «предметы знания») как основными и 14 остальными как дополнительными и отмечает, что в целом категории найяиков с аристотелевскими, кантовскими или «шотландскими» сближает только «название». Цитируем французский перевод его доклада [Кольбрук, 1833, с. 51–52].

² См. [Виндишман, 1834, с. 1908]. Шеллингианец Виндишман был первым философом, который ввел «на полных правах» восточный материал во всеобщую историю философии, как представляется, не без внутренней полемики с гегелевским европоцентризмом.

Кольбука Дж.Баллантайна (1850)³; в этом же качестве они предстают у таких авторитетов историко-философской индологии, как П.Дойссен (1908)⁴, С.Видьябхушана (1913)⁵, С.Дасгупта (1922)⁶, О.Штраус (1925)⁷, М.Хириянна (1932)⁸, В.Рубен (1971)⁹ или Г.Оберхаммер (1984)¹⁰, в ряде специальных монографий по индийским категориям, например в солидной работе Х.Нарайна (1976)¹¹ или в диссертации П.Кумари (1984)¹², а также в некоторых общефилософских лексиконах¹³. Однако эта трактовка уже довольно рано встретила решительную оппозицию. Так, Ф.Макс Мюллер в своих знаменитых «Шести системах индийской философии» (1899) идентифицирует 16 нормативных предметов ньяи лишь как 16 топиков, список которых видится ему, с одной стороны, непоследовательным, с другой — избыточным (ибо уже первые два исчерпывают всё философское содержание этой системы); Р.Гарбе (1917) предпочитает считать их просто «логическими идеями»; С.Радхакришнан (1923) — 16 топиками, отражающими стадии диалектической контрверсии, ведущей к достижению адекватного знания; П.Массон-Урсель (1923) — «стадиями рационального рассуждения», а С.Чаттерджи и Д.Датта (1939) — просто «16 философскими

³ См. [Хальбфас, 1992, с. 76].

⁴ Он, однако, колебался в интерпретации понятия *padārtha* в ньяе между *Kategorie*, *Hauptstück* и *Rubrik*, считая «подлинными» категориями только вайшешиковские, и полагал, что уже по этой причине ньяи вторична по отношению к вайшешике. См. [Дойссен, 1908, с. 361–362].

⁵ См. его перевод термина *padārtha* в [Ньяя-сутры, 1913, с. 1].

⁶ Дасгупта обнаруживает те же колебания, что и Дойссен (см. сн. 4), интерпретируя падартхи ньяи как *categories* (ср. *logical categories*) и в то же время как просто *subjects* [Дасгупта, 1922–1955, т. I, с. 294, 302].

⁷ Штраус подчеркивает, что основной «интерес» найяиков — диалектический, и потому интерпретирует их падартхи как логические и диалектические категории [Штраус, 1925, с. 144].

⁸ Хириянна, 1976, с. 245.

⁹ Рубен, 1971, с. 171–172.

¹⁰ См. [Оберхаммер, 1984, с. 1]. Автор характеризует «категории ньяи» как по большей части гносеологические, но также и как диалектические.

¹¹ См. [Нарайн, 1976, с. 34, 43]; тот факт, что он подвергает «категории ньяи» суровой критике (см. ниже), не отменяет его согласия считать их категориальной системой, пусть, с его точки зрения, и неудачной.

¹² Автор характеризует 16 предметов ньяи как «логические категории» [Кумари, 1984, с. XII].

¹³ Например, в популярнейшем немецком «Философском словаре» Г.Шмидта говорится о «сложных системах категорий» в вайшешике, санхье и ньяе [Шмидт, 1961, с. 282].

топиками». Ж.Фийоза (1953), прямо выступавший против их идентификации в качестве категорий, видел в них «16 элементов операций интеллекта» и скорее даже «общие места диалектики», чем «топики» (каковыми их, по его сведениям, считал уже в середине XIX в. французский индолог Б.Сент-Илер); К.Поттер (1978) не отказывается называть их категориями, но полагает, что первоначально они были «списком топиков для учебного пособия по дебатам и дискуссии», который впоследствии «оброс» различными материями, связанными с нахождением истины в ходе дискуссии; Д.П.Чаттопадхья (1982) называл их «философскими топиками»; Ж.Мей (1989) полностью принимает трактовку Фийозы¹⁴.

Разумеется, мы ограничились лишь наиболее известными именами индологов, касавшихся данной проблемы, не претендуя на исчерпывающую ее историографию. Полагаем, что сама значимость ньяи в истории индийской философии вполне оправдывает желание подвергнуть обе интерпретации ее первопринципов — и в качестве философских категорий, и в качестве чего-то иного — логической верификации. Это желание, разумеется, усугубляется тем, что ни сторонники их трактовки как категорий, ни их оппоненты (за исключением разве что Ф.Макс Мюллера — см. сн. 14) не представили аргументации в пользу своей позиции, т.к. они не опирались на какое-либо общее определение категорий — будь оно адекватное или недостаточное, как у Ф.Макс Мюллера, — которое могло бы стать критерием истины в этой дискуссии, и полагались преимущественно на свои интуицию и «представления».

§ 2. Составное слово *pada* + *artha* (палийское *pada* + *attha*) буквально означает «значение слова», и его интерпретация была предметом дискуссий уже первых последователей Панини. Так, Патанджали-грамматист (II в. до н.э.) подвергает анализу две крайние

¹⁴ С позициями названных оппонентов трактовки 16 первопринципов ньяи как философских категорий можно ознакомиться в следующих изданиях: [Макс Мюллер, 1899, с. 491–492; Гарбе, 1917, с. 432; Радхакришнан, 1977, с. 33–34; Чаттерджи, Датта, 1955, с. 166–167; Массон-Урсель, 1923, с. 191; Рену, Фийоза, 1953, с. 59–60; EIPh, 1978, т. II, с. 43; Мей, 1989, с. 39–42]. Позиция Д.Чаттопадхья следует из его трактовки содержания собрания сутр ньяи [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982, с. XXIV]. Из всех названных выше авторов только Ф.Макс Мюллер ясно эксплицировал свое неприятие падартх ньяи в качестве философских категорий: последние суть *praedicabilia* или предикации объектов, тогда как большинство падартх ньяи («софистический спор», «псевдоаргументы», «словесные ухищрения» и т.д.) явно выходят за границы этого основного признака категорий в европейской философии.

точки зрения в связи с трактовкой *pada + artha*, которые сложились еще в эпоху, предшествовавшую варттикам Катьяяны (III в. до н.э.). Речь идет о позициях Вьяди, которому приписывается грамматический трактат «Санграха» и который настаивал на том, что общие имена означают индивидуальные вещи — значением слова «корова» будет та или иная конкретная корова, — и его оппонента Ваджапьяяны, отстаивавшего взгляд, согласно которому их денотатом является родовая общая «форма» всего класса обозначаемых вещей — значением «коровы» будет общее свойство «коровности» (Махабхашья I.2.64, ср. I.242.11–13)¹⁵. Катьяяна считал, что обе позиции в их экстремистском развитии одинаково не состоятельны (варттики 36–52), а сам Патанджали предполагал правомерным комбинаторное решение вопроса: слово выражает и то и другое. В другом же разделе он пытался смягчить позиции оппонентов, замечая, что на самом деле первая позиция признает главным в значении слова индивидуальные референты, а вторичным — их родовые характеристики, тогда как во второй позиции акценты расставлены противоположным образом (I.246.15–18)¹⁶.

Семантические дискуссии грамматистов на предмет *pada + artha* (*śabda + artha*) воспроизводятся и в философских текстах. Самый значительный пример дают как раз «Ньяя-сутры» (II.2.65–68), где после изложения оппонирующих взглядов в духе воззрений Вьяди и Ваджапьяяны сутракарин эксплицитно выражает точку зрения, состоящую в том, что *pada + artha* включает и индивиды, и родовую форму, и сам род (II.2.68). Но о падартхах в значении философских категорий у составителя «Ньяя-сутр» речь еще не идет: ни в первой сутре, где предстает приведенный выше их список и утверждается, что за различительным познанием их следует высшее благо (I.1.1), ни в какой-либо другой. Зато начиная с V–VI вв. в санскритской философской литературе появляются специальные трактаты (к XX в. их количество, вместе с комментариями к ним, достигает более семи десятков), в которых термин *padārtha*

¹⁵ Здесь и далее «Махабхашья» цитируется по классическому изданию [Патанджали, 1878–1885]; римская цифра указывает том, первая арабская — страницу, вторая — строку издания.

¹⁶ Историография по проблеме этих дискуссий грамматистов представлена в [Кардона, 1976, с. 257]. Из специальных статей, посвященных расхождению семантических концепций Вьяди и Ваджапьяяны, следует выделить [Хирианна, 1938]. Материал по грамматическим истокам философского термина *padārtha* весьма обстоятельно обсуждается в докторской диссертации В.Г.Лысенко. См. [Лысенко, 1998, с. 92–105].

становится нормативным обозначением именно первопринципов философских систем¹⁷.

Для того чтобы выяснить, в какой мере первопринципы индийских систем, в том числе перечисленные в «Ньяя-сутрах», соответствуют значению «философских категорий», у нас нет иного выхода, кроме как обратиться к современной философской литературе. Рассмотрение определений философских *категорий* в современных философских энциклопедических изданиях (второй половины XX столетия) — французских¹⁸, немецких¹⁹ и англо-американских²⁰ — позволяет констатировать, что современная философская культура в целом видит в философских категориях наиболее *фундаментальные, общезначимые и атомарные* — не сводимые к другим — понятия, позволяющие осуществлять наиболее полную рубрикацию либо самих вещей, либо наших идей о них, а в применении к философским дисциплинам (что имеет место преимущественно в немецких изданиях) различает два класса категорий — онтологические и гносеологические. Это суммарное определение и будет нашим ориентиром при оценке индийских падартх в качестве философских категорий.

Прежде всего, предложенному определению полностью соответствует система падартх у вайшешиков, которая отвечает всем трем критериям категорий — фундаментальности, общезначимости и атомарности. Речь идет об общеизвестной шестеричной системе, различающей субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*), действия (*karma*), общее (*sāmānya*), особенное (*viśeṣa*) и ингеренцию-присущность (*samavāya*). Частично этому определению соответствует и система Чандраматри (V–VI вв.), который сделал ее десяте-

¹⁷ Эта статистическая раскладка следует из данных новейшего издания библиографии по индийской философии (см. [EIPh, 1995, т. I, с. 1505–1506 et al.]), которые, разумеется, не являются исчерпывающими и постоянно восполняются новой информацией. Сказанное не означает, однако, что индийские философы отказались от трактовки *padārtha* в первоначальном смысле — как «значения слова», например автор XVII в. Аннамбхатта в автокомментарии к «Таркасанграхе» (2) умудрился даже семь вайшешиковских (чисто онтологических — см. ниже) категорий интерпретировать в указанном смысле, опираясь на этимологию термина.

¹⁸ См., к примеру, [Кювийер, 1956, с. 30–31; Лаланд, 1962, с. 125; Фулкийе, Раймон, 1969, с. 83; Жулия, 1995, с. 41].

¹⁹ См., к примеру, [Шмидт, 1961, с. 281; Нойхойслер, 1963, с. 106; Мейеровский лексикон, 1987, с. 219; Бруггер, 1992, с. 192].

²⁰ См., к примеру, [Урмсон, 1975, с. 61; Лэйси, 1976, с. 25; Энджелес, 1981, с. 31; Хондерик, 1995, с. 125–126].

ричной, добавив к названным категориям также действие причинной потенции (*śakti*), отсутствие оной (*aśakti*), общее-особенное (*sāmānyaviśeṣa*) и небытие (*abhāva*) — частично потому, что третье дополнение оказывается недостаточно «атомарным» (поскольку вполне редуцируется до «общего» и «особенного» в их корреляции), а первые два недостаточно фундаментальными. Это превосходно осознавали и сами вайшешики, признав из них (притом не единодушно) только «небытие», которое отвечает всем трем перечисленным выше системным критериям. С точки зрения содержательной категории вайшешиков относятся к чисто онтологическому типу — тому самому, который в европейской традиции восходит к системе пяти категорий в Платоновом «Софисте» (254e–260a)²¹.

Предложенному критерию философской категориальности соответствуют в целом и те системы падартх, которые стали видоизменениями вайшешиковской. Такова система мимансаковской школы Кумарилы (VII в.), где принимаются без изменений первые четыре категории вайшешики (субстанция, качество, действие и общее — с различием большей общности и меньшей) в качестве «положительных» (*bhāva*), а также последняя категория — небытие. Эта категория характеризуется как «отрицательная» (*abhāva*) и в ней также симметрично различаются четыре подкласса, вновь заимствованные у вайшешиков (предшествующее небытие вещи до ее появления, последующее — вещи после ее разрушения, взаимное — двух вещей относительно друг друга, абсолютное — фантомных объектов, таких, как рога зайца, небесный цветок или сын бесплодной женщины). Другой опыт построения системы падартх на основе вайшешиковской принадлежал мимансаковской школе Прабхакары (современник Кумарилы), которая также включает восемь единиц, но добавляет к тем же первым четырем категориям вайшешиков уже не «отрицательные», но четыре новые: «зависимость» (*paratantratā*), «потенциальность» (*śakti*), «сходство» (*sadrśya*) и «число» (*saṃkhyā*). Последняя категория соответствует количеству, в вайшешике отсутствующему, но признаваемому в классических европейских категориальных системах, начиная с Аристотелевой, третья — отношению, имеющему в европейской философии столь же древнюю «родословную», вторая означает возможность «вызревания» результата действий, прежде всего ритуальных (квалификация первой представляется менее

²¹ См. [Платон, 1970, с. 377–386].

очевидной). Ясно, что и эта категориальная система отвечает трем формальным критериям — фундаментальности, всеобщности и атомарности ее составляющих. Наконец, в десятиричной системе падартх философии ведантиста-дуалиста Мадхвы (XIII–XIV вв.) шесть вайшешиковских (с вычетом ингерентности, но с добавлением небытия) дополняются «квалифицируемым» (*viśiṣṭa*), «целым» (*aṁśin*) и уже известными нам из системы Прабхакары «потенцией» и «сходством». Первое из этих дополнений свободно редуцируется до «общего» и «особенного» и потому не отвечает критерию атомарности, а второе, видимо, призвано было как-то восполнить невключенную «присущность», но по существу является псевдокатегорией, ибо «целое» интегрирует шесть исходных вайшешиковских категорий. В любом случае, однако, обе мимансаковские и указанная ведантийская системы падартх отвечают в целом современным критериям категорий и относятся, как и исходная для них вайшешиковская, также к онтологическому типу.

В индийской философии была еще одна категориальная система, реконструированная выдающимся русским буддологом Ф.И.Щербатским из основного сочинения Дигнаги (V–VI вв.) «Праманасамуччая» (I.2), комментария Камалашилы к «Таттвасанграхе» Шантаракшиты (VII–VIII вв.) и других текстов системы буддийского идеализма виджнянавады, которая обозначалась не как падартхи, а как *pañcavidhakaḥ pañcā* — «пятеричная конструкция [рассудка]». Смысл ее заключался в том, что объектом нашего мышления может быть не реальность-сама-по-себе (как у вайшешиков), — в буддизме это точечные динамические моменты существования, как абсолютно «частные», мгновенные и невербализуемые, — но сами ракурсы мышления, через которые оно конструирует мир из своего принципиально недискурсивного исходного материала. Буддийская система категорий является системой только «имен» (*nāma*): индивиды — собственные имена (*nāmakalpanā*), классы — родовые имена (*jātikalpanā*), качества — обозначения свойств (*guṇakalpanā*), движения — глаголы (*karmakalpanā*), субстанции — субстантивы (*dravyakalpanā*). Однако конструктивное воображение рассудка способно не только к референции, но и к синтезу понятий. Поэтому категории пятеричной конструкции разума находят продолжение в «таблице» четырех возможных реляций двух понятий: в виде утверждения (*vidhi*), отрицания (*anupalabdhi*), тождества (*tādātmya*) и причинности (*tadutpatti*). С категориальной системой Аристотеля буддийскую сближают, по Щербатскому, тесная

связь с категориями грамматическими и понимание субъекта предикаций как того, что само «ни о чем не сказывается», с Кантовой — еще большее: понимание категорий лишь как «линз» разума, через которые он рассматривает вещи, точнее, собственные способы их концептуализации²². Очевидно, что данная конструкция отвечает всем критериям категорий и принадлежит — единственный случай в истории индийской философии — к категориям собственно гносеологического типа, ибо речь здесь идет не о познании «объективной» по отношению к познанию действительности, но о познании самого познания²³.

Для историка философии особый интерес представляет XXVIII гл. «Уттарадхьяна-сутры» (не позднее I–II вв. н.э.), в которой мы впервые встречаемся с двумя джайнскими категориальными системами. Первая является чисто онтологической и включает три понятийные универсалии: субстанции (*dravya*), атрибуты (*guṇa*) и модификации (*paṇyāya*). В очень емкой формуле различаются их корреляции и одновременно родовые характеристики: «Субстанция есть субстрат атрибутов; атрибуты присущи одной субстанции, характеристика же модификаций в том, что они присущи и тому и другому — [и субстанции и атрибутам]» (ст. 6). Вторая категориальная система джайнов — онтологическо-сотериологическая, поскольку ее составляющими являются не только параметры сущего, но и описание процесса закабаления–освобождения души. Этим составляющих девять (ст. 14): душа (*jīva*), не-душа (*ajīva*), закабаление души кармическим веществом (*bandha*), добродетель (*puṇya*), порок (*ṛāra*), приток в душу кармического вещества (*āsrava*), приостановление этого потока (*saṃvara*), его ликвидация (*nirjarā*) и освобождение (*mokṣa*).

Большинство джайнских падартх можно заподозрить в недостаточной фундаментальности, но эти сомнения требуют не столько переоценки джайнской системы, сколько уточнения содержательных параметров самой современной категориологии. В самом деле, в связи с философскими дисциплинами изложенные выше запад-

²² См. [Щербатской 1930–1932, т. 1, с. 252–254, 259–262].

²³ При этом деятельность сознания у виджнянавадинов осуществляет те же «конструктивные» функции, что и у Канта, согласно которому оно может познавать только то, что создается им самим и «привносится» во внешние объекты (здесь и простирается ров между ним и вещью-в-себе). Этот важнейший принцип кантовской философии неоднократно акцентируется в лучших ее изложениях (см., к примеру, [Кассирер, 1997, с. 134, 150 и др.]).

ные определения категорий предполагают, что в философии есть только две фундаментальные области — гносеология и онтология. При этом явно забывается, что уже первые опыты структуризации философского знания, начиная с Ксенократа и стоиков, т.е. уже по крайней мере с конца IV в. до н.э., включали в его предметность помимо «логики» и «физики» также и «этику», которая была неизменной составляющей в любом философском системостроительстве вплоть до XX в. включительно. Семь же джайнских категорий из девяти относятся как раз к той сфере философии, которая ближе всего к «этике», говоря точнее, сотериологии. В связи с этим представленный набор падартх (наряду с только что рассмотренными онтологическими и гносеологической) провоцирует на уточнение современного определения *философских категорий*, а именно: мы вряд ли пойдем на значительный риск, предложив такое определение категорий, при котором их можно охарактеризовать как *предельные системные* понятийные универсалии, составляющие *алфавит* соответствующих «философских языков» и параметризующие *объективную действительность, познавательный процесс или реализацию целей* человеческого существования. С учетом этого переосмысления джайнская система категорий (которая, таким образом, «помогает» и современной категориологии) может быть охарактеризована с содержательной точки зрения как онтологическо-сотериологическая²⁴.

²⁴ Современным критериям категориальности не соответствует, однако, система первоначал мира санхьи, которая очень часто зачисляется в разряд философских категорий. 25 таттв санхьи — первоматерия Пракрити, духовное начало Пуруша и 23 модификации первоматерии (интеллект-буддхи, эгоизм-аханкара, 5 способностей восприятия, 5 способностей действия и ум-манас, субтильные объекты восприятия-танматры и пять материальных стихий) не отвечают критериям не только «атомарности» (23 начала «проявленного») могут быть включены в Непроявленное), но также и общезначимости, представляя собой запись достаточно архаичной космогонии одной из редакций индийского эзотерического гносиса. Сказанное относится и к отдельным более поздним «системам категорий», которые отставались раннесредневековыми «теистическими санхьяиками», добавлявшими в названный набор также «время» (*kāla*), пять жизненных дыханий (*prāṇa*) и дополнительный «менталитет» (*citta*), вычитая одновременно некоторые классические единицы и идентифицируя Пракрити как Майю. Эта группа начал была восполнена («последователями Пуран», доведшими ее до 30 единиц посредством добавления к обсуждаемым началам санхьи ведантийских первоначал — Майя и Авидья (Манасолласа II.31–42). «Категории» южных шиваитов (имеем в виду «Господина» (*śiva*), его креативную женскую энергию (*kuṇḍalinī*), силу Иллюзии (*māyā*), «стадо», т.е. люди и другие живые существа (*paśu*), «узы» (*prāśa*) и «действия»), представленные в «Паушкара-агаме», также не отвечают критерию

§ 3. Чтобы определить категориальный статус 16 нормативных предметов ньяи нам следует также исходить из выявленного выше единства как формальных (критерии фундаментальности, общезначимости и «атомарности»), так и содержательных (критерии наличия по крайней мере одной из трех основных предметностей — «логики», «физики» или «этики») философских категорий.

С точки зрения формальных критериев падартхи ньяи были уже частично «проэкзаменованы» их индийскими оппонентами. Так, джайн Вадидэва (Дэвасури) в комментарии «Сьядвадаратнакара» к своему гносеологическому трактату «Праманаанаятаттвалока» (XII в.) пытался найти не менее семи несообразностей в ее категориальной системе. Некоторые категории ньяи не соответствуют, по его мнению, критерию полноты: «сомнение» почему-то включено в их список, тогда как не менее значимые «заблуждение» или «неопределенность» в нем отсутствуют. При включении в список «членов силлогизма» несообразно опускать само умозаключение или логический вывод, по отношению к которому силлогизм является лишь внешним оформлением (это замечание опирается на различие внутреннего умозаключения и «внешнего» силлогизма в буддийской школе Дигнаги). «Псевдоаргументы», далее, выделяются найяиками в отдельную падартху, тогда как не менее важные ошибки в восприятии ими, считает джайн, игнорируются. Другие категории найяиков нарушают, по Дэвасури, то, что мы назвали критерием «атомарности», ибо могут быть безболезненно включены в более общие: «наглядный пример» выделять не следовало бы, ибо он входит в силлогизм (если выделяется он, то тем более следовало бы выделить аргумент (*liṅga*) и прочие члены силлогизма, но этого почему-то не делается); «доктрины» выделять излишне, ибо они соответствуют тезису силлогизма, следовательно, уже подразумеваются в «членах силлогизма», а «удостоверенность» — результат применения источников знания и потому может быть

общезначимости. С точки зрения современной категориологии дела обстоят не лучше и с другой классификацией, называемой «шесть падартх», в «Матангапарамешвара-тантре», куда включаются «пробуждение» (*bodhi*) и «мантра» (магическая формула). Согласно тому же автору «Манасолласы», кашмирские шиваиты добавили к 30 упомянутым выше квазикатегориям «последователей Пуран» еще шесть, включая «каплю» (*bindu*), «звук» (*nāda*), «успокоенное» (*śānta*) и «ушедшее» (*atīta*), наряду с Шивой и его «супружеской энергией» (Манасолласа II.43). Очевидно, что во всех перечисленных случаях мы имеем дело с перечнями начал скорее сектантской, нежели общей значимости (не говоря уже об их не совсем философском содержательном наполнении).

включена в последние; «псевдоответы» же ничем не отличаются от «псевдоаргументов»²⁵.

Джайнские претензии к падартхам найяиков сами по себе хороши, поскольку демонстрируют такие принципы категориологии в индийской философии, которые вполне сопоставимы с определениями и философии современной, а частично даже восполняют их (акцентировка критерия полноты). Однако в данном случае эти претензии представляются не столь обоснованными, как то показалось Х.Нарайну, которого они убедили в том, что «14 категорий, начиная с „сомнения“ (все, за исключением первых двух, т.е. источников и предметов знания. — В.Ш.), суть беспорядочный конгломерат случайных топиков, образующих предметное содержание науки ньяи или скорее „Ньяя-сутр“». Нельзя обнаружить ни порядка, ни принципа, по которому они организованы. Они не могут претендовать даже на то, чтобы быть „подкатегориями“ источников знания. Категорий, заслуживающих этого названия, только две — источники знания и предметы знания, из которых первая также не имеет отношения к классификации реальности»²⁶.

Так уже с фактической точки зрения «псевдоответы» и «псевдоаргументы» для найяиков, вопреки Вадидэве и Нарайну, не суть одно и то же: последние означают определенные ошибки в аргументе (второй член индийского пятичленного силлогизма), первые — некорректные ответы, основанные преимущественно лишь на простом сходстве и несходстве без проверки аргумента²⁷. «Удостоверенность» есть предпочтение одной из альтернативных точек зрения через рефлексию и непосредственно к «источникам знания» не относится, а если критерием принадлежности к последним считать даже опосредованную связь с ними, то тогда Дэвасури, дабы быть логичным, следовало бы прямо признать, что любые способы и модусы рассуждения относятся к «источникам знания» без исключения (а не только «удостоверенность»). Сомнительна и его претензия к найяикам в связи с тем, что они выделяют «члены силлогизма», не обособляя «умозаключение»: второе уже включено в «источники знания» (в качестве второго из четырех) и потому относится к другой падартхе. Более того, можно сказать, что все возможные претензии к нормативным предметам ньяи с точки зрения «атомарности» основываются на недостаточно внимательном

²⁵ Текст Дэвасури приводится в монографии [Нарайн, 1976, с. 49].

²⁶ Нарайн, 1976, с. 51–52.

²⁷ См. Ньяя-сутры (1.2.4–9) и (1.2.18) с пояснениями Ватсьяяны.

отношении к определениям ее базовых текстов (в связи с претензиями с точки зрения полноты см. ниже).

Зато Дэвасури упустил возможность предъявить падартхам ньяи гораздо более реальную претензию — с точки зрения принципа фундаментальности: различные разновидности словесных ухищрений, псевдоответы или ошибки в аргументе никак не могут располагаться на той же шкале значимости, что и «источники знания» или «предметы знания». Поэтому они оказываются весьма уязвимыми в связи с отсутствием в них того, что можно назвать типологической однородностью. В самом деле, «источники знания» и «предметы знания» суть параметры познавательной деятельности; «члены силлогизма» — экспозиция аргументации; «диспут», «софистический спор» и «эристический спор» — классификация типов дискуссии; «причины поражения в споре» — это «правовой» аспект полемики, позволяющий «арбитражной комиссии» констатировать несостоятельность одного из полемистов, тогда как «псевдоаргументы», «псевдоответы» и различные словесные ухищрения — основания для вынесения такого вердикта. Ничего подобного этой разнородности мы не замечаем ни в одной из тех рассмотренных выше индийских категориальных систем, которые соответствуют современным критериям категориальности.

Не удовлетворяя, таким образом, критериям философских категорий в формальном аспекте, падартхи ньяи не соответствуют им и в «материальном». Если рассмотреть их системно, то выяснится, что они не относятся ни к «этике» (несмотря, разумеется, на то, что составитель «Ньяя-сутр» обещает за их познание «высшее благо» — I.1.1), ни к «физике» (область «предметов знания» открыта для любого наполнения), ни даже к «логике» (хотя эта предметность философского дискурса систематизаторам падартх ньяи была наиболее близка), но скорее к «практике» — тем материалам и инструментам, которыми индийский интеллектуал должен был овладеть, чтобы, участвуя в дискуссиях, всесторонне использовать все доступные дискурсивные и полемические средства и успешно побеждать противников, не позволяя им одерживать победу над собой. Поэтому признание их в качестве философских категорий привело бы к столь радикальному расширению предметного аспекта последних, что это разорвало бы «категориологическую ткань» современной философии²⁸.

²⁸ Правда, аналогичная «ткань» в вайшешике была гораздо более эластичной, даже слишком эластичной, ибо, согласно Прашастападе (VI в.), солидарному здесь

§ 4. Не будучи связаны ни с одной из трех основных философских предметностей непосредственно, 16 падартх ньяи сами по себе вообще не имеют специально философского содержания, представляя собой *лишь* *куррикулум профессионального дискурсиста-диспутанта* в любой области организованного знания. Правда, в этом своем качестве они лишены какой-либо алогичности или беспорядочности, на которые сетовал еще Макс Мюллер и в которых прямо обвинял найяиков Нарайн (см. выше).

В самом деле, дискурсист-полюемист, которому были адресованы 16 падартх ньяи, должен был прежде всего изучать те «источники знания» (№ 1) и «предметы знания» (№ 2), без овладения которыми невозможно было работать профессиональному эрудиту. Он должен был, далее, знать, какие проблемы в его области вызывают «сомнение» (№ 3), а также «мотивы» (№ 4) — познавательные установки и причины расхождения во мнениях. Ему следовало, дабы выступать компетентно, придерживаться определенных «доктрин» (№ 5), отстаивая свои и опровергая альтернативные. В присутствии общества эрудитов и «арбитражной комиссии» он должен быть оснащен и «примерами» (№ 6), без апелляции к которым его аргументация не была бы принята. Другим условием успешного исследования любой проблемы в дискуссии было профессиональное владение «членами силлогизма» (№ 7), недостаток в котором не позволил бы ему быть воспринятым и «жюри», и оппонентом всерьез. Поскольку, однако, не все проблемы могут быть решены посредством простых силлогизмов, ему следовало изучать и «рефлексию» (№ 8) как рациональное сопоставление альтернативных решений по проблемам, референты которых относятся к внеэмпирическим реалиям, а также критерии «удостоверенности» (№ 9) в связи с разбором альтернативных способов решения проблемы. Разумеется, ему надо было изучать и все три вида дискуссии, чтобы выбирать, в каком он наиболее силен и какие в каждом случае следует соблюдать правила игры — будь то солидный на-

с Чандрамати, родовыми характеристиками вайшешиковских падартх являются существование (*astitva*), познаваемость (*jñeyatva*) и вербализуемость (*abhidheyatva*), в «Лакшанамале» Удаяны — только вербализуемость, а согласно Шивадитье (XII в.), таковой является лишь возможность быть объектом истинного познания (см. [Чандрамати, 1917, с. 224; Прашастапада, 1994, с. 1–3; Шивадитья, 1893, с. 9–10; EIPh, 1978, т. II, с. 523]). Но очевидно, что подобные характеристики с трудом позволяют вообще отличать категории от не-категорий (и фактически от чего угодно, за исключением фантомных объектов).

учный «диспут» (№ 10), «спор софистический» (№ 11), где допустимо употреблять и не самые солидные средства, или «спор эристический» (№ 12), где задачей является только победа над оппонентом при полном безразличии к содержанию и своего, и чужого тезиса. Он должен был хорошо знать словесные ухищрения (№ 13), дабы использовать их самому и обнаруживать в аргументации оппонента, а также основные «псевдоаргументы» (№ 14), которые могут быть ему прощены недостаточно подготовленной аудиторией и за использование которых он в то же время может «поймать» своего оппонента. Для той же цели ему следовало изучать и наиболее популярные «псевдоответы» (№ 15). Но как бы он ни был оснащен всем перечисленным, ему необходимо было хорошо разбираться и в том, какой поворот дискуссии грозит присуждением победы его оппоненту, — в «причинах поражения в споре» (№ 16).

«Практический», диалектико-контровертивный характер 16 падартх ньяи препятствует тому, чтобы определять их не только как философские категории — гносеологические, логические или какие угодно другие (при отказе от этой трактовки, как мы убедились, все их мнимые недостатки отпадают сами собой), но и как «логические идеи» (Гарбе), и как «стадии рационального рассуждения» (Массон-Урсель), и как «элементы операций интеллекта» (Фийоза). Ближе всего к истине оказалась их характеристика у Поттера, считавшего, что первоначально они представляли собой «список топиков для учебного пособия по дебатам и дискуссии» (см. выше). Здесь уместны только два уточнения: 1) это был курсикулум, пройдя который индийский интеллектуал должен был стать профессионалом не только в практике, но и в теории дискурса и диспута; 2) данный курсикулум имеет очевидный «междисциплинарный» (в том числе философский, но отнюдь не специально, как было уже указано, философский) характер. О «междисциплинарном» характере этого курсикулума свидетельствует список 44 топиков знаменитого медицинского трактата «Чараксамхита» (III.8.27–65), предназначенного для дискурсиста-диспутанта в среде врачей, из которых ровно 22 «пересекаются» с падартхами ньяи, либо прямо совпадая с ними, либо составляя их разновидности (см. гл. 3, § 1). Но о нем свидетельствуют также некоторые формулировки самих «Ньяя-сутр». Так, в сутре «Где сомнение, там неизбежна такого рода последовательность» (II.1.7), когда, согласно «Ньяя-бхашье», речь идет о той последовательности, при которой изыскание предваряется сомнением, по тому же

Ватсыяне подразумевается, что «в какой бы науке или [публичной] дискуссии (yatra yatra... śāstre kathāyām vā) исследование ни предварялось сомнением, там должен быть дан [подобный] ответ отрицающим [само] сомнение. Потому сомнение как предполагаемое всяким исследованием (sarvaparīkṣāvṛpitvāt) исследуется первым».

Одна из типологических параллелей 16 нормативным предметам ньяи — система 32 методических предметов-метаправил tantra-yukti (букв. «связность нитей») — также вполне «междисциплинарного» характера, ибо она сохранилась в почти идентичном виде и в медицинском трактате «Сушрута-самхита» (Уттарантра 65.3), и в руководстве по государственному правлению «Артхашастра» (I–II вв.), составив его заключительный, пятнадцатый раздел²⁹. Обсуждаемые метаправила представляли собой нормы, по которым следовало составлять любой (как философский, так и не имеющий к философии отношения) научный текст, и включали такие пункты, как необходимость наличия его темы (adhikaraṇa), порядок ее развития (vidhāna), связь компонентов изложения (yoga), простое перечисление тематических единиц (uddeśa), более детализированное их перечисление (nirdeśa), ссылка типа «см. выше» (atideśa), ссылка типа «см. ниже» (pradeśa), сопоставление неочевидного с очевидным (upamāna), обоснование обосновываемого положения через пример (nidarśana), сомнение, обусловленное наличием альтернативных точек зрения (saṃśaya), одобрение чужого учения (anumata), выявление собственной терминологии (svasaṃjñā) и т.д.³⁰. Хотя эти метаправила были применимы, как уже указывалось, в любой «школьной традиции», работавшей с текстами, наиболее актуальными они должны были быть в дисциплине древнеиндийской герменевтики, которая и носила название мимансы и отнюдь не была тождественной мимансе как философской системе.

Последняя параллель значит много больше обычной аналогии. Речь идет о том, что пути эволюции ньяи-философии и миманса-философии из ньяи как школы дискурса-диспута и мимансы как школы экзегезы (об их «смежности») в текстах дхармасутр см. гл. 2,

²⁹ Текст этих «пунктов» с пояснениями см., к примеру, в таком солидном издании источника, как [Артхашастра, 1924–1925, ч. III, с. 241–247].

³⁰ Специально нормативами-тантраюкти как одной из форм систематизации научного знания в древней Индии занимался Э.Фрауваальнер. См. [Фрауваальнер, 1984].

§ 1) были в значительной мере сходными. В обоих случаях эти процессы поддерживались присутствием близких этим двум традициям изначально философских школ — соответственно вайшешики и веданты. И в обоих случаях философские даршаны становятся результатом усилий первых комментаторов соответствующих коллекций сутр.

§ 5. Мы пока еще абстрагируемся от вопроса о том, какой именно промежуток времени отделял «Ньяя-бхашью» Ватсьяяны от сложившегося хотя бы в предварительном виде современного корпуса «Ньяя-сутр», но написание «Ньяя-бхашьи» оказывается существенно важной вехой — временем первого из известных нам опытов трансформации грамматического термина *padārtha* в обозначение философских категорий, соответствующих всем критериям современной категориологии (см. § 2). Попытаемся этот тезис документировать.

О 16 падартхах ньяи Ватсьяяна говорит преимущественно в нескольких пассажах самых начальных строк своего комментария.

1. Завершая свое рассуждение в самом конце вступления к комментарию (где обсуждались четыре необходимых параметра познавательного процесса — субъект познания, объект, процесс познания и его результат) и выяснив, что источник познания сущего и не-сущего один и тот же, он обещает, что «сущее будет описано как распределяемое по шестнадцати [категориям]» (*sacca khalu ṣoḍāśadhā vyūḍhamupadekṣyate*).

2. Предваряя тут же вводную сутру ньяи (I.1.1), в которой они все перечисляются (см. § 1), Ватсьяяна открывает их список замечанием: «Этих же разновидностей сущего...» (*Tāsām khalvāsām sadvidhānām...*).

3. Завершив синтаксический анализ этой сутры, он обобщает ее содержание, состоявшее, как мы знаем, в самом перечислении 16 падартх, следующим образом: «Таково налично сущее (*vidyāmānārthāḥ*), безошибочное знание которого является целью преподавания [этой науки], и таков полный перечень ее предметного содержания (*tantrārtha*)».

4. В ответ на вопрос абстрактного оппонента, считающего, что все 14 падартх, начиная с сомнения, могут быть безболезненно включены в две первые главные падартхи — источники знания и предметы знания, — а потому их можно было бы и опустить, Ватсьяяна соглашается с ним по существу, но предлагает ему осмыслить ситуацию и по-другому. В мире преподаются четыре дис-

циплины знания, одна из которых — философия (*ānvīkṣikī*)³¹, и все имеют свою особую предметную область (*prthakprsthānāḥ*). В случае с философией таковую составляют 14 падартх, начиная с сомнения, ибо без их специальной номинации она ничем бы не отличалась от «лишь познания Атмана, как в случае с Упанишадами».

5. Ватсьяяна в целом ряде случаев подчеркивает, что эти «малые падартхи», которые можно было бы включить в одну «большую» — предметы знания, резонно «обособлять» по различным причинам, так сказать, прагматического характера. Сомнение — потому, что с него начинается любой дискурс, без которого невозможно само рациональное познание; пример — потому, что на него «опираются» и логический вывод, и свидетельство авторитета; доктрины — потому, что только их различие обуславливает саму логическую возможность всех трех видов дискуссии — «академической», софистической и эристической, и по той же причине «обособляются» члены силлогизма; наконец, внесиллогистическая рефлексия-тарка «обособляется» как важная «поддержка» источников знания в ходе диспута.

6. В других пассажах Ватсьяяна обобщает материал «Ньяя-сутр» как изыскание о категориях-падартхах. Завершая истолкование всего I раздела, он обобщает его словами: «Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы...» (толкование к I.2.20). Весь же комментарий завершается резюме: «Так все категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и исследованы» (толкование к V.2.24). Иными словами, он обобщает все философское содержание сутр ньяи, или «науки ньяи», в виде 16 категорий, интерпретируя и общепhilosophский материал в параметрах данной категориальной системы.

Эти более чем лаконичные положения Ватсьяяны свидетельствуют о многом. Во-первых, о том, что он осознает критику оппонента (скорее всего за ним скрывается буддист) в связи с разномасштабностью 16 падартх ньяи и эксплицитно различает среди

³¹ Данная четырехчастная классификация наук заимствована непосредственно из «Артхашастры» (I.2) [Артхашастра, 1924–1925, ч. I, с. 16–18]. Не вдаваясь в долгую дискуссию относительно того, можно ли идентифицировать *ānvīkṣikī* в «Артхашастре» в качестве «философии», мы склоняемся к утвердительному ответу на этот вопрос (принимая, таким образом, сторону Г.Якоби) уже потому хотя бы, что данный термин обобщает в указанном контексте три однозначно философских направления — санхью, йогу и локайату — и соотносится с ними как вид с индивидами.

них, в соответствии с типичной моделью общеиндийской ментальности, падартхи прагматические и безусловные (падартхи раг excellance), считая, что с точки зрения относительной истины их 16, с точки зрения абсолютной — только две и первые находятся в отношении субординации по отношению ко вторым в общей системе философских первопринципов. Во-вторых, и это первостепенно важно, все падартхи ньяи, притом «малые» в первую очередь, составляют ее различительные признаки как науки философии, обеспечивая ньяю, отождествляемую с философией как таковой, собственной, специфической предметностью, без которой она не отличалась бы от гносиса Упанишад, т.е. дофилософских текстов. В-третьих, все 16 падартх получают отчетливое онтологическое прочтение: они соответствуют самому существу в виде его форм, особых модусов, притом подчеркивается их обладание наличным, «положительным» бытием, в каковом качестве они противопоставляются всей области не-сущего.

В результате падартхи в трактовке Ватсьяяны приобретают все характеристики философских категорий по современным критериям. Они соответствуют помимо изначально присущего им уже на их «дофилософской» стадии формального критерия «атомарности», несводимости друг к другу (см. § 2) также и двум другим — фундаментальности и общезначимости — благодаря тонкой диалектике, преодолевающей их разнородность и дающей возможность субординировать 14 «прагматических» категорий по отношению к двум высшим, при которой первые, однако, не «поглощаются» вторыми, а сохраняют свой «правовой статус». Они соответствуют философским категориям и на содержательном уровне, ибо маркируют не меньшее, чем разновидности самого сущего, и потому даже «прагматические топики» оказываются, в контексте философской рефлексии, уже не пунктами контровертивной диалектики, но онтологическими (даже не гносеологическими, как их нередко понимали) категориями. Таким образом, гений Ватсьяяны впервые построил ньяю именно как философскую систему, обеспечив ее прочным теоретическим основанием, выявив специфику философской деятельности и набросав одновременно контуры совершенно специфической и, безусловно, новаторской онтологии, предметность которой составляет не «объективное» бытие (его он оставил вайшешикам), но «субъективное», точнее, интересубъективное, — мир интеллектуальной практики. В том, что Ватсьяяна осознавал масштабы своих достижений, можно сомневаться, но это и зако-

номерно, ибо субъекту подлинно креативной деятельности, как правило, не дано видеть ее результаты.

Соображения хронологического порядка допускают, что именно начиная с Ватсьяяны термин *padārtha* и становится основным способом категоризации самих философских категорий в индийской культуре, равно как и предметом специальных и, как было выяснено, весьма многочисленных трактатов, посвященных философским категориям (см. выше). То, что именно Ватсьяяна мог стать инициатором философского прочтения этого изначально грамматического термина, хорошо сочетается с его общепризнанной близостью традиции грамматистов³². Какими соображениями он руководствовался, избрав для этого именно данный термин (который в самих «Ньяя-сутрах» фигурировал в чисто лингвистическом контексте — см. § 2), сказать, конечно, трудно. Но одним из них вполне могло быть и рассуждение, отражающее по существу тот совершенно правильный взгляд на вещи, по которому философские категории — как конечные понятийные универсалии — в определенном смысле содержат в себе конечное значение (*artha*) любых других понятий-слов (*pada*). Если это предположение не лишено основания, то интуиция Ватсьяяны могла в таком случае поддерживаться авторитетом первопринципов вайшешики, которые по крайней мере частично отвечали этому высокому метафизическому назначению³³.

Подводя итоги, мы можем предложить решение старой дилеммы индологов — являются ли 16 падартх ньяи философскими категориями или нет, — которое отличается от предшествующих тем, что его можно назвать не «догматическим», но историческим. На своей начальной, а затем ранней стадии они таковыми не были, составляя лишь курикулум «междисциплинарной» дискурсивно-контровертивной деятельности индийского интеллектуала (конкурируя с рядом других списков, один из которых сохранился в «Чарака-самхите»). Философскими категориями падартхи стано-

³² О том, сколь подробно Ватсьяяна изучил «Махабхашью» Патанджали, свидетельствуют уже сами особенности его грамматического способа комментирования сутр ньяи, начиная с первой. См. об этом специальное исследование [Паранджле, 1941].

³³ Мы, однако, не можем согласиться с В.Хальбфасом, который для трактовки санскритского термина *padārtha* считает возможным апеллировать к одному из значений *κατηγορία* у Аристотеля — как «высших родов», — по той причине, что Аристотель вообще не давал категориям определения. См. [Хальбфас, 1992, с. 77].

вятся только у Ватсьяяны. Одновременно с этим ньяя, сделавшая начальные серьезные шаги в направлении философской школы (отраженные уже в «Ньяя-сутрах»), становится философской системой, обеспеченной собственным категориальным фундаментом. Вместе с тем мы, вероятнее всего, имеем дело с тем историческим парадоксом, согласно которому исходным материалом для индийской категориологии послужил изначально «некатегориальный» список топиков. Но любая история, в том числе история философии, предпочитает проводить свои эксперименты не без парадоксов, особенно когда ее планы предназначено исполнять таким виртуозам мысли, как Ватсьяяна.

Глава 2

ИСТОКИ И ПРОТОНЬЯ

В отличие от классических античных школ, ни одна индийская философская система не появилась на свет усилиями одного исторического учителя-схолаха, с которого начиналась непрерывная цепочка последователей, разрабатывавших его систему идей в соответствии со своим творческим потенциалом и противостоянием соперничавших школ. Все традиционные основатели индийских даршан — фигуры либо полумифические, либо полностью мифические, и их имена преимущественно лишь санкционируют деятельность тех кодификаторов философских традиций¹, которые смогли создать их соответствующие «ортодоксальные», канонические версии, преодолев, по крайней мере временно, плюрализм предшествовавших и современных им соперничавших школ. Наиболее рельефно этот процесс восстанавливается в истории санкхьи благодаря сведениям китайских буддистов и уникального по своей исторической информативности комментария к «Санкхья-карике» — «Юктидипика» (VII–VIII вв.)², но та же тенденция реконструируется при внимательном изучении сутр вайшешики, веданты и первого комментария к сутрам йоги³. Наяйки оставили нам значительно меньше сведений о наследии тех конкурирующих школ, которое сутракарин ньяи должен был бы унифицировать, а те, которые они все же оставили, восстанавливаются лишь посредством достаточно

¹ Очень значительный культурологический интерес представляет тот факт, что на самой ранней стадии развития индийской философии, в так называемый шраманский период (V в. до н.э.), мы в значительно большей мере имеем дело с реальными активными философскими индивидуальностями, и в этот период индийская мысль была не в большей степени «анонимной», чем современная ей греческая. Достаточно сказать, что автору этих строк удалось реконструировать биографии и доктрины не менее 20 «первых философов Индии» — преимущественно по данным текстов Палийского канона и его комментаторов. См. [Шохин, 1997].

² Подробнее о санкхье учительских традиций и параллельных школ см. [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 12–56].

³ О доклассических стадиях веданты, вайшешики и йоги см. [Шохин, 1994, с. 192–194, 229–236].

сложных изысканий. Тем не менее предыстория у ньяи была, и ее можно реконструировать как историю тех фактов индийской культуры, которые ретроспективно соотносятся с установившейся впоследствии ньяей как одной из классических даршан.

§ 1. Как только что было отмечено, все традиционные основатели классических даршан оказываются лицами либо полумифическими, либо вполне мифическими. Основатель ньяи относится к персонажам вполне *мифическим*, но те легенды, которыми овеяно его имя, содержат реальную информацию о том, каким был *имидж* ньяи в традиционной индийской культуре. При этом он скрывается по крайней мере за двумя основными именами и еще одним почтенным прозвищем.

Ватсьяна в завершении своего комментария (см. перевод), а также его субкомментатор Вачаспати Мишра в посвятельном стихе «Ньяясучинибандхи» (равно как и в комментарии к «Санкхья-карике», ст. 9), как и джайны Харибhadра (VIII в.) в компендиуме «Шаддаршанасамуччая» (ст. 13) и Хемачандра в лексиконе «Абхидханачинтамани» (XII в.), идентифицируют составителя сутр как Акшападу (Akṣarāḍa) или Акшачарану (Akṣacaraṇa) — «Тот, у кого глаза на ногах»⁴. Этот более чем странный эпитет постепенно оброс «объясняющими» легендами. В «Ваю-пуране» основатель ньяи именуется, наряду с основателем вайшешики Канадой, учеником знаменитого брахмана-аскета Сомашармана — воплощения Шивы, подвизавшегося в тиртхе (место паломничества) Прабхаса в эпоху мифического Джатукарни Вьясы (XXIII.201–203). Согласно пуранической легенде, этот философ однажды настолько погрузился в свои медитации, что упал в пруд, из которого его удалось извлечь лишь с большим трудом, и тогда Божество милостиво одарило его глазами на ногах, чтобы избавить в будущем от подобных приключений. По другой легенде, также пуранической, философ должен был вырастить себе глаза на ногах, чтобы взглянуть на простершегося перед ним ученика Вьясу. Один из самых компетентных историков индийской философии С.Видьябхушана не без основания видел в этом неуклюжем толковании (в самом деле, ученик вынужден был низринуться не перед ликом учителя, но перед его стопами — видимо, от избытка скромности!) апологетические мотивы — продемонстрировать превосходство

⁴ См. [Ньяя-даршана, 1920, с. 1; Лунный свет санкхьи, 1995, с. 139; Хемачандра, 1847, с. 159].

ньяи перед ведантай (которую представляет Вьяса, отождествлявшийся с составителем «Брахма-сутра»)⁵.

Акшапада нередко отождествляется с Готамой (Gotama), и именно с этим именем значительное множество текстов соотносят основателя ньяи. Составителя сутр ньяи видит в Готаме также и средневековый поэт Шрихарша (XII в.), создатель эпической поэмы «Найшадхачарита» (XVII.75). Еще ранее, в «Падма-пуране», Готама как основатель ньяи сопоставляется в своем статусе с Канадой и Капилой — основателями вайшешики и санкхьи (V.263). Мадхава, автор знаменитого компендиума всех философских систем «Сарвадаршанасанграха» (XIV в.), говорит о сутрах ньяи как о произведении Готамы⁶. Имя Готамы вводит нас в древнейший и знатнейший брахманский род, восходящий еще к временам Ригведы, и последователи ньяи охотно наделяли свою систему почетной ведийской родословной.

Роду Гаутамов («потомки Готамы») действительно есть чем гордиться. Риши Готаме, принадлежавшему к роду Ангирасов, носившему «отчество» Рахугана (Gotama Rāhūgaṇa) и бывшему «капелланом» одной царской семьи, за победу которой он ходатайствовал перед самим Индрой, приписывается составление целых двадцати гимнов Ригведы, обращенных к Агни, Индре, Марутам и другим обитателям «ведийского Олимпа» (I.74–93). Готама был также основателем целого клана певцов-визионеров, о которых в Ригведе говорится: «Так тебе, о Индра — обладатель колесницы с упряжкой буланых коней, люди из рода Готамы с помощью прекрасных речей создали молитвы» (I.61.16, ср. 63.9) или «Так Агни — праведный Джатаведас восхваляется вдохновенными из рода Готамы» (I.77.5)⁷, и сами могущественные боги ветров Маруты выбрали источник для жаждавшего Готамы (I.77.11), а по другому стиху, источник был выбит гимнами его родичей (I.88.4). Потомки Готамы не только были в дружеских отношениях с ведийскими небожителями, но и передавали сакральное ведийское наследие последующим поколениям. «Вамса-брахмана» Самаведы упоминает среди трансляторов ведийского знания четверых из них: Радху, Гатри, Сумантубабхраву и Шанкару (I–II.28–29, 39; III.5), а «Чхандогья-упанишада» той же Самаведы — Харидрумату Готаму, к которому обратился за наставлением правдивейший, хотя и без-

⁵ Ньяя-сутры, 1913, с. V.

⁶ Мадхава, 1858, с. 112.

⁷ Перевод гимнов цитируется по изданию [Ригведа, 1989, с. 78, 94].

родный юный мудрец Сатьякама Джабала (IV.4). В той же упанишаде сам учитель Уддалака Аруни, отец Шветакету, — тот самый, который чуть позже раскрывает сыну свое знаменитое учение о единстве Атмана и Брахмана, — именуется потомком Готамы и получает наставление от царя Праваханы о происхождении мировых элементов и о перевоплощении — «путь предков» (V.3–10), а затем вместе с пятью другими брахманами направляется к царю Ашвапати, чтобы узнать об Атмане Вайшванаре (V.11–17). Сыном Гаутамы называет себя в «Катха-упанишаде» и юный брахман Начикетас, который выбирает третьим даром от бога смерти сообщение о посмертной судьбе человека (I.10). Другой потомок Готамы почитался составителем «Питримедхи-сутры» (специально посвященной обрядам для предков) Самаведы, и ему или его «сородичу» приписывается известнейшая «Гаутама-дхармасутра». Перечислить же славные деяния и других потомков Готамы не представляется возможным.

Некоторым из них приписывались, правда, деяния и менее доброкачественные. Так, один из них, согласно первой книге «Махабхараты», вместе с братьями сбросил в волны Ганга своего слепого отца Диргхатамаса («Долгая тьма»), и несчастный спасся только усилиями добродетельного царя Бали (I.98)⁸. Значительно более пикантным было происшествие, описанное в первой книге другого эпоса — «Рамаяны», где некий риши, потомок Готамы, уединявшийся в роще близ Митхилы, узнав о романе своей супруги Ахальи с громовержцем Индрой, проклял ее и благодаря своей аскетической энергии превратил в камень — вызволить из этой беды ее смогло только пришествие Рамы (I.48).

С этой легендой связано и третье именование основателя ньяи — Диргхатапас (Dīrghatapas), что означает «Имеющий великую аскетическую энергию» — таким он фигурирует в поэме великого Калидасы «Рагхуванша» (XI.33–34).

По свидетельству того же С.Видьябхушаны, современные ему (речь идет о 1910-х годах) жители Митхилы (совр. Дарбханга в северной части штата Бихар — близ границы с Непалом), почитавшие философию ньяи, так и считали ее основателя тем самым Гаутамой, который проклял свою легкомысленную жену за адюльтер с

⁸ Здесь и далее, за исключением одного особо оговоренного случая, текст «Махабхараты» цитируется по критическому пунскому изданию, основанному В.Суктханкаром; римские цифры означают книгу эпоса, арабские — главу, следующие за ними — стихи по этому изданию.

«индийским Зевсом», и называли местом его рождения деревушку Гаутамастхану («резиденция Гаутамы»), где ежегодно, на девятый день месяца Чайтра (март–апрель), празднуется день его рождения⁹, да и сам почтеннейший историк философии наряду со многими другими традиционалистами не сомневается в том, что ньяю основал потомок великого ведийского риши, сына Рагхуганы (см. выше), и датирует время его жизни эпохой Будды — не позднее середины I тыс. до н.э. Единственное затруднение, связанное с тем, что «Ваю-пурана» помещает его в Прабхасе (полуостров Катхиавар на северо-западе Индии), решается просто: потомок Гаутамы к концу жизни переменил местожительство¹⁰.

Очевидно, что изложенную выше историю ньяи могут принять только те невинные души, которые допускают, что ее основателю Бог дал запасную пару ножных глаз (хотя сам образ Акшапады психологически точен — истинный философ может и даже обязан по крайней мере иногда не замечать ничего вокруг), верят в историю романа Ахальи с Индрой, не рассчитавших объем энергетики ревнивого супруга, и полагают, что популярность ньяи в Митхиле является гарантом истины любых легенд о составителе «Ньяя-сутр». Однако и для более скептического ума не остается сомнений в одном: индийская культура прочно ассоциирует философскую школу, профессионально разрабатывавшую теорию диалектики и аналитики, с «ортодоксальной» традицией, притом на всех трех ее этапах, которые современный индолог может различить как стадии ведизма, брахманизма и индуизма. «Ортодоксальный» имидж ньяи — не простая риторика: даже пытаясь представить санкхью оплотом брахманизма, составители «Махабхараты» не могли игнорировать тех преданий, по которым ее основатель Капила (также вполне мифическая фигура) критиковал с позиций нравственного рационализма некоторые ведийские нормы, такие, как жертвоприношения животных (XII.261–263). Сказанное подтверждается и тем, что многовековое соперничество буддистов и джайнов с брахманистами включало и всяческое дезавуирование составителя сутр ньяи¹¹.

⁹ Ньяя-сутры, 1913, с. VI.

¹⁰ Там же, с. VIII–IX.

¹¹ Показательно, что джайнский классик Хемачандра, живший в XII–XIII вв., никак не мог простить предполагаемому основателю ньяи его влияния на умы и в своем тридцатистишье «Ануйогавьяваччхедика» изображает его в виде агрессивного казуиста, пытающегося выискать слабые места у всех оппонентов (ст. 10).

§ 2. Как было выяснено уже в первых строках настоящего исследования, значение ньяи в истории индийской мысли вкратце состояло в том, что именно это направление философии специализированно разрабатывало основные алгоритмы индийской рациональности — контрвертивную диалектику и методическую аналитику (см. Введение). Отсюда следует, что задачи реконструкции протоньяи будут задачами восстановления тех основных тенденций диалектического и аналитического дискурса в индийской мысли, которые предшествовали еще кристаллизации ньяи не только как одной из философских школ, но и как «междисциплинарной» общедискурсивной области знания. Эти этапы эволюции протоньяи соотносимы с основными периодами интеллектуальной истории Индии, но ввиду общеизвестных проблем с индийской хронологией могут быть обозначены лишь пунктирно.

I. *Поздневедийский период* (первая половина I тыс. до н.э.). Еще в конце ведийской эпохи считалось, что торжественное жертвоприношение, особенно в такой решающий момент, как переход от старого года к новому, существенно выиграет в своей действительности, если помимо собственно жрецов и рецитаторов гимнов во время его совершения будут присутствовать и специалисты в загадывании загадок. Участники игры в священное знание обычно делились на две «партии», которые состязались друг с другом, и это состязание называлось *брахмодья*, а его участники-победители получали призы. К примеру, одна «партия» просила другую ответить, о каком боге известно, что он «бурый один, меняющийся, благородный юноша украшает себя золотым украшением», а другая тотчас предлагала загадку о том, кто «один уселся на (материнское) лоно сверкающий. (Он) мудрый среди богов»; первая продолжает, спрашивая, кто «один несет в руке топор железный. Среди богов он постоянный»; вторая же отвечает новым вопросом о том, кто «один несет вложенную в руку ваджру. Ею он убивает врагов» и т.д.¹². В первом случае подразумевался Сома, во втором — Агни, в третьем и

¹² Ригведа VIII.29 (гимн ко Всем богам); цит. по переводу [Ригведа, 1995, с. 340]. Ваджра — дубина-молния Индры, которой он поражает всех врагов. К гимнам-загадкам можно отнести и многие из космогонических гимнов X мандалы. Так, например, в гимне X.81 вопрошается: «Что это был за лес и что за дерево, из которого вытесали небо и землю? О вы, способные думать, спросите мыслью (своей): на что он опирался, укрепляя миры?» (цит. по [Ригведа, 1972, с. 257]). Индийские загадки в игре в священную мудрость, занимавшей важное место в соревнованиях риши, анализируются, в частности, в классической культуроведческой работе [Хейзинга, 1992, с. 124–126], автор которой вполне оправданно выделяет карнавально-игровой модус индийской интеллектуальной культуры.

четвертом — соответственно Тваштар и Индра, но тезиса и антитезиса, означающих некоторые положения, предполагающие возможность своего рационального обоснования, пока еще не было.

Тезисы и антитезисы стали появляться уже в эпоху текстов брахманической прозы и первых ритуальных сутр — время сложения начального рационального теоретизирования в Индии. С этим временем уже можно соотнести начала диалектики, когда спорящие друг с другом эрудиты из жреческих школ выдвигают для победы в диспуте аргументацию, которая не сводится к доводам от здравого смысла, от мифологических толкований или от магических ассоциаций между различными объектами, но является уже «внеконтекстной», логической, развивающейся, как правило, по силлогистической схеме. Наиболее яркий из известных нам примеров силлогистического построения аргументации дает пассаж из «Шатапатхабрахманы» (I.6.4.21), в котором демонстрируется полемика двух ритуаловедческих школ по весьма частной проблеме — идентификации объекта жертвоприношения санная (принесение в жертву Индре молока, могущего «заместить» вторую жертвенную лепешку): «Далее, некоторые жертвуют [санную Индре как] „Великому Индре“, аргументируя: „Верно, до убийства Вритры (демон засухи. — В.Ш.) [он] был “Индра”, но, убив Вритру, стал „Великим Индрой“, равно как [царь становится] „Великий царь“, одержав победу. Следовательно, [санную должно жертвовать ему как] „Великому Индре“. Но пусть, однако, жертвуют ее ему как „Индре“. Ведь Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру. Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“». В этой, по существу не столько ритуаловедческой, сколько семантической дискуссии аргументация сторонников «Индры» имплицитно включает уже все члены пятичленного классического индийского силлогизма:

- 1) тезис — «Пусть жертвуют... ему как „Индре“»;
- 2) аргумент — «Ведь Индрой [он] был до убийства Вритры и Индрой остался, убив Вритру»;
- 3) подразумеваемый пример — «Подобно тому как царь остается царем и до, и после победы»;
- 4) подразумеваемое применение — «Но то же самое имеет место и здесь»;
- 5) заключение — «Следовательно, пусть ему жертвуют как „Индре“»¹³.

¹³ Процесс становления рационально-логической аргументации в диспутах древних ритуаловедов частично восстанавливается в монографии [Шохин, 1994, с. 45–51]. Пассаж из «Шатапатхабрахманы» приведен по изданию [Шатапатхабрахмана, 1938, с. 97].

Среди многочисленных дисциплин знания той эпохи, которые сохранились в текстах брахманической прозы, в перечне «Чхандогья-упанишады» наряду с прочими названа и некая наука *vākovākyā* (VII.1.2, 4; 2.1; 7.1). Шанкара (VII–VIII вв.) в комментарии к этим пассажам трактует данное понятие уже как «дискурсивная наука»¹⁴, как впоследствии и обозначалась ньяя (см. ниже), и при всей соблазнительности для нас с ним здесь согласиться, нельзя не признать, что тут имеет место явный анахронизм, ибо он экстраполирует современное ему явление на глубокую древность. Но нельзя не признать и бесспорную интуицию Шанкары: в *vākovākyā* следует видеть, вероятнее всего, искусство ведения спора в жреческих школах, умение задавать вопросы и отвечать на них — иными словами, ту древнюю *проториторику*, с которой генетически была связана *протоньяя*. Это подтверждается и присутствием в Брахманах специальных терминов, означающих «вопрошающий» (*praśnin*), «задающий перекрестные вопросы» (*abhipraśnin*), «отвечающий» (*praśnavivāka*) и т.д.¹⁵ Очевидно, что мы имеем дело с составной частью предметной области будущей ньяи, разработавшей схему диалога в диспуте и критерии присуждения победы или, соответственно, поражения одному из его участников¹⁶.

¹⁴ Шанкара так и пишет: *Vākovākyam tarkaśāstram* [Шанкара, 1850, с. 476].

¹⁵ На материале «Тайттирия-брахманы» Черной Яджурведы данные термины были проанализированы в очень содержательной монографии [Мукерджи, 1974, с. 112–113].

¹⁶ Следует воздать должное интуиции П.Дойссена, который увидел в падртахх ньяи «пункты дискуссий», восходящих еще к поздневедийским состязаниям эрудитов (наподобие тех, в которых принимал участие мудрец Яджнявалкья — протагонист «Брихадараньяка-упанишады»), и подчеркнул их изначальный «диалектический» характер, видя в них «канон логики и эристики», необходимый для диспута [Дойссен, 1908, с. 362–363]. Единственная, хотя и существенная, поправка состоит в том, что в связи со «временами Яджнявалкьи» речь никак не может идти о ньяе как таковой, но только об обсуждающихся здесь «диалектических протодисциплинах», к которым ньяя генетически восходит. В настоящее время считается уже признанным, что истоки ньяи следует видеть в разработках тех критериев, по которым определялись победители в древних диспутах эрудитов, о чем свидетельствуют Упанишады: «Так должны были фиксироваться правила диспута и составляться руководства, обеспечивающие методичную и законную процедуру. Они также обеспечивали критерии определения обоснованных и необоснованных аргументов и, таким образом, победителей и побежденных. Эти ранние руководства развивались в пособия, охватывающие весьма разнородные материи... Но центральное место, однако, во все большей степени занимало рассмотрение метода (ньяя) доказательства» [Франко, Преизенданц, 1998а, с. 60].

Сам же термин пуṛауа впервые в индийской культуре появляется, вероятно, в тексте «БAUDХАЯНА-ШРАУТАСУТРА», где предлагается своеобразное метаопределение, предметом которого является любая ритуальная процедура. Составитель текста определяет эту процедуру (в которой следует видеть сущностное единство всех обрядов вообще) как единство пяти компонентов: метрических текстов Вед, брахман (подразумеваются все экзегетические тексты), веры в эффективность жертвоприношения, пуṛауа или «метода» совершения жертвоприношения и, наконец, структуры последнего (XXIV.1–5), после чего каждый из этих компонентов получает определение, описательные характеристики и примеры¹⁷. Но к методам исследования ритуаловедения относится, как представляется, и такая схема, в которой расписываются критерии суждения об одном конкретном обряде, представленная в «Тайттирия-араньяке» (I.2) и включающая в себя «предание» (smṛti), «восприятие» (pratyakṣa), «традицию» (aitihya) и «логический вывод» (anumāna). Знакомые с основными предметами ньяи уже узнают здесь первый из них — источники знания (pramāṇa), которых, как и в ньяе, также оказывается четыре (Ньяя-сутры I.1.3).

II. *Шраманский период* (V в. до н.э.). Если дискуссии поздневедийских эрудитов не выходили еще за границы брахманских жреческих школ, то в середине I тыс. до н.э. мыслительные альтернативы, реализовавшиеся в их диспутах, обусловили возможность для создания альтернатив самому брахманскому мировоззрению, притом прежде всего в самих же жреческих кружках. От обсуждения вопросов, кого или что олицетворяют ведийские боги, а также являются ли ведийские гимны (как и их собрание в целом) сами по себе содержательными или они имеют лишь функциональное назначение во время совершения обряда¹⁸, остаются уже считанные миллиметры и до вопроса о том, необходимо ли вообще совершение обрядов и изучение ведийских текстов для достижения высшего блага. И в эту эпоху — эпоху Джины и Будды — на аван-

¹⁷ См. [БAUDХАЯНА-ШРАУТАСУТРА, 1904–1913, т. III, с. 185]. Родственное значение термин пуṛауа — «правило», «метаправило» — имеет, согласно некоторым паниниеведам, и в «Аштадхьяи» (III.3.122). Среди интерпретативных правил грамматики Панини выделяются в качестве третьего класса пуṛауасиддха — правила, обязанные своей значимостью нормам и стандартам внешнего по отношению к грамматисту мира и восходящие к последователям Панини — Вьяди, Катьяне и Патанджали, т.е. к IV–II вв. до н.э. См. [Шарма, 1987, с. 106].

¹⁸ Об этих дискуссиях поздневедийских теоретиков подробнее см. [Шохин, 1994, с. 52–54].

сцену интеллектуальной жизни вышло одновременно множество «диссидентствующих» групп, решившихся ответить на данный вопрос отрицательно и представивших целый спектр мировоззрений, по которым будущая судьба индивида либо случайна (материалисты и древние «оказионалисты»), либо полностью predetermined (детерминисты-адживики и многие другие), либо, напротив, всецело определяется лишь его личными усилиями, начинающимися с аккуратного прохождения нравственного тренинга и завершающимися наиболее «продвинутыми» упражнениями в медитации (джайны и буддисты)¹⁹. Разумеется, и последователям брахманистского мировоззрения, и их противникам для обоснования своих позиций и опровержения чужих перед лицом «нейтральной», но заинтересованной аудитории требовалась выучка в рациональной аргументации, и индийская культура начала готовить специалистов в этой области.

Преемницей искусства *vākovākyā* становится дисциплина *lokāyata* (букв. «распространенное в мире»), которая входит составной частью в тот курс дисциплин, которые изучались в «брахманских колледжах», преимущественно в Северной Индии («университет» в Таксиле и т.д.), наряду с меморизацией ведийских гимнов, искусством «раздельного» и «слитного» чтения ведийского текста, лексикологией, фонетикой, грамматикой, знанием священных преданий (итихасы, пураны) и такими экзотическими «науками», как умение распознавать 32 знака «великого мужа», о чем неоднократно свидетельствуют палийские тексты²⁰. Среди преподавателей локаята выделялись такие известные учителя, как Поккхасаради, пользовавшийся покровительством царя Кошалы Прасенаджита, и другие знаменитые своей образованностью брахманы того времени. О том, что они обучали своих учеников *доказывать и опровергать* любые мировоззренческие положения, свидетельствует палийская «Брахмана-сутта» собрания Ангуттара-никаи, сообщающая о том, что к Будде пришли два брахмана, обученные

¹⁹ О датировке шраманского периода (в связи с новейшей передатировкой жизни Будды), соответствующих источниках и широком спектре появившихся в одночасье антибрахманистских учений и первых попытках традиционалистов дать им отпор подробнее см. [Шохин, 1997, с. 34–50].

²⁰ Эти курикулумы, включающие локаяту, представлены в двух суттах собрания Дигха-никаи: «Амбаттха-сутте» и «Сонаданда-сутте». См.: Дигха-никая 1.87–88, 135 (здесь и далее палийские тексты цитируются по нормативным изданиям Pali Text Society: римская цифра означает соответствующий том, арабская — страницы).

искусству *локаяты*, с просьбой разрешить дилемму: как быть, если по Пурана Кассапе (один из известнейших адживиков) мир конечен, а по Нигантха Натапутте (основатель джайнизма) — бесконечен, хотя оба учителя претендуют на всеведение²¹. В другом тексте Палийского канона, так и названном «Локаятика-сутта», собрания Самьютта-никаи, локаятик характеризуется как диспутант, с одинаковым успехом обсуждающий взаимопротивоположные мировоззренческие тезисы, такие как: «Всё существует» — «Ничего не существует», «Всё — единство» — «Всё — множественность» и т.д.²².

О деятельности шраманских локаятиков подробно свидетельствуют и более поздние буддийские источники. Так, «Ланкаватара-сутра» (III–IV вв.) позволяет предположить, что студенты, специализировавшиеся по локаяте, делились, подобно жрецам на ведийских ритуальных сессиях, на «партии» (см. выше), поочередно доказывая и опровергая под руководством наставников «парные» тезисы типа: «Всё создано кем-то» — «Ничто никем не создано», «Всё не вечно» — «Всё вечно», «Всё является следствием чего-то» — «Ничто не является следствием чего бы то ни было», «Атман есть» — «Атмана нет» и т.п. Это попеременное отстаивание обеими «партиями» тезиса «*A* есть *X*», а затем «*A* есть не-*X*» более всего напоминает занятия софистов по учебнику «Двойкие речи», приписываемые современнику локаятиков Горгию Леонтинскому, где попеременно доказывается, что добро и зло различны и что они идентичны, — посредством аргументов и примеров²³. Эта параллель заметно конкретизируется, если учесть, что толкователь Палийского канона Буддагхоса (V в.) видит в *lokāyata* не только определенную дисциплину знания, но и текст-пособие искусников казуистической аргументации — *vitāṇḍa*, а раскрывая содержание первого понятия, определяет локаяту как *витанду* типа: «Кем был создан этот мир? Тем-то. Ворона белая ввиду того, что ее кости белые, журавль красный ввиду того, что его кровь красная». Подобные упражнения с парадоксами свидетельствуют об успехах локаятиков в том, что Аристотель называл эристикой — спором ради победы в споре, не предполагающим отстаивания определенных позиций. О популярности локаяты свидетельствует предостережение почтенной «Видхура-джатки» не следовать локаяте как не способствующей совершенству и добродетели, а также

²¹ Ангуттара-никая IV.428–429.

²² Самьютта-никая II.77–78.

²³ См. [Маковельский, 1941, с. 87].

пассаж «Брахмаджала-сутты» Дигха-никаи, где локаята названа среди «хлебных» шарлатанских профессий, «довольствующих» многих «шраманов и брахманов», с которыми не хочет иметь ничего общего благоразумный Будда²⁴.

Помимо локаятиков в Индии эпохи Будды были весьма популярны и другие диалектики — странствующие философы *паривраджаки*, или «пилигримы», которые пользовались покровительством высоких патронов, в том числе царей и цариц, вовлекая в свои диспуты всех желающих. К «обязательным» предметам их дискуссий, которые они предлагали каждому новичку, относились мировоззренческие вопросы — существует другой мир или не существует? конечно ли мироздание или бесконечно? имеется ли плод добрых или злых дел либо такового нет? существуют ли нерожденные существа или таковых нет? существует ли совершенный (татхагата) после смерти или прекращает свое существование? (при этом они работали не только с дилеммным, но и с тетралеммным решением подобных альтернатив), к «факультативным» — отлично ли сознание от знания? стихийны ли состояния сознания или «провоцируемы»? что такое благо или совершенство? Хотя паривраджаки в целом не обнаруживали «университетской подготовки», некоторые из них проходили курсы контроверсии у знаменитостей того времени, одной из которых был Санджая Белаттхипутта, у которого в свое время учились и весьма одаренные последователи Будды (Сарипутта и Моггаллана).

Наконец, палийские источники свидетельствуют о множестве отдельных диалектиков-полемистов, прекрасно подготовленных для любого эристического спора (цель которого — только победа над оппонентом). Таков был странник Пасура, ставивший свою веточку яблоневого дерева джамбу на ворота каждого городка, в который он триумфально входил (подобно тому как Протагор входил в Афины), — тот, кто решился бы помериться с ним силами, должен был ее снять. Известны были также целые семейства странствующих полемистов: так, некий Сабхия получил в наследство от матери 20 диалектических тезисов и небезвозмездно (совсем как его современники, старшие софисты, начиная с Продика и Горгия) давал уроки диалектики отпрыскам богатых семей, а Саччака, судя по всему ставший впоследствии джайном, был сыном профессиональных полемистов, оставивших ему в наследство

²⁴ Джатаки VI.286; Дигха-никая I.11.

500 тезисов, вероятно эристического типа, и с четырьмя своими сестрами, также диспутантками, исходил едва ли не всю Северную Индию²⁵.

В ту эпоху эскалации полемики всех со всеми нам реже встречаются дискурсисты-аналитики, но палийские тексты не оставляют сомнения в том, что здесь также были свои специалисты. Так, «Брахмаджала-сутта», перечисляя основные мировоззренческие позиции «шраманов и брахманов» эпохи Будды (иначе говоря, всех небуддистов), отделяет от тех, кто приходил к выводам о вечности, «полу вечности» или случайности Атмана и мира, а также ограниченности или безграничности мироздания через свой внутренний опыт, интроспекцию и концентрацию сознания (вспоминая якобы о своих прежних перевоплощениях), тех, кто достигал тех же конечных пунктов, отправляясь от чистого дискурса. Каждый соответствующий пассаж воспроизводит одну и ту же формулу:

«Здесь, монахи, [какой-нибудь] шраман или брахман — дискурсист (*takkī*) и исследователь (*vīmaṅsī*). И он выносит следующее [суждение], отшлифованное [его] дискурсом (*takkapariyāhatan*), базирующееся на [его] исследовании (*vīmaṅsānucaritam*) и [как бы имеющее признаки] самоочевидности: „Безначальны Атман и мир, бесплодны‘ как вершины гор и прочны как колонны...“»²⁶.

Намеки на дискурсистов, полагающихся только на когерентность своих построений, неоднократно встречаются в проповедях Будды, который заверяет свою аудиторию в том, что он преподает ей такие предметы, которые лежат за границами возможностей рационального умозрения²⁷.

Шраманскими интеллектуальными предками найяиков (и одновременно потомками тех, кто разрабатывал принципы искусства диспута в период жреческих школ) были не самодовольные выученики локаятиков, не тщеславные странствующие эристы, выстав-

²⁵ О Саччаке и его сестрах см.: Маджджхима-никая I.227, 232–233, 237.

²⁶ Дигха-никая, 1967, с. 16, 21, 23, 29.

²⁷ Так, в рефрене Будды «Брахмаджала-сутты», завершающем каждый раз его указание на свое знание высших истин, воспроизводится формула: «Таковы, монахи, те предметы, глубокие, труднорассмотримые, трудномыслимые, умиротворяющие, возвышенные, не постижимые рационально (*atakkāvacarā*), тонкие и постигаемые [лишь] знающими, о которых Татхагата учит, постигнув их [должным образом] своим умо-зрением, и ради которых ему должным образом воздают хвалу» [Дигха-никая, 1967, с. 30, 31, 32 и сл.]. Параллели этой «критики дискурса» в других палийских текстах (речь идет о критике дискурса «шраманов и брахманов» — сами буддисты обращались к нему весьма охотно) более чем многочисленны.

лявшие на публичное обозрение знаки своих побед, и не платные наставники богатых юношей в искусстве доказывать и опровергать все что угодно, но теоретики того учебного процесса, который сделал Индию эпохи Будды страной профессиональных аргументаторов. Нет сомнения, что они были методистами и тех «дискурсистов и исследователей», о которых сообщает «Брахмаджала-сутта». Вероятнее всего, эти протонайки теоретизировали на предмет «практики», скорее чем самой теории как диалектических, так и аналитических опытов. Но соответствующие понятийные каркасы сохранились в классическом наследии ньяи навсегда. Речь идет прежде всего о понятиях: *vitaṇḍa*, означающем эристический спор по принципу — цель оправдывает средства (ср. Ньяя-сутры IV.2.50–51, где софистика и эристика вполне легитимно используются для защиты собственных позиций и разрушения чужой), и *tarka* — дискурс как вид несиллогистической рефлексии, занимающий важнейшее место в решении абстрактных проблем через сравнение возможных результатов их альтернативных решений исходя из принципа достаточного основания (ср. Ньяя-сутры I.1.40). Проблема состояла в том, что эти брахманские методисты с одинаковым успехом готовили аргументаторов как отстаивавших брахманистские мировоззренческие нормы в эту эпоху интеллектуальной *bellum omnium contra omnes*, так и тех, кто их разрушал, и в шраманскую эпоху вторые преуспели значительно больше первых. Именно поэтому «ортодоксальные» умы, теоретики дхармы, поставили перед собой задачу брахманизировать остававшихся мировоззренчески хотя бы нейтральными локаятиков (часть их постепенно переходила к разнообразным «диссидентам» — отсюда и соответствующее обозначение будущих атеистов), обратив их дискурсивный инструментарий на привлечение к «Трем Ведам» интеллектуальной элиты. И некоторые «потомки Готамы» (см. выше) пошли им навстречу.

III. *Постшраманский период* (вторая половина I тыс. до н.э.). Это обозначение перекрывает сразу несколько эпох, последовавших за шраманской «интеллектуальной революцией», поскольку в целом они прошли под знаком продолжавшегося на авансцене индийской философии наступления основных «диссидентских» течений, несмотря на то что «реставрационная» конъюнктура в индийской элите, обозначившаяся во время правления Шунгов (II в. до н.э.), начала постепенно и с большими отступлениями, но все же неуклонно менять это положение вещей.

Об успехах «диссидентов» в разработке контровертивной диалектики свидетельствуют по крайней мере два достаточно ярких примера.

С одним из лидеров джайнской общины, Бхадрабаху, учившим примерно в IV–III вв. до н.э., связано введение 10-членного силлогизма, который был новинкой для Индии, привыкшей, начиная еще с дискуссий поздневедийских теоретиков, к 5-членному силлогистическому умозаключению (см. выше). Джайны, полемизируя со всеми прочими направлениями мысли, прежде всего с брахманистами, в отстаивании приоритета ахимсы (невреждение) как абсолютного императива, опускают четвертый член традиционного силлогизма (соотнесение рассматриваемого случая с примером), но добавляют шесть новых: спецификация тезиса и аргумента пропонента, контртезис оппонента, опровержение контртезиса, сомнение оппонента в связи с примером пропонента и, наконец, опровержение этого сомнения²⁸. Если и традиционный пятичленный силлогизм имел диалогический характер, поскольку отражал процесс убеждения аудитории и оппонента в правоте тезиса пропонента, то новый джайнский является уже записью всего диалога с оппонентом и носит эксплицитно риторический характер. А это предполагает, в свою очередь, не только значительный уровень полемической аргументации джайнов, но и предпосылки зарождения теории аргументации, ибо замещение пятичленного силлогизма десятичленным является весьма значительным событием в мире дискурса.

Другой пример «диссидентской» диалектики дает текст, вошедший в собрание палийской Абхидхамма-питаки «Катхаваттху» («Предметы дискуссий»), ядро которого восходит к правлению великого царя Ашоки (III в. до н.э.), заботившегося о «чистоте учения» опекаемого им буддизма и стремившегося к установлению доктринального *credo* на созванном им соборе в Паталипутре (считавшемся буддийскими «ортодоксами»)–тхеравадинами третьим под председательством Тиссы Моггалипутты. В «Катхаваттху» разбирается порядка 250 буддийских учений, разнящихся с доктриной тхеравадинов. Одним из важных методов полемики тхеравадинов было такое наступление на суждение оппонента, когда он вынуждается принять то, что для него было бы нежелательным. Здесь прослеживаются четыре позиции:

²⁸ Заслуга открытия десятичленного силлогизма Бхадрабаху принадлежит уже упоминавшемуся индийскому историку философии С.Видьябхушане. См. [Видьябхушана, 1921, с. 166–167].

- 1) оппонент принимает положение A ;
- 2) оппонент не принимает положение B ;
- 3) ему доказывают, что при принятии первого он должен принять и второе: $A > B$;
- 4) тхеравадин демонстрирует, почему $A > B$.

Пример этого метода полемики дает дискуссия с пудгалавадинами — «неортодоксальными» буддистами, которые, во избежание целого ряда логических трудностей, неизбежно следующих из радикального отрицания $Я$ в буддизме, допускали существование квазиперсоны-пудгалы, которой приписывается значение нити, призванной как-то держать «бусинки» динамических слоев психофизической организации — скандх. Пудгалавадин готов отстаивать положение: «Пудгала существует в реальном смысле», отвергая то, которое его заставляет принять его оппонент-тхеравадин: «Пудгала существует в том же смысле, что и скандхи» (I.1.1–3). Сходным образом тхеравадин выявляет непоследовательность «обновленца»-махасангхика, который, отстаивая положение: «Для архата („совершенный“ в традиционном буддизме. — *В.Ш.*) остается нечто неизвестное», не соглашается принять другое: «Архату свойственно незнание» (II.2) и т.п. Полемические диалоги «Катхаваттху» формализованы и необычайно многословны. Можно предположить, что перед нами не столько запись реальных диалогов, сколько «спровоцированное» ими учебное пособие для тхеравадина-полемиста. Вероятность приближения буддистов по крайней мере к начальной разработке теории аргументации представляется, таким образом, достаточно высокой.

Свидетельствами о степени продвижения брахманистов в технике аргументации в рассматриваемый период мы, за весьма редкими исключениями, не располагаем. Среди этих исключений — упоминание у Панини (IV в. до н.э.) сложного слова *niḡṛhūānu-yoga* (VIII.2.94), которое заставляет узнать последнюю из 16 падартх найяиков, а именно причины поражения в споре — *niḡra-hasthāna* (Ньяя-сутры I.2.19, подробнее V.2.1–24). Очевидно, что сообщения составителей «Махабхараты» о том, что некоторые из них именно своей аргументацией (*hetu*) освобождали благочестивых царей от влияния нечестивцев, отрицавших Атмана (XII.211.17), носят скорее апологетический, чем информативный характер. Зато имеются прямые свидетельства того, что теоретики индуистской дхармы рекомендовали использовать для ее изучения и специалистов-найяиков, и здесь мы имеем дело с первыми упоминаниями о ньяе как о дисциплине знания.

Так, составитель «Апастамба-дхармасутры» (ранний памятник этого жанра) указывает, что мнение тех, кто включает в объем понятия «Веды» также все руководства по обрядам, является ошибочным, ибо «знатоки ньяи» (*nyāyavidāḥ*) единомысленны в том, что анги (шесть вспомогательных для знатоков Вед дисциплин знания, включая кальпу — изучение обрядов) из этого понятия следует исключить (II.4.8.12–13). «Знатоки ньяи» привлекаются как авторитеты в этом тексте и повторно — в связи с решением вопроса о соотношении правила и обычая при решении конкретных обрядовых проблем (II.6.14.13)²⁹.

Г.Бюлер, авторитетнейший знаток дхармической литературы, придерживался мнения, что в обоих случаях под «знатоками ньяи» подразумеваются мимансаки как специалисты в истолковании ведийских текстов и обрядов, ссылаясь и на то, что в одном из пассажей той же дхармасутры содержится положение, воспроизводимое в «Миманса-сутрах» (I.3.3–4), а потому «ньяя» здесь выступает как «древнее обозначение» мимансы³⁰. Его точка зрения была принята и известнейшим историком индийской литературы М.Винтерницем, который видел в самом выражении *nyāyavid* обозначение знатока *nyāya* (во множественном числе) как интерпретационных правил, максим³¹. Однако тот же Винтерниц признавал, что хотя и *миманса* и *ньяя* на начальной стадии означали работу с определенными правилами, это не означает, что правила экзегезы (сфера мимансы) и правила корректного мышления и аргументации (сфера ньяи) суть одно и то же³². Более последовательно отождествлял носителя знания *nyāyavid* и «мимансака» другой крупнейший знаток дхармической литературы — П.Кане. Он тщательно вычислил сходжения «Апастамба-дхармасутры» с «Миманса-сутрами» и счел возможным предположить, что «знатоки ньяи» не только занимались «топиками мимансы», но даже могли составить какой-то текст (видимо, в жанре сутр) древней мимансы. Ведантист Шанкара также называет составителей «Миманса-сутр» *nyāyavidāḥ*, равно как и его оппонент Бхаскара цитирует автора «Мимансасутра-бхашьи» Шабарасвамина в качестве *nyāyavidāḥ* — во множественном числе (в комментарии к «Брахма-сутре» I.1.1), а также других авторов, которые так именовали составителей *шраута-сутр*.

²⁹ Апастамба-дхармасутра, 1868, с. 65, 73.

³⁰ См., в частности, [Дхармасутры, 1879, с. XXVII].

³¹ Винтерниц, 1985, с. 510.

³² Там же, с. 558.

Ссылается Кане и на комментатора «Яджнявалкья-смити» Вишварупу (IX в.), который считает словосочетание *puṣyamīmāṃsā* в этом тексте (см. гл. 3, § 2) одним словом, а не двумя, и отвергает мнение тех, кто трактует первое из этих слов как «учение Акшапады» (см. выше), т.е. ньяи, и идентифицирует в качестве *puṣyavidāḥ* мимансаков в целом и Шабарасвамина в частности³³.

В «Баудхаяна-дхармасутре» обсуждается вопрос о составе *паршиада* — коллегии лиц, компетентных в решении конкретных проблем индуистского права, «советников по делам дхармы». Составитель текста считает оптимальным наличие 10 участников такой коллегии, среди которых четыре специалиста по Ведам (Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа), знаток вспомогательных дисциплин-анг, «рецитатор дхармы», три достойных представителя трех ашрам (ученик, домохозяин, лесной отшельник), и непосредственно в списке после названных «рассуждатель», или «дискурсист», — *vikalpī* (I.1.1.8)³⁴. Бюлер, опираясь на местного комментатора Говиндасвамина, считает эту фигуру мимансаком. Двумя сутрами выше компетентные в дхарме, или «образованные» (*śiṣṭāḥ*), определяются как изучившие Веда с ангами, умеющие делать из них логические умозаключения (*tadanumānājñāḥ*) и способные приводить наиболее очевидные аргументы (*hetu*) из текстов шрути (I.1.1.6). Эти сутры воспроизводятся в «Васиштхадхармасутре» (III.20, VI.43) и находят весьма близкую параллель и в несколько более поздней «Манава-дхармашастре» (XII.111), которая также предлагает 10 членов коллегии по «делам дхармы». Здесь число «ведологов» сокращается до трех (исходя из приоритетности первых трех Вед), но «дискурсисты» представлены сразу двумя специалистами — аргументатором (*hetuka*) и собственно дискурсистом (*tarkin*).

Точка зрения Бюлера и Кане, идентифицирующих «знатоков ньяи» как мимансаков, опирается на достаточно серьезные аргументы. Действительно, если трактовать *puṣyavid* в качестве «знатока правил» истолкования обрядовых правил (а этому ничто не препятствует — см. сн. 17), то эти «знатоки» будут теми экзегетами Вед и ритуала, среди которых доминирующее положение занимали мимансаки. Убедительны и идентификации тех ведантистов и комментаторов дхармашастр, на которых ссылается Кане.

³³ Кане, 1977–1990, т. I, с. 64, 556; т. V, с. 1154–1155.

³⁴ Баудхаяна-дхармасутра, 1907, с. 3–4.

Наконец, сама дискурсивная деятельность никак не противоречит «специализации» мимансаков, которые, по свидетельству уже очень древних брахманических текстов, были экспертами в рациональном рассуждении о проблемах ритуаловедения. Однако дело все же обстоит несколько сложнее, чем то представляли названные авторитеты индологии. Так, сам Кане признает, что Вишварупе, на которого он полагается, пришлось опровергать тех комментаторов дхармической литературы, которые работали раньше него (т.е. до IX в.) и считали *nyāyavidaḥ* «обычными найяиками». Другой аргумент в пользу хотя бы частичной «обособляемости» протонайяиков от мимансаков — отражение в «Ньяя-сутрах» той экзегетической, «ведологической» проблематики, с которой связывает деятельность *nyāyavidaḥ* «Апастамба-дхармасутра». Так, в сутрах II.1.59–68 Веды защищаются от «диссидентов» (см. выше), которые обвиняют их в пороках ложности, противоречивости и тавтологичности. Но важно не только то, что сутракарин ньяи выступает в роли апологета «ортодоксии», но и то, что он демонстрирует специальный интерес в такой области, как дифференциация различных классов и подклассов «ведийских речений» (предписания, истолкования, воспроизведения) и их отличия от некоторых видов «обычных речений» (как, например, простая тавтология), что достаточно близко к теме «границ Веды». Ту же экзегетическую эрудицию сутракарин демонстрирует и в IV.59–62, где различает первичные и фигуральные значения «ведийских выражений». Этот момент, наряду с тем, что обе группы сутр представлены в контексте полемики с мимансаками, заставляет предположить, что протонайяики нашли себе место в рядах брахманистских экзегетов, близкое к мимансакам, но никак не тождественное занимаемому последними. Особенностью их экзегетической деятельности, которую они и представляли в паришаде, согласно «Баудхаяна-дхармасутре» и другим текстам, было, вероятно, профессиональное применение логического дискурса в проблемах, вызывавших разногласия брахманистских «талмудистов». Разумеется, однако, что отрицать значительную «смежность» протонайяика и мимансака в экзегезе на этой стадии невозможно — она была столь велика, что носители дхармической традиции фактически не различали их.

Параллельное свидетельство о смежности протоньяи и мимансы обнаруживается и в том пассаже второй книги «Махабхараты» — «Сабхапарвы», — где описываются достижения риши Нарады (II.5.1–11 по бомбейскому изданию). Нарада характеризуется как

знаток Вед и Упанишад, а также и нарративных преданий (итихасы, пураны), позволяющих ему разбираться в событиях даже прошедших мировых периодов (ст. 1). Этот «знаток ньяи» (*nyāyavid*), компетентный в истине дхармы и непревзойденный в знании шести веданг, овладел мастерством гармонизации дхармических текстов, их синтеза и различения контекстов (ст. 6); вместе с тем он профессионально разбирается в достоинствах и пороках пропозиций из пяти членов силлогизма и способен отвечать последовательно на аргументы любого оппонента, будь то даже сам Брихаспати (ст. 8); ему известны также различия между санхьей и йогой, и он находит радость в «усмирении» богов и демонов как эксперт во всех дисциплинах знания (ст. 10–11)³⁵. Последовательность перечня приоритетов Нарады не оставляет сомнений в том, что автор соответствующего пассажа видит в «знании ньяи» средство решения как экзегетических, так и диалектических задач, а также ключ к овладению любыми формами организованного знания.

Указание на умение Нарады разбираться в достоинствах и недостатках силлогистических построений (*rañcāvaṣaṣṭayuktasya vākyasya guṇadoṣavit*) в диалоге с самым компетентным оппонентом (*uttarottaravaktā sa vadato 'pi bṛhaspateḥ*) позволяет предположить, что протонайяики рассматриваемого периода могли предпринимать некоторые опыты в области критики логической аргументации. Но до первых попыток систематизации элементов аргументации должно было пройти еще определенное время. Брахманистским дискурсистам, однако, нельзя было особенно медлить — ввиду продемонстрированных выше успехов «диссидентских» диалектиков.

³⁵ Махабхарата, 1906, с. 7.

Глава 3

РАННЯЯ НЬЯЯ

Этот этап становления ньяи приходится на кушанский период индийской культурной истории (I–III вв.). Основными его факторами, значимыми для понимания эволюции ньяи, следует считать государственное покровительство буддизму (в раннекушанский период (I–II вв.), прежде всего в правление Канишки), постепенно сменявшееся движением в сторону индуизма (позднекушанская эпоха (III в.), начиная с Кадфиза II); начальную систематизацию целого ряда дисциплин знания — в первую очередь учения о дхарме (дхармашастра), науки государственного управления (артхашастра), теоретической медицины, риторики; начальную кодификацию базовых философских текстов вайшешики, мимансы, а также буддийских школ, в основном мадхьямики, оформлявшейся в сочинениях Нагарджуны (II–III вв. н.э.) и Арьядэвы (III в. н.э.). Основным же содержанием эволюции ньяи была ее трансформация из учительской традиции преподавания и применения *дискурсивных методов* в *общедискурсивную дисциплину* знания, основной составляющей которой стала *теория* (уже не только практика) *аргументации*, которая и материализовалась прежде всего в системе 16 падартх (см. гл. 1, § 4).

§ 1. После появления знаменитого предисловия итальянского индолога и буддолога Дж. Туччи к его переводу (на санскрит и английский) «Додигнаговских буддийских текстов по логике по китайским источникам» (1929) трансформацию ньяи в общедискурсивную дисциплину знания правомерно рассматривать в контексте общего континуума теорий дискуссии (*vāda*), развиваемых в медицинском трактате «Чарака-самхита», ранних буддийских текстов «Упаяхридая» («Сердцевина средств [аргументации]»), «Таркашастра» («Наука о [критической] рефлексии»), отдельных памятников мадхьямики и, наконец, в материале «Ньяя-сутр». Этот исторический контекст Туччи характеризует следующим образом: «Представляется вполне возможным, что, когда системы стали принимать определенные индивидуальные очертания и дискуссии

между различными школами мысли стали прогрессировать, различные „секты“ начали понимать практическую важность правил дискуссии, так что мы можем считать логически допустимым, что различные шастры по дискуссии — своего рода *vademesum* для философских дебатов, всегда модных в Индии и засвидетельствованных как брахманистскими, так и буддийскими источниками — распространялись параллельно среди различных школ... До нас дошли различные образцы этих *vademesum*... Помимо „Ньяя-сутр“ мы располгаем главами по дискуссии, написанными Майтреей и Асангой, соответствующими разделами „Чарака-самхиты“, „Упаяхридаей“ и „Таркашастрой“, а также „Вадавидхи“, приписываемой Васубандху»¹. Посмотрим, как диалектические падартхи ньья соотносятся с другими «образцами» современной им эпохи.

Первым важнейшим свидетельством о ньья в кушанскую эпоху следует признать тот факт, что из 44 топиков, которые предлагались для изучения врача-теоретика, участвовавшего в дебатах специалистов согласно трактату «Чарака-самхита» (III.8.27–65), по меньшей мере 7 соответствуют каноническим падартхам ньья, а 13 — подвидам 4 основных. К первым относятся «диспут» (№ 1), «доктрины» (№ 16), «сомнение» (№ 22), «намерение» (№ 23), «удостоверенность» (ей соответствует *vyavasāya* — № 26), «ухищрения» (№ 35), «псевдоаргументы» (им соответствует *ahetu* — № 27) и «причины поражения в споре» (№ 44). Ко вторым — пять членов силлогизма («тезис», «аргумент», «пример» (*dr̥ṣṭānta*), «применение» и «заключение» — № 8, 11–14), четыре источника знания («восприятие», «умозаключение», «сравнение», «предание»-*aitihya* — № 18–21), «несвоевременный» (*atikāla*) псевдоаргумент (№ 37), а также четыре причины поражения в споре — «потеря тезиса», «изменение аргумента», «изменение значения» и «признание претензии [оппонента]» (№ 40–43). Дж.Туччи считал, что стоящие непосредственно после «диспута» шесть онтологических категорий вайшешики (№ 2–7) соответствуют «предметам знания», а «пороки речи» — *vākyadoṣa* (№ 33) составляют одну из разновидностей «причин поражения»².

Авторитетные индологи предлагали различные объяснения соответствий и несоответствий падартх ньья топикам «Чарака-самхиты». С.Дасгупта, к примеру, считал, что оба списка восходят к более раннему, третьему источнику, а В.Рубен видел в списке

¹ Додигнаговские тексты, 1929, с. XXV.

² См. текст [Чарака-самхита, 1937, с. 285–291]. Некоторые другие идентификации Туччи представляются нам менее убедительными.

ньяи редактированное сокращение списка медицинского трактата³. Представляется, однако, значительно более правдоподобным другое: теоретики медицины заимствовали падартхи ньяи, «установившиеся» ко времени создания их трактата, — по крайней мере той его версии, которая включала 44 топики. В пользу этого предположения свидетельствует уже тот факт, что в число этих топиков включены, притом в прямой последовательности, все шесть нормативных категорий близкой ньяе вайшешики (№ 2–7), а это означает, что они с готовностью черпали свой понятийный материал из складывавшихся внешних по отношению к ним традиций мысли. Потому можно предполагать, что если бы остальные, не включенные в медицинский список падартхи ньяи были к его времени уже канонизированы, они были бы включены сюда также. Вместе с тем, некоторые топики, не находящие однозначного соответствия в нормативном списке найяиков и принадлежащие к другой традиции теории дискуссии, типологически им близки: к ним относятся такие, как «ответ» (uttara)⁴, «амбивалентное суждение» (anuyojya), «эристический наскок на оппонента» (upāmbha), составляющие № 15, 29, 38. Поэтому вполне возможно, что последние присутствовали в доканоническом списке падартх найяиков наряду с приведенными выше. К найяиковским топикам относились, безусловно, и два дополнительных члена силлогизма — «обоснование тезиса» (sthāpanā) и «обоснование контртезиса» (pratiṣṭhāpanā), — соответствующие № 9, 10 списка медицинского трактата, которые должны были быть открытием профессиональных диалектиков, но никак не изобретением самих медиков⁵. Возможно также, что до-

³ Дасгупта, 1922–1955, т. 1, с. 302; Рубен, 1971, с. 170.

⁴ Так, С. Дасгупта сопоставляет этот топик с найяиковским «псевдоответом» (jāti) [Дасгупта, 1922–1955, т. 1, с. 218; т. 3, с. 381–383].

⁵ Истолкование этих двух дополнительных членов силлогизма следующее: «Далее, обоснование тезиса — это обоснование того тезиса посредством аргумента, иллюстративного примера, применения и заключения, и вначале [предлагается] тезис, а затем — [его] обоснование, ибо что обосновывать при отсутствии утверждаемого? Так, тезис — это „Пуруша вечен“; аргумент — „Ввиду [его] неизменности“; иллюстративный пример — „Как и пространство“; применение — „Каково неизменное пространство, таков и Пуруша“; заключение — „Потому [он] вечен“. Далее, обоснование контртезиса — это обоснование тезиса противоположного тому, имеющее противоположный смысл. Так, тезис, имеющий противоположный смысл, — это „Пуруша невечен“; аргумент — „Ввиду [его] восприимчивости“; иллюстративный пример — „Как и горшок“; применение — „Каков невечный и воспринимаемый горшок, таков и этот [Пуруша]“; заключение — „Потому [он] невечен“» [Чарака-самхита, 1937, с. 285–286]. Очевидно, что соста-

канонический список был известен и составителям учебных пособий по риторике: один из них, частично воспроизводимый в «Махабхарате» (XII.308.78–79), включает в число пяти главных требований к правильной речи специфически найяиковские «удостоверенность» (вероятно, в значении «выверенность») и «намерение» (вероятно, в значении «целенаправленность»)⁶.

Если теоретики медицины и риторики лишь охотно заимствовали найяиковские пада́ртки, то буддисты подвергали их решительной критике. Об этом свидетельствует «заостренный» специально против найяиков текст Нагарджуны, сохранившийся в тибетской версии — «Вайдальяпракарана» («Трактат, [посвященный] испепелению [противников]»). Мадхьямик открывает свой небольшой трактат экспозицией полного списка пада́рток ньяи, а затем уделяет специальное внимание критике основных его составляющих (преимущественно посредством применения к ним полемических дилемм) — «источников знания» и «предметов знания» (сутры 1–19), «членов силлогизма» (32–48), «диспута» (51–56), «псевдоаргументов» (57–66), «псевдоответов» (68–69) и «причин поражения в споре» (70–72).

У мадхьямиков помимо общеполемических задач были особые мотивы, побуждавшие их к «испепелению» диалектических топиков найяиков. Дело в том, что они, как мы уже знаем, сами разрабатывали теорию аргументации и потому стремились к устранению конкурентов.

Хотя виднейший японский индолог Х.Уи и поддерживавший его Туччи оспаривали принадлежность Нагарджуне «Упаяхридаи», приписывая его скорее «какому-нибудь хинаянисту», соотечественник Уи — Юити Кадзияма в своем сравнительно недавнем докладе обосновал как несостоятельность их аргументации, так и возможность атрибуции текста «раннему Нагарджуне» (до того как он написал свои наиболее известные полемические труды), т.е. дати-

вители медицинского трактата не совсем поняли новаторский смысл введения этих двух новых членов силлогизма, сведя их к пяти прежним, что только подтверждает предположение о том, что семичленный силлогизм принадлежал диалектикам ньяи, которых они «откомментировали», исходя из того, что им уже было знакомо.

⁶ Реконструкция этого учебного пособия по риторике, содержавшего пять основных «позиций» (5 требований к правильной речи; 18 достоинств и соответствующих недостатков речи; 9 аффектов, негативно влияющих на речь; условия «прорастания» речи в реципиенте; критерии правильно говорящего), из текста «Махабхараты» принадлежит нам [Шохин, 1997а, с. 120–121].

ровку памятника примерно концом II в. н.э.⁷. Трактат состоял из четырех разделов: в первом излагались восемь основных предметов, во втором — 17 «причин поражения в споре» (на примере критики силлогизма: «Звук вечен, поскольку он бесцветен, подобно пространству», и т.д.), третий был посвящен критике учения об Атмане и трактовкам нирваны, в последнем же демонстрировались 20 диалектических приемов (*prasaṅga*), рекомендованных для критики учения о существовании Атмана⁸. Г.Оберхаммер, вслед за Туччи, относил его к числу ранних пособий по дискуссии (дисциплина, обозначенная им как *Vāda-Tradition*) — практически современных тому, который реконструируется из 44 обсуждавшихся топиков «Чарака-самхиты»⁹. Но Туччи сделал несравненно больше: он сопоставил диалектические топик «Упаяхридаи» с 16 падартхами найяиков, в результате чего выяснилось, что в буддийском тексте из них использованы «члены силлогизма», «пример», «доктрины», «источники знания», «псевдоаргументы», «словесные ухищрения», «причины поражения» и что 20 прасанг, предназначенных Нагарджуной для критики брахманистских учений, воспроизводятся в V разделе «Ньяя-сутр» в виде «псевдоответов» — последний момент был детально раскрыт Кадзиямой¹⁰. Более того, нумерологически, а отчасти и содержательно совпадают и видовые деления названных диалектических топиков: мадхьямик признает три разновидности умозаключения (от прежнего опыта к нынешнему, от части к целому и по аналогии), пять членов силлогизма, четыре разновидности доктрин («только общие», «только частные», «вначале общие, затем частные» и «вначале частные, затем общие»), пять разновидностей псевдоаргументов (с той только разницей, что в последнюю из них включаются и «словесные ухищрения») и, наконец, три разновидности «словесных ухищрений». Расхождение связано преимущественно с тем, что буддийский перечень включает «достоинства речи» (*vākyarāsaṃsā*) и «недостатки речи» (*vākyadoṣa*), полностью отсутствующие в найяиковском списке¹¹. Кадзияме удалось установить, что единственный случай полемики в I разделе «Ньяя-сутр» — когда в сутрах I.2.15–17 отвергается мнение тех, согласно которым

⁷ Кадзияма, 1991, с. 113.

⁸ Додигнаговские тексты, 1929, с. 1–32.

⁹ Оберхаммер, 1963, с. 63, 70.

¹⁰ Додигнаговские тексты, 1929, с. XVI; Кадзияма, 1991, с. 110–111.

¹¹ Додигнаговские тексты, 1929, с. XVI–XX.

словесных «ухищрений» на деле не три, но две разновидности, — следует считать дискуссией с буддистами. Выясняется, что именно автор «Упаяхридаи» счел возможным редуцировать третью разновидность — «ухищрения в связи с метафорой» (недобросовестный полемист вменяет оппоненту некорректное употребление прямого смысла, когда подразумевается фигуральный) — до первой (когда ухищрение строится на обыгрывании омонимов)¹².

Небольшой текст-фрагмент под условным названием «Таркашастра», составленный (поскольку он оперирует с пятичленным силлогизмом, а не с трехчленным), по «осторожной датировке» Туччи, до Васубандху (т.е. до IV–V вв. н.э.), состоит из трех глав: в первой рассматривается некорректная дискуссия в целом, во второй — «псевдоответы» (всего — 16), в третьей — «причины поражения», которых, как и у найяиков, 22. Помимо этих весьма значимых сходжений «Таркашастра» знает, как было уже указано, пять членов силлогизмов, пять разновидностей «доктрин» и «псевдоаргументы» — с той только разницей, что последних насчитывается три, а не пять, как у найяиков¹³.

В каком историческом соотношении должны были находиться в целом три основные редакции диалектических топиков — медицинская, буддийские и найяиковская? Названные исследователи придерживаются единодушного мнения, что версия «Чарака-самхиты», которую Кадзияма датирует первой половиной II в. н.э.¹⁴, должна считаться наиболее «архаичной». Буддийские трактаты, датируемые II–III вв. н.э., занимают промежуточное положение. Наконец, список падартх и их разновидностей в «Ньяя-сутрах» считается наиболее «отделанным», продуманным и точным из всех и потому предполагает остальные в качестве своих предшественников¹⁵. Это мнение недалеко от истины хотя бы уже потому, что найяики знают гораздо более четкий список разновидностей «псевдоответов» и «причин поражения» и опускают отдельные общие для буддийских текстов и медицинского трактата топика, такие, как «достоинства речи» и «пороки речи», которые недоста-

¹² Кадзияма, 1991, с. 109–110.

¹³ Додигнаговские тексты, 1929, с. IX, XIX–XXII.

¹⁴ Кадзияма, 1991, с. 113.

¹⁵ Додигнаговские тексты, 1929, с. XXV–XXVI. В другом месте Туччи, правда, предполагает, что «Таркашастра» была составлена после «Ньяя-сутр». Судя по всему, того же мнения придерживается и известнейший историк ньяи Б.Матилал. См. [Матилал, 1977, с. 77].

точно конкретны для теории аргументации, хотя и хороши для пособий по литературному и публичному красноречию¹⁶. Существенно важно то, что найяики включают большинство буддийских разновидностей прасанг (см. выше) в свой список «псевдоответов», лишь меняя кардинально их оценку (у мадхьямиков они считались вполне легитимными средствами ведения полемики). Вместе с тем невозможно избавиться от впечатления, что буддисты, как и медики, сами пользуются падартхами найяиков и их классификациями, также подвергая их переработкам. Об этом свидетельствуют «сокращения» трехчастной классификации «словесных ухищрений» в «Упаяхридае» до двухчастной, а также наглядное превращение четырехчастной классификации «доктрин» в излюбленную мадхьямиками тетралемму (см. выше). Совершенно ясно, что *взаимообмен* в области диалектических топиков *между* полемизировавшими друг с другом *буддистами и найяиками* был весьма динамичен, и, скорее, можно говорить о том, что наиболее продуманный их перечень был представлен найяиками в результате критической переработки буддийских материалов; буддисты же, в свою очередь, еще ранее использовали брахманистские опыты в разработке своей теории аргументации.

Впервые канонический список 16 падартх ньяи (которые для краткости именуются буддистами *artha*), притом в сопоставлении с первопринципами других основных направлений философии брахманизма — 25 началами мира санхьи и 6 онтологическими категориями вайшешики, — появляется также в буддийском сочинении (сохранившемся на китайском языке) «Таттвасиддхишастра» («Наука установления истины») бахушрутия Харивармана (III–IV вв. н.э.). По реконструкции Гуччи, соответствующее санскритское словосочетание, в данном контексте предположительно обозначающее ньяю, звучало бы как *paṇa-saṃya* (первое слово значит «правила», «позиции», второе — «течения», «секты»). Позднее 16 падартх ньяи фигурируют у китайского комментатора, толковавшего «Шаташастру» Арьядэвы; комментатор перечисляет их (лишь с одной ошибкой) и называет найяиков почитателями Шивы (Махешвары)¹⁷.

Канонический список падартх от доканонического или, скорее, даже *доканонических* (поскольку можно предполагать, что их было

¹⁶ Недаром они включаются в качестве системообразующих топиков в «Натьяшастру» и в реконструированное нами пособие по риторике из «Махабхараты», где классифицируются 18 пороков и достоинств речи. См. сн. 6.

¹⁷ Додигнаговские тексты, 1929, с. XXVIII–XXIX.

несколько) отделяет очень незначительный промежуток времени; вполне возможно даже, что он был синхронен им или функционировал до составления «Ньяя-сутр», не отменяя их.

Нет оснований сомневаться в том, что эти перечни падартх составляли, по всей вероятности, каркас текстов-пособий по диалектике и теории аргументации, которые создавались в «подшколах» найяиков. Так, в «Махабхарате» (XII.203.18–21) при перечислении основных дисциплин знания указывается, что создателем Вед был сам Бхагават-Васудэва, веданг — риши Брихаспати, науки о правильном поведении (нитишастра) — сын Бхригу, музыки — Нарада, стратегии — Бхарадваджа, «учения о небожителях» — Гаргья, медицины — Кришнатрея. Там сообщается также, что эти и некоторые другие персонажи создали «многочисленные пособия по ньяе» (*nyāyatantrānyanekāni*)¹⁸. Вполне правдоподобно, что среди таких пособий могли быть и списки падартх, включающие те два дополнительных члена силлогизма, которые были отмечены в перечне «Чарака-самхиты». Появление их вполне закономерно и весьма значимо. Если уже изначальный индийский пятичленный силлогизм имеет, как было выяснено, имплицитно диалогическую интонацию, то два новых члена, выражающие обоснование тезиса пропонента и возражения оппонента, передают диалог уже вполне эксплицитно (см. выше, в связи с десятичленным силлогизмом джайнов — гл. 2, § 2). А это означало, что отважившиеся на введение семичленного силлогизма найяики решили быть до конца последовательными в риторизации логики. Рискнем предположить, что в континууме школ кушанской эпохи «ньяя с семичленным силлогизмом» какое-то время пыталась конкурировать с «ньяей с пятичленным силлогизмом», которая и представила канонический список падартх.

Одним из диалектических пособий, включавших этот канонический список, могло быть и то, которое Оберхаммер считает начальным вариантом самих «Ньяя-сутр». В него мог входить материал современных первого и пятого разделов памятника; в первом из них определялись все 16 падартх, во втором — специально классифицировались две последние, а именно «псевдоответы» и «причины поражения в споре»¹⁹. Нельзя сомневаться, далее, и в том, что такие тексты-индексы падартх, рассчитанные на обучение

¹⁸ Махабхарата, 1954, с. 1130–1131.

¹⁹ Оберхаммер, 1963, с. 102–103.

в реальных школах ньяи, сопровождалась учительскими толкованиями. Аналогичным образом формировался и ранний корпус текстов доклассической санкхьи, и поздние, средневековые учебные пособия санкхьяиков, а также перечни предметов учения в буддийской традиции²⁰.

У толкователей списка падартх логически должны были возникать «разночтения», но у сутракарина мы их не находим. Единственный «внутриполемический» пассаж в сутрах — в связи с классификацией «словесных ухищрений» — обращен, как недавно выяснилось, против мадхьямиков, т.е. внешних оппонентов; к тому же классу расхождений с «внешними» относится оспариваемое Ватсьаяной мнение «некоторых знатоков ньяи» о возможности введения десяти членов силлогизма (отличных от джайнских)²¹. А это свидетельствует о том, что в классификациях падартх ранняя ньяя, кодифицированная сутракарином, была в принципе единой. В самом деле, очень маловероятно, что сутракарин мог их ввести самостоятельно, действуя как *deus ex machina* в структурообразующей сфере ньяи. А если это так, то и вся четырехчастная классификация «источников знания», и двенадцатичастная «предметов знания», и все прочие падартхи, начиная с «сомнения», имеющего пять причин (подробнее см. гл. 4, § 2), установились именно в рассматриваемый период. Сказанное, однако, не отменяет возможности частных расхождений школ ньяи за пределами системы 16 падартх. Так, в «Ньяя-сутрах» обнаруживаются расхождения между сутракарином, считавшим, что «значение слова» (*padārtha* в первоначальном смысле — см. гл. 1, § 2) включает значение и индивида, и класса, и «формы», и другими авторитетами, которые предпочитают каждую из этих референций по отдельности. Мнение сутракарина формулируется как решающее (II.2.61–71). В иных

²⁰ Речь идет о классе древних текстов под общей «рубрикой» *śaṣṭitantra* («учение/тексты о 60 [топиках]»), где также содержались перечни предметов учения, и о тексте-индексе «Таттвасамаса» (ок. XIV в.), прототипы которого восходили, вероятно, и к более раннему времени. Подробнее об организации этих текстов см. [Лунный свет санкхьи, 1985, с. 51–56; Сутры философии санкхьи, 1997, с. 60–63]. Буддийские тексты-перечни учебно-катехизаторского жанра восходят еще к «каталогам» учения, без труда восстанавливаемым из канонического собрания Сутта-питаки и составляющим протоабхидхарму, но наиболее явные параллели дают собственно абхидхармические памятники как тхеравадинов, так и сарвастивадинов.

²¹ Речь идет о толковании сутры I.1.32 (см. перевод), где выражение «некоторые найяики» можно трактовать и как «некоторые логики», несущие все признаки санкхьяиков. Подробнее см. коммент. 1 к I.1.32.

случаях сутракарин подвергает критике некоторые найяиковские способы ведения полемики, например софистическое опровержение того, что вещи не возникают без причины, на том основании, что сама *беспричинность* будет причиной (IV.1.23–24), или попытку опровержения «догмата» мимансаков о вечности звука лишь указанием на его опровержимость простым наблюдением — без апелляции к умозаключению (V.1.27–28).

§ 2. Формирование списка падартх закономерно сопровождается процессом уточнения границ ньяи и ее места в индийской культуре. Прежде всего это выражается в четком отделении ее от мимансы, с которой она, как мы помним, тесно ассимилировалась в дхармасутрах. Так, во вводных стихах дхармашастры «Яджнявалкья-смрити» перечисляются 14 «локусов» дхармы, среди которых четыре Веды, шесть веданг, пураны, дхармашастры, а также ньяя и миманса (I.3). Туземный комментатор текста правомерно различает ньяю как «науку дискурса» (*tarkavidyā*) и мимансу как «исследование ведийских речений»²². Аналогичный список 14 «локусов» дхармы с тем же ясным различием ньяи и мимансы представлен в «Вишну-пуране» (III.6.27) и в «Ваю-пуране» (61.78). Ньяю и мимансу четко различают и перечни дисциплин знания в некоторых поздних упанишадах, с большой вероятностью составленных в рассматриваемый период: об этом свидетельствуют, к примеру, «Субала-упанишада» (II) и «Атма-упанишада» (II). Обе дисциплины в одинаковой мере признаются форпостами брахманистской «ортодоксальности».

Небезынтересно, что в своем высоком социально-культурном статусе ньяя продолжает ассоциироваться со шраманской локаятю (см. гл. 2, § 2). Более того, именно под этим обозначением она удостоивается, пожалуй, наиболее престижных характеристик. В этой связи весьма показателен пассаж первой книги «Махабхараты», посвященный описанию лесной обители риши Кашьяпы, которую посещает царь Душьянта из рода Пуру, супруг прекрасной Шакунталы и отец Бхараты, прародителя Пандавов и Кауравов (I.64.28–42). Находясь в почетном обществе брахманов, оглашавших лес гимнами, распеваемыми с соблюдением правил точного произношения, Душьянта расслышал также речи знатоков жертвоприношений и домашних обрядов — санскар, специалистов по рецитации сакральных текстов, «достигших различительного знания ис-

²² Яджнявалкья-смрити, 1949, с. 2.

тинного значения ньяи» (nyāyatattvārthavijñāna) и в совершенстве овладевших Ведами, экспертов «в сочетании многообразных речений», знатоков специальных обрядов, преданных дхарме «освобождения», дошедших до познания высшего смысла констатации тезисов (sthāpanā), их опровержения (ākṣepa) и выведения заключений (siddhānta), а также первых из локаятиков (lokāyatikamukhya)²³. Из сказанного видно, что знание диалектики ньяи считалось важным признаком образованности служителей иератической мудрости в брахманистском обществе, чьими «коллегами» выступают здесь локаятики. Близкий по содержанию эпизод есть и в заключительной книге «Махабхараты», где речь идет о том, что глава братьев Пандавов — главных эпических героев — царь Юдхиштхира совершает торжественный ведийский обряд ашвамедху (жертвоприношение коня) после пирровой победы над своими кузенами. В тексте упоминается, что во время обряда среди присутствующих находятся и «учащие аргументации» (hetuvādin), выдвигающие разнообразные тезисы и участвующие в дискуссиях с целью посрамления противника (XIV.85), что свидетельствует о живучести традиции поздневедийских околоритуальных диспутов-брахмодий и в эпоху разработки теорий аргументации.

Еще более важное свидетельство идентификации ньяи и древней локаяты дает, как представляется, знаменитая глава «Артхашастры» об «установлении наук», где четвертой из них названа философия, обозначаемая как *анвикшики* (букв. «исследовательская наука»). Она определяется как дисциплина, сущность которой в «исследовании посредством аргументации» (hetubhiranvikṣaṁānā) и которая является родовым единством трех школ мысли — санкхьи, йоги и локаяты²⁴. То, что в данном контексте речь не может идти о материалистах, следует из того, что родовое единство трех школ философии определяется как логико-аналитическая рефлексия (которую материалисты ставили не слишком высоко), применимая к предметностям трех других наук, в том числе к дхарме и адхарме как специальной области Трех Вед (которые ма-

²³ Махабхарата, 1933, с. 289–290.

²⁴ Артхашастра, 1924–1925, т. I, с. 16–18. Обманчивое «обличье» локаяты заставило многих исследователей «Артхашастры» видеть в третьей школе философии материализм. См., к примеру, [Артхашастра, 1923–1924, т. II, с. 3–4; Артхашастра, 1993, с. 563]. Некоторые, однако, подошли к вопросу критически. Так, например, переводчик текста Р.Шамашастри поставил здесь знак вопроса: *Ānvīkṣikī comprises the Philosophy of Sāṅkhya, Yoga and Lokāyata (Atheism?)* [Артхашастра, 1956, с. 6].

териалисты считали лишь удобным изобретением жрецов). Найяики же, напротив, зарекомендовали себя уже давно и прочно (и в этом мы имели возможность убедиться) не только как профессиональные дискурсисты, но и как истолкователи ведийской дхармы. Если наши выкладки правильны, то это означает, что за «локаятой» скрывается ньяя, которая считалась индийскими науковедами одним из важнейших направлений философии²⁵.

Идеологи же индуистской дхармы видели в той традиционалистской рациональности, которую представляла ньяя, средство противодействия философствованию «нигилистов». В «Манава-дхармашастре» философский способ мышления узаконивается на «службе дхармы»: тот, кто желает понимать ее правильно, должен опираться не только на шастры, но и на выводное знание (XII.105). В класс основных дисциплин знания — наряду с Тремя Ведами, наукой управления, «экономикой», а также несколько загадочными «начинаниями» (арамбха) — включается и философия-*ānvikṣikī*, идентифицируемая здесь как «познание Атмана» (*ātma-vidyā*) — почти «брахманистская метафизика» (VII.43). В том же авторитетнейшем индуистском тексте отмечается, что знаток «науки аргументации» (*hetuśāstra*), которая позволяет ему пренебрегать Ведами и дхармашастрами, является «отрицателем» (*nāstika*) и «хули-

²⁵ Сказанное не отменяет того, что в некоторых текстах кушанской эпохи локаятики-найяики, вышедшие из-под сферы влияния индуистской идеологии, начинают осуждаться. Так, в «Рамаяне» содержатся рекомендации не прислушиваться к тем брахманам-локаятикам, которые мнят себя учеными, но «усовершенствовались в бесцельном», не постигают дхармашастр и говорят бесцельно, пытаясь опереться на философию (II.100.38–39). Именно из них, вероятно, стали формироваться общеизвестные локаятики-материалисты, которые влились в материалистические течения, существовавшие в Индии со шраманского периода — с середины I тыс. до н.э., начиная со старшего современника Будды Аджита Кесакамбалы. Определить датировку решающей «трансплантации» названия локаяты на материализм и решающего его «разведения» с ньяей не представляется возможным. Исследователи Абхидхармы указывают на то, что в некоторых списках философских школ у сарвастивадинов различаются нигрантхи (джайны), санкхьяики, вайшешики, шабдавадины (возможно, философы-грамматисты), а также локаятики и последователи *hetuvidyā* — той самой науки аргументации, к которой, судя по контексту данного списка, должны быть ближе всего найяики. Об этих списках и соответствующей литературе см. [EIPh, 1996, т. VII, с. 111, 582]. Свидетельства об окончательном размежевании ньяя и локаяты содержатся, вероятно, в первых «доксографических» компендиумах. Например, в «Шаддаршанасамуччае» джайнского эрудита Харибхадры четко различаются «учение Акшапады» и локаята-материализм (русский перевод [Харибхадра, 1969, с. 141–145, 152–153]). С последними, как мы убедимся, неоднократно полемизируют и сутракарин ньяя, и Ватсьяяна.

телем Вед» (vedanindaka) (точный портрет дискурсистов мадхьямики, о которых речь шла выше) и должен быть изгнан из общества «дваждырожденных» (II.11). Выразительной пародией на «отрицателей», оппонентов традиционалистского рационализма, представляемого в первую очередь ньяей, можно считать эпический образ Индры в облике шакала. Рассказывая о том, что стало причиной его столь жалкого воплощения, бывший царь богов признается, что в прошлом он был «пандитишкой», аргументатором (hetuvādin), порицавшим Веды и привязанным к «бесплодной философии, науке дискурса» (tarkaśāstra). Свою деятельность в этом состоянии он характеризует как участие в словопрениях, шумных спорах, в попытках опровержения благочестивых брахманов в их рассуждениях о Брахмане. Теперь, решив исправиться, он мечтает обрести человеческое рождение, стать «порядочным», приносить жертвы, дары, предаваться аскезе и, познавая лишь подлежащее познанию, использовать свой диалектический опыт только для «опровержения подлежащего опровержению» (XII.173.45–49), иными словами, стать «настоящим найяиком».

Считая ньяю одним из основных направлений философии своего времени, редакторы «Артхашастры» не ошиблись. Наиболее продвинувшиеся в ту эпоху «отрицатели» (те самые, в облике которых, как мы только что узнали, умудрился родиться несчастный Индра) — буддисты-мадхьямики — убеждают нас в том, что в рассматриваемую эпоху ньяя выступила не только с диалектическими и аналитическими топиками, но и с гносеологическими доктринами. Основным источником этого заключения является трактат Нагарджуны «Виграхавьявартани», разделы которого (сутры 5–6, 30–51) посвящены полемике с теорией познания найяиков. Из авторского комментария Нагарджуны к своему тексту видно, что кушанские найяики вступили в дискуссию с негативизмом мадхьямиков, отрицавших убедительность источников знания. Найяики настаивают на достоверности восприятия, отрицанием которого отрицаются все три остальные признаваемые ими источника знания (умозаключение, сравнение и слово авторитета) и обосновываемые ими объекты познания, в том числе соответственно и само отрицание достоверности и познания и познаваемого (которое также должно опираться на них). Нагарджуна пытается опровергнуть гносеологические максимы (метаправила) найяиков, согласно которым «предметы знания устанавливаются через источники знания» и источники знания устанавливают самих себя, как и внешние объек-

ты — «подобно тому как светильник освещает и себя наряду с другими предметами» (именно это сравнение появляется в «Ньяя-сутрах» II.1.19). Найяикам приписывается и истолкование второй максимы: источник света освещает другие предметы и себя потому, что в нем отсутствует темнота и ее нет также там, где есть он²⁶.

Из нагарджуновских цитат некоторые индологи сделали, казалось бы, естественное заключение, что «Ньяя-сутры» были составлены уже до Нагарджуны (см. ниже), но нам оно представляется преждевременным. Цитируемая аналогия со светильником относится к типичным афоризмам, которые вполне могли бытовать у найяиков до сутр и впоследствии быть включены в сутры. Поэтому самое большее, что можно извлечь из текста Нагарджуны, так это наличие обоснования у ранних найяиков реалистической гносеологии в ситуации противодействия буддийскому «гносеологическому гиперкритицизму».

Значительный интерес представляют и те цитаты из найяиков, соответствующие тексту «Ньяя-сутр», которые обнаружил в «Шаташастре» Арьядэвы Туччи. Большинство этих цитат соответствуют сутрам первой части третьего раздела, по которым «внеположенность» Атмана индриям выводится из того, что один и тот же объект может восприниматься разными индриями, например зрением и осязанием (ср. Ньяя-сутры III.1.1). Атман выводится из возможности «узнавания» одним глазом того, что было увидено другим (III.1.7), сама память предполагает наличие перманентного Атмана (III.1.12,14), о безначальности Атмана можно заключить по реакциям на мир новорожденного (III.1.18). Казалось бы, этих фактов достаточно для датировки «Ньяя-сутр», но дело усложняется тем, что Арьядэва ссылается на указанные антибуддийские мнения как принадлежащие вайшешикам, а потому, делает заключение итальянский индолог, опираясь и на авторитет Х.Уи, можно предположить, что во времена Арьядэвы указанные и некоторые другие полемические сутры, вошедшие впоследствии в корпус сутр ньяи, входили в состав текста вайшешиков²⁷.

²⁶ Перевод этих полемических пассажей «Виграхавьявартани» на русский язык представлен в монографии [Андросов, 1990, с. 195–203] и отдельно в собрании переводов трактатов Нагарджуны [Андросов, 2000, с. 311–321].

²⁷ Додигнаговские тексты, 1929, с. XXVII–XXVIII. Х.Уи прямо писал о том, что после составления «Вайшешика-сутр» автор «Ньяя-сутр» включил ее доктрины в свой текст [Чандраматти, 1917, с. 16]. Б.Матилал, напротив, видит здесь лишь ошибку буддистов, которые спутали две близкие, но разные философские школы [Матилал, 1977, с. 77].

Х.Уи и Дж.Туччи подняли одну из традиционно сложных проблем ньяеведения, связанную с соотношением *начальной ньяи и вайшешики*, которую индологи пытались решить уже давно. Согласно Ф.Макс Мюллеру, обе традиции первоначально пребывали в «смешанном состоянии», и лишь впоследствии произошло их взаимообособление в «Вайшешика-сутрах» и «Ньяя-сутрах»²⁸. Единство этих двух «родственных» систем в принципиальных философских вопросах при наличии лишь вполне частных расхождений между ними в классический период²⁹ заставляет индологов обратить внимание на их реальный синтез начиная с XII–XIII вв. в рамках практически единой даршаны «ньяя-вайшешика». Средневековые философы объединяют в своих трактатах онтологические категории вайшешики с категориями ньяи (например, первые вводятся в сферу второй категории найяиков — «предметы знания»). Наиболее знаменитыми философами этого направления были Шивадитья, Валлабха, Вадиндра и Кешава Мишра (XIII в.), чей трактат «Таркабхаша» («Обсуждение дискурса»), представляющий собой учебник по категориям ньяи с включением материала вайшешики (в частности, по концепции причинности), стал предметом 20 комментариев. Это обстоятельство давно соблазняло индологов рассматривать их как «близнечные» философские школы с «разделением обязанностей», при котором вайшешика обеспечивала общие изыскания в области онтологии и натурфилософии, а ньяя — в логике и теории познания.

Наиболее смелую схему объяснения подобных начальных отношений ньяи и вайшешики предложил в свое время Э.Фрауваальнер. Согласно патриарху современной австрийской индологии, существовал общий континуум философских направлений, стремившихся к рациональному (на базе умозрительно-дискурсивных средств) мирообъяснению, основной составляющей которого была вайшешика, но который включал также ньяю, мимансу, джайнизм, материализм и отчасти буддизм. Типологическая близость этих течений (при отдельных доктринальных расхождениях) была, по Фрауваальнеру, настолько значительна, что он считал

²⁸ Макс Мюллер, 1899, с. 475.

²⁹ Различия между двумя даршанами, которых насчитывается 19, — начиная с того, что ньяя больше интересуется эпистемологией, а вайшешика — онтологией, и завершая тем, что найяики полагают, будто сны бывают и истинными, и ложными, а вайшешики — будто только ложными, — аккуратно суммируются в монографии У.Мишры. См. [Мишра, 1936, с. 38–50].

возможным даже использование результатов ранней деятельности всех перечисленных школ для реконструкции положений ранней вайшешики (особую ценность в этой связи имели, по его мнению, свидетельства о философской рациональности в древних частях Палийского канона). Ньяю, как и мимансу, при всем различии их профилирующих интересов (в первом случае речь идет о диалектике, во втором — об экзегезе) можно рассматривать в качестве «дополнений» к вайшешике, ибо «система ньяи возникла в результате соединения диалектической доктрины с древней натурфилософией примерно той же стадии, что и в древней вайшешике»³⁰. Поэтому весь онтологическо-натурфилософский блок сутр ньяи (I.1.9–22) вполне может считаться чем-то вроде начального «минимума» натурфилософии древней вайшешики³¹. Примерами наиболее значительного заимствования или общего наследия (в рамках концепции Фрауваальнера это — одно и то же) являются аргументы в пользу существования Атмана, а также учение об индриях как производных от пяти стихий. Сотериологический контекст 12 «предметов знания» ньяи позволяет утверждать, что натурфилософская направленность в ранней вайшешике дополняется ориентацией на «освобождение»³². Хотя некоторые современные исследователи, например М.Биардо или Ж.Убен, считают, что Фрауваальнер фактически не принимает в расчет духовно-практическую, религиозную направленность вайшешики³³, в целом его концепция еще не встретила равноценных альтернатив в индологии.

Схождения «Ньяя-сутр» с позициями «Вайшешика-сутр» представляются действительно и очевидными и неслучайными. Сутра-

³⁰ Фрауваальнер, 1984, ч. 2, с. 47.

³¹ Однако несколько ранее он пишет, что «все натурфилософские воззрения, служащие основанием ее (ньяи. — В.Ш.) теории познания, были взяты из классической системы вайшешики, от которой она отклоняется лишь во второстепенных деталях» [Фрауваальнер, 1984, ч. 2, с. 5]. Изложение «предметов знания» сопоставительно с позициями вайшешиков представлено там же [Фрауваальнер, 1984, ч. 2, с. 48–53].

³² «Древняя натурфилософия вайшешики, которую мы только что описали, образует компактное единство и может быть „округлена“, как показал последний пункт в натурфилософии ньяи, до самостоятельной системы через связь с учением об освобождении» [Фрауваальнер, 1984, ч. 2, с. 53].

³³ Этот тезис выдвигают также такие авторитетные индологи, как Э.Франко и К.Прейзенданц, считающие, что Фрауваальнер признавал в начальной вайшешике установку на чисто теоретическо-рационалистическое познание, исключая какие-либо ее «мифологические, теологические и сотериологические интересы» [Франко, Прейзенданц, 1998а, с. 59].

карин вайшешики исследует ряд основополагающих единиц найяиковских «предметов знания». Прежде всего это относится к доказательству существования Атмана как отдельного, субстанционального начала на основании его отличия от индрий (III.1.1–2), а также через его «выводные знаки» (*liṅga*), — тот же самый термин используется и сутракарином ньяи — вдох и выдох, «движение ума-манаса», действия индрий при контакте с соответствующими объектами, чувства удовольствия, страдания, желания, неприязни (III.2.4–5). Сутракарин вайшешики вступает в дискуссию с рядом оппонентов, среди которых те же, с кем полемизирует и сутракарин ньяи. Другой общий пункт — обоснование существования ума-манаса, «выводным знаком» которого является присутствие или отсутствие познания при контакте Атмана, индрии и объекта, а также обоснование того, что каждому индивиду присущ свой ум-манас (III.2.1–3). Помимо «предметов знания» в «Вайшешика-сутрах» присутствуют прямые корреляты и ряда других, уже логико-гносеологических падартх сутракарин ньяи. Так, сходным образом выявляются причины «сомнения» — как производного от восприятия общих черт двух объектов, невосприятия частных (первые две причины сомнения у найяиков), а также от свойств памяти (II.2.19–23). Дефектные «выводные знаки» — противоречивый, нереальный (*asat*) и сомнительный (III.1.10–12) — соответствуют «псевдоаргументам» в системе падартх ньяи. Соответствия доктринальным положениям «Ньяя-сутр» в «Вайшешика-сутрах» также достаточно значительны: отметим хотя бы почти идентичную классификацию качеств пяти стихий, выстроенную по восходящему принципу — минимум качеств у пространства и максимум у земли (VII.1.4–9), обоснование существования безначальных атомов (IV.1.1–5). Общей была и аргументация в дискуссии с мимансаками в виде отрицания вечности звука (целый полемический блок II.2.24–43) и утверждения конвенциональной связи (опровергается «природная») между словом и его референтом (VII.2.15–24). Этим принципиальным схождениям не противоречат расхождения по частностям, когда, например, сутракарин ньяи отвергает учение «Вайшешика-сутр» о том, что «невидимое» (*adṛṣṭa*), на которое вайшешики возлагают ответственность почти за все процессы (как физические, так и психические), происходящие в мире, обуславливает также трансмиграцию, а отсутствие ее действия — «освобождение» (V.2.19–20).

Об изначальной близости ньяи и вайшешики свидетельствуют и внешние источники. Помимо устойчивых упоминаний в средневековых текстах мифических основателей обеих философских традиций в непосредственной связи друг с другом (см. гл. 1, § 1) отнюдь не случайным представляется и ближайшее соседство падартх ньяи с шестью категориями вайшешики в рассмотренном нами списке топиков «Чарака-самхиты» (см. выше, § 1).

Какой же тип отношений между ранней ньей и оформившейся в сутрах уже в кушанскую эпоху (примерно II в. н.э.) вайшешикой³⁴ можно себе представить в качестве наиболее правдоподобного? Пользуясь системой реляций той же вайшешики, он может относиться либо к *saṃyoga* (контакт между двумя различными объектами), либо к *saṃavāya* (отношение внутренней связи, ингеренции, какая существует между субстанцией и ее атрибутом или между целым и его частями). Истина, вероятно, располагается посредине. С одной стороны, отмеченная выше близость в предметности — ньяя исследует и вполне «вайшешиковские» онтологическо-натурфилософские проблемы, а вайшешика — и вполне «найяиковские» логико-гносеологические, — а также полемика с общими оппонентами не позволяют считать две традиции только лишь «смежными». С другой стороны, предложенная Фраувалльнером идея трактовки ньяи как почти что «части» или «раздела» вайшешики является вполне спекулятивной: приведенные схождения позволяют, пожалуй, почти с таким же успехом предположить, что вайшешика составляла «часть» или онтологическо-натурфилософский «раздел» ньяи. Поэтому наиболее рациональным было бы, как представляется, такое решение вопроса: протоньяя на пути к общедискурсивной теории аргументации и к доклассической ньее как уже по своей предметности философскому направлению контаминировала с вайшешикой, начавшей ранее ее оформляться в философскую систему и включавшей предметы онтологии, натурфилософии, логики и сотериологии, базирующиеся на шести классических категориях.

³⁴ Предлагаемая датировка, конечно, достаточно условна и опирается на предположение о том, что из всех брахманистских философских сутр «Вайшешикасутры» были самыми древними, поскольку не обнаруживают еще полемики с какой-либо буддийской системой, первая из которых, вступившая в серьезную дискуссию с брахманистами, мадхьямика, кодифицировалась уже во II–III вв. н.э. (ср. критерий Г. Якоби — гл. 4, § 1).

Каким образом осуществлялась их теснейшая связь, не приведшая, однако, к слиянию, сказать весьма затруднительно. Если сообщения буддийских китайских источников о 18 школах вайшешики (популярность этого числа у буддистов вызывает, правда, сильные подозрения, что речь идет о схематизации) хотя бы сколько-нибудь реалистичны, то можно предположить, что среди них были и школы ньяи-вайшешики, оказавшие впоследствии влияние на сутракарину ньяи (по аналогии с ранними школами также «близкородственных» санкхьи и йоги)³⁵. Но даже эта информация не исключает того, что в одних и тех же «гимназиях» совместно преподавали и вайшешику, и ньяю. В любом случае рассуждать о том, какое направление было первичным и больше влияло на другое, представляется бессмысленным — правильнее было бы предположить их непосредственное взаимовлияние.

Что же касается тех сутр ньяи, которые ее буддийские оппоненты цитируют как вайшешиковские, то здесь следует учесть, что эти авторы находились существенно ближе нас к описываемым ими «философским событиям» и могли лучше определить удельный вес вайшешики в ее общем с ньяей наследии. Найяики позднее вайшешиков заявили о своих правах на это общее наследство — это произошло тогда, когда у них возникла потребность хотя бы временно отделиться от своих «попутчиков», что, принимая во внимание глубину их взаимосвязей, было сложнее, чем дистанцироваться от прежних — мимансаков (см. гл. 2, § 2).

³⁵ Эти сведения содержатся в монографии Уи, ссылающегося на Куйцзи (VII в.) — ученика знаменитого историка и философа-виджнянавадина Сюаньцзана, — который соотносит эту диверсификацию вайшешики с «учеником Канады» Панчашикхой [Чандрамати, 1917, с. 7–8]. Предания о 18 школах традиции санкхьи (где также был философ по имени Панчашикха), разделившейся благодаря деятельности учеников Варшаганьи, восходят к тому же Куйцзи. См. [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 37]. Приведенные аналогии с санкхьей и йогой можно рассматривать на временном пространстве по крайней мере полутора тысячелетий: на начальной стадии у нас общие школы санкхья-йоги, затем оба направления частично обособляются и, наконец, в позднее средневековье частично возвращаются (на стадии Виджнянабхикшу уже и не частично) к прежнему единству. Та же триада тезиса (вайшешика-ньяя), антитезиса (ньяя и вайшешика) и синтеза (ньяя-вайшешика) обнаруживает свое действие и в истории рассматриваемых здесь философских направлений.

Глава 4

СУТРАКАРИН

§ 1. О составителе сутр ньяи, за вычетом чисто мифологической информации, подробно рассмотренной выше, не известно почти ничего. «Почти» — потому, что кое-что о нем все-таки известно, и это нечто достаточно важное. Во-первых, и это самое главное, то, что именно он составлением своего текста решил историческую задачу обособления ньяи как философской школы от теснейшим образом связанной с ней вайшешики. Во-вторых, то, что его примеру последовали, вероятно, сутракарины веданты и санкхьи, которые аналогичным образом отделили «свои» школы от соответственно традиций мимансы и йоги¹ (разумеется, речь идет об общих закономерностях диверсификации в «философском процессе» позднекушанской-раннегуптской Индии). В-третьих, он предпринял унификацию наследия ранней ньяи, преодолев частные «школьные» расхождения и подготовив нормативную версию традиции, из которой в будущем сформируется классическая ньяя. Когда же именно эти исторические события произошли?

По вопросу датировки «Ньяя-сутр» в индологии определились три основные позиции: 1) исходя из общих соображений о времени сложения ньяи на основании брахманистских источников и преданий; 2) из предполагаемого исторического соотношения сутр ньяи и буддийских школ индийской философии; 3) из реконструкции исторической многослойности текста сутр и попыток стратификации его составляющих. Между этими тремя основными позициями располагались и промежуточные, в которых эти позиции так или иначе комбинировались.

Первая позиция, опирающаяся, как было отмечено, на «общие соображения», на которые у ряда индийских авторов наслаиваются мотивы «культурного патриотизма», реализовалась в попытках датировать «Ньяя-сутры» временем очень большой древности. Это обнаруживается у ряда индологов XIX в., например у Т.Гольд-

¹ Сутракарин веданты мог быть младшим современником сутракарина ньяи, а сутракарин йоги отделяло от него максимум два-три поколения.

штюккера (1861), считавшего, что не только Патанджали-грамматист, но и его предшественник Катьяна уже знали «Ньяя-сутры» и что, следовательно, к IV в. до н.э. они уже существовали². К V–IV вв. до н.э. сутры как ньяи, так и вайшешики относил индийский ученый М.Р.Бодас в своем предисловии к изданию «Таркасанграхи»³. Центральной фигурой среди ньяеведов этой ориентации стал уже известный нам С.Видьябхушана, который в первые десятилетия XX в. отстаивал по меньшей мере три версии создания сутр ньяи: во-первых, соединение в «Ньяя-сутрах» текстов двух сутракаринов — древнего Готамы, бывшего современником Будды и составившего начальный текст сутр «Таркашастра», и Акшапады, представившего конечную редакцию текста в середине II в. н.э.; во-вторых, одновременное создание текста сутр Готамой (Гаутамой) или Акшападой уже около середины VI в. до н.э. (благодаря чему их можно считать самыми древними из философских сутр); в-третьих, создание Акшападой лишь тех разделов сутр, в которых излагались 16 падартх, тогда как разделы II, III и IV, где обсуждаются положения других школ, «обнаруживают признаки различных авторов и времен»⁴. Видьябхушане был отчасти близок Р.Гарбе (1917), датировавший сутры ньяи II в. до н.э. (он предполагал также, что их уже должен был знать учитель санкхьи Панчашикха, живший, по его расчетам, в I в. н.э.)⁵. Еще решительнее древность «Ньяя-сутр» отстаивал индийский ученый Д.Н.Маллик (1917), считавший вполне возможным отнести их к V–III вв. до н.э., поскольку излагаемая в них идея относительно того, что вещи испускают лучи, фиксируемые органом зрения, весьма напоминает соответствующие построения Эмпедокла⁶. Известный историк индийской философии У.Мишра, правомерно связывавший историю ньяи с философской конфронтацией буддизма и брахманизма, считал, из чисто умозрительных соображений, возможным датировать «Ньяя-сутры» периодом, непосредственно следовавшим за кончиной Будды и предшествовавшим III буддийскому собору Ашоки в Паталипутре, а именно отрезком 483–247 гг. до н.э.⁷. К аналогичному выводу пришел индийский ученый А.Б.Дхрува

² Гольдштюккер, 1861, с. 157.

³ См. [Макс Мюллер, 1899, с. 476].

⁴ Ньяя-сутры, 1913, с. X; Видьябхушана, 1918; Видьябхушана, 1921, с.49–50.

⁵ Гарбе, 1917, с. 423.

⁶ Маллик, 1917, с. 4.

⁷ Мишра, 1957, с. 465.

(1919), различавший в тексте сутракарина ньяи «логику» и «науку» и датировавший его самым началом II в. до н.э.⁸. Среди других индийских традиционалистов можно назвать известнейшего индолога Р.Дандекара (1965), полагавшего, что «Ньяя-сутры» появились на свет уже в III в. до н.э.⁹. В русле той же тенденции правомерно рассматривать датировки текста и у авторов некоторых многотомных философских энциклопедий: у Н.Смарты в англо-американской — II в. н.э. (1967) и у Ж.-М.Ферпортена во французской — I–II вв. н.э. (1989)¹⁰. Среди немногих индологов, пытавшихся датировать «Ньяя-сутры» без обращения к истории полемики ньяи с ее основными оппонентами и не удрежнявших сутры значительно, следует выделить С.Дасгупту (1923), полагавшего, исходя из соотношения списков диалектических топиков «Чарака-самхиты» и «Ньяя-сутр», что по крайней мере некоторая часть последних была кодифицирована во II в. н.э.¹¹, и О.Штрауса (1925), который, опираясь на предполагаемую датировку «Ньяя-бхашьи», предложил для сутр период между I и III вв. н.э.¹² (см. ниже).

Уже Ф.Макс Мюллер (1899), рассмотрев сообщения Вачаспати Мишры о «порче» ньяи у Дигнаги (см. гл. 5, § 1), принял во внимание время жизни основателя школы буддийской логики и, исходя из этого, счел возможным датировать «Ньяя-сутры» примерно V–VI вв. н.э.¹³. Но первым, кто эксплицитно выразил мысль о том, что при установлении времени создания всех брахманистских философских сутр, в том числе и ньяи, определяющим должно быть отражение в них дискуссий с более точно датированными буддийскими текстами, стал выдающийся немецкий индолог Г.Якоби, написавший специальную статью «Даты философских сутр брахманов» (1911). Якоби считал, что «Ньяя-бхашью» от «Ньяя-сутр» отделяет не более чем одно поколение, и предложил поместить оба текста в

⁸ См. [Винтерниц, 1985, с. 560].

⁹ Дандекар, 1965, с. 22.

¹⁰ Смарт, 1967, с. 157; Ферпортен, 1989, с. 3918.

¹¹ Дасгупта, 1922–1955, т. 1, с. 279, 302. Автор считал возможным датировать медицинский трактат точно 80 г. н.э. и предложил датировку сутр ньяи исходя из того, что список диалектических топиков в нем значительно более отточен — знак эпохи активно полемизировавших друг с другом философских школ.

¹² Штраус, 1925, с. 142–143. Немецкий индолог счел возможным при датировке «Ньяя-сутр» отказаться от указаний текста на полемику с буддийскими школами мадхьямики и йогачары на том основании, что сама стадияльная стратификация этих школ также является проблемой.

¹³ Макс Мюллер, 1899, с. 477.

промежуток между II и IV вв. н.э., т.е. между окончательным сложением мадхьямики в текстах Нагарджуны и началом систематизации виджнянавады у Асанги и Васубандху. Отдельные сутры найяиков (например, IV.2.25) непосредственно обращены против автора «Мулямадхьямака-карики», дата которой становится таким образом *terminus a quo* деятельности сутракарина ньяи¹⁴. Якоби следовал итальянский историк индийской философии Л.Суали (1913), который, опираясь на буддийскую хронологию, датировал и сутры ньяи и первый комментарий к ним первой половиной IV в. н.э.¹⁵. Один из самых крупных исследователей вайшешики, Х.Уи, предложил несколько датировок «Ньяя-сутр». Так, в «Философии вайшешики» он называет период с III по IV в. н.э., т.е. «промежуток» между Нагарджуной и Васубандху, согласно его датировкам времени жизни этих знаменитых буддийских философов; далее, в той же работе — исходя из взаимной полемики найяиков и Нагарджуны — период со II по III в. н.э.; в эссе, написанном на японском языке, «Хронология систематизации ньяи и редакция „Ньяя-сутр“» первое из указанных событий он датирует III в., комментарий — первой половиной IV в.¹⁶. Целый ряд индологов принял принципы датировки Якоби, но в более расширенном контексте: сутры ньяи следует датировать исходя не только из их антибуддийских пассажей, но и из полемики с ньяей самих буддийских школ. К ним относился прежде всего П.Массон-Урсель (1923), считавший значимым не только тот факт, что в IV разделе «Ньяя-сутр» ведется дискуссия с виджнянавадинами, которые уже в середине III в. н.э., т.е. до Асанги и Васубандху, смогли представить идеалистическую трактовку шуньявады, но и тот, что в середине III в. н.э. философ Хариварман, а затем и Арьядэва уже знали «систему Гаутамы». В результате этих вычислений он приходит к выводу, что сутры ньяи следует отнести к середине III в. н.э.¹⁷. Аналогичным образом Ф.И.Щербатской (1932) датировал «Ньяя-сутры» исходя из того, что в «Вайдальяпракаране» Нагарджуны (см. выше) уже цитируется первый афоризм Гаутамы, в котором перечисляются 16 падартх, а затем доказывается, что они в конечном счете нереальны: «Эти факты позволяют нам предположить, что во времена Нагарджуны (т.е. ко II–III вв. — *В.Ш.*) фундамен-

¹⁴ Якоби, 1911, с. 2, 13.

¹⁵ Суали, 1913, с. 14.

¹⁶ Чандрамати, 1917, с. 16, 86; Додигнаговские тексты, 1929, с. XXIV.

¹⁷ Массон-Урсель, 1923, с. 190–191.

тальный текст ньяи в той или иной форме уже, по-видимому, существовал»¹⁸. Хотя М.Хириянна (1932) не приводит аргументов в пользу своей датировки «Ньяя-сутр» концом IV в. н.э. (приближаясь, таким образом, к выкладкам Суали и Уи)¹⁹, очевидно, что он должен был также руководствоваться содержащейся в них полемикой найяиков не только с мадхьямиками, но и с виджнянавадинами эпохи Асанги и Васубандху. Позднее Ж.Фийоза, следуя Массон-Урселю, высказывает мнение, что сутры ньяи уже существовали ко времени трактата Харивармана, т.е., по его датировке последнего, к середине III в. н.э.²⁰, а С.Мукерджи (1953) практически воспроизводит аргументацию Щербатского в связи с критикой «Ньяя-сутр» в «Вайдальяпракаране» Нагарджуны²¹. Б.Матилал (1977) основывается на том, что, с одной стороны, сутракарин ньяи уже отвечает на критику мадхьямиками теории познания найяиков, но, с другой — Нагарджуна в «Виграхавьявартани» предлагает контрвозражения на эти ответы, а в своей «Вайдальяпракаране» перечисляет все 16 падартх ньяи. Следовательно, конечная редакция «Ньяя-сутр» уже должна была состояться во II в. н.э.²².

К авторам «промежуточного» направления, пытавшимся комбинировать установку культурно-исторического патриотизма с учетом полемики найяиков с буддистами, следует отнести в первую очередь С.Радхакришнана (1923). Считая, что Якоби и Суали слишком «упоздняют» сутры брахманистской философской системы, Радхакришнан решительно различает более ранние и более поздние слои текста сутракарин ньяи. Начальное ядро их должно было сложиться уже в III в. до н.э. — само их деление на *āhnikā* («дневные уроки») вызывает аналогии с «Махабхашьей» Патанджали-грамматиста. Некоторые разделы текста действительно дописывались уже после I в. н.э., но не так поздно, как считали названные европейские индологи. Из того, что сутракарин критикует шуньяваду (ср. Ньяя-сутры IV.1.40, 48 и Мулямадхьямака-карика XV.6, VII.20 и т.д.), еще не следует, что он жил после Нагарджуны, поскольку мадхьямика в целом древнее Нагарджуны. Критика сутракарином буддийского идеализма (IV.2.26) также еще не означает, что основные тексты виджнянавадинов уже были созданы к его

¹⁸ Щербатской, 1930–1932, т. I, с. 28.

¹⁹ См. [Хириянна, 1976, с. 227].

²⁰ Рену, Фийоза, 1953, с. 57 (§ 1465).

²¹ Мукерджи, 1953, т. III, с. 150.

²² Матилал, 1977, с. 78, ср. [Матилал, 1971, с. 21].

времени. Как и упомянутые выше индологи, он считает значимым знание 16 падартх «Ньяя-сутр» буддистом Хариварманом. К этому следует добавить и тот значительный временной промежуток, который отделяет Ватсьяяну (Радхакришнан датирует его текст концом IV в. н.э.) от сутракарина по собственному якобы свидетельству комментатора, а также отдельные пассажи самого Ватсьяяны, такие, как схолии (vārttika), в которых он полемизирует со своими предшественниками из школы Гаутамы (I.1.5, I.1.32, I.2.9). Хотя Радхакришнан не выносит окончательного вердикта по рассматриваемому вопросу, очевидно, что «Ньяя-сутры» датируются им в промежутке III в. до н.э. — I–II вв. н.э.²³

Третье направление в датировке «Ньяя-сутр» — исходя из критики текста и его стратификации — соотносится в сознании индологов прежде всего с публикацией австрийского индолога Г.Оберхаммера (1963), предложившего считать начальным слоем текста материал разделов I и V, в которых излагается «теория дискуссии»; к ним впоследствии были добавлены разделы III–IV, также составлявшие нечто вроде единого текста, и отдельно «гносеологический» раздел II, в результате чего конечная редакция может быть датирована IV в. н.э.²⁴ Однако Оберхаммер, скорее, подытоживает результаты предшествовавшего ньяеведения, с начала XX в., чем открывает что-либо до него совсем неизвестное. Выше уже приводилось мнение Видьябхушаны, который несколько «брутально» разделил текст на сутры Гаутамы и Акшапады, сочтя второго редактором первого. Редактором, однако, далеко не окончательным, поскольку и до, и после Ватсьяяны текст «Ньяя-сутр» включал интерполяции²⁵. Еще раньше Х.Шастри (1905) однозначно высказался в пользу того вывода, что сутры ньяи не являются «трудом одного человека, одной эпохи, „профессоров“ одной дисциплины и даже последователей одной религии»: вначале были созданы разделы, которые условно можно соотнести с логикой, т.е. I и V, а позднее к ним были приращены остальные, т.е. II–IV²⁶. Голландский индолог Б.Фаддегон, автор известной «Системы вайшешики» (1918), был впечатлен стилистической и «синтаксической» разнородностью текста «Ньяя-сутр»: раздел I состоит из дефиниций, II напоминает ему сутры мимансаков и построен по норма-

²³ См. [Радхакришнан, 1977, т. II, с. 36–38].

²⁴ Оберхаммер, 1963, с. 70.

²⁵ Видьябхушана, 1921, с. 20, 50.

²⁶ Переиздание его статьи см. [Шастри, 1978].

тивному полемическому принципу — где дискуссию открывает оппонент, а последнее слово оказывается за найяиком, — тогда как III и IV построены по тому же принципу, но с той разницей, что начинает дискуссию сам найяик²⁷. В.Рубен в своем издании комментированного перевода «Ньяя-сутр» (1928) различил «диалектические разделы» I и V, составившие, по его мнению, даже две главы (*āhnikā*) одной «книги», которая впоследствии обрастала комментариями сутракарина, пока не достигла наконец объема нынешнего текста²⁸. Дж.Туччи (1929) считал начальными разделы I и V, с которыми остальные, полемические разделы сутр, чье происхождение для нас неясно, имеют мало общего. В любом случае «Ньяя-сутры» в их настоящем виде — результат синтеза «раздела по теории дискуссии» — более позднего, чем аналогичное пособие в «Чарака-самхите» и буддийской «Вадавидхи», но более древнего, чем «Таркашастра» (см. гл. 3, § 1), — и раздела полемического, восходящего ко времени Нагарджуны и Арьядэвы. Окончательная кодификация должна была состояться поэтому после второго из названных мадхьямиков и его комментатора Васу, о котором ничего не известно (в том числе и то, идентичен ли он знаменитому Васубандху), но в любом случае завершающая редакция текста может быть отнесена к III в. н.э.²⁹ После Оберхаммера с его выводом солидаризировался второй по значимости современный австрийский индолог, Э.Штайнкелльнер (1961), полагавший, что все составляющие «Ньяя-сутр» были соединены в IV в. н.э.³⁰ В своем новом труде В.Рубен (1971), к тому времени уже главный индолог ГДР, вступает в ожесточенную полемику с Туччи — прежде всего потому, что итальянский ученый не признал его заслуг в стратификации сутр ньяи, но также и по содержательным мотивам: представление Туччи о том, что Арьядэва полемизировал с той «ньяей, которая была еще вайшешикой», недопустимо, ибо противоречит источникам. Этот момент существенно важен для датировки сутр ньяи. Итог Рубена следующий: поскольку разделы I и V несколько «моложе», чем соответствующий раздел «Чарака-самхиты» (здесь уже он, в свою очередь, никак не хочет ссылаться на Туччи), а разделы II–IV могут быть размещены между Нагарджуной и Арьядэвой, искусственное соединение обеих составляющих сутр должно

²⁷ Фаддегон, 1918, с. 47.

²⁸ Ньяя-сутры, 1928, с. XVI и др.

²⁹ Додигнаговские тексты, 1929, с. XXIV–XXV, XXX; ср. Туччи, 1957, с. 115.

³⁰ Штайнкелльнер, 1961, с. 149.

было состояться (как и у Туччи!) в III в. н.э.³¹. Один из ведущих современных американских историков индийской философии, К.Поттер (1977), считает правомерным ограничиться соображениями Оберхаммера, не отвергая до конца и гипотезу Туччи о том, что Арьядэва критиковал еще только «вайшешиковскую ньяю». Он полагает, что разрешимой является лишь проблема относительной хронологии компонентов «Ньяя-сутр», но не датировки памятника в целом: «...мы не имеем даже приблизительного представления о том, кто написал „Ньяя-сутры“ и когда он жил». Вынужденный, однако, как-то указать время жизни создателя «Ньяя-сутр» в новейшем издании библиографического тома серии «Энциклопедия индийской философии» (1995), К.Поттер предпочитает назвать середину II в. н.э.³². Датировку «Ньяя-сутр» в контексте их исторической многослойности поддерживают также Э.Франко и К.Прейзенданц (1998): текст, историческое ядро которого составлял учебник по дискуссии, восполняемый ранней натурфилософией и базовой сотериологией, должен был приобрести свою первую определенную форму на рубеже IV–V вв. н.э.³³

Комбинаторный подход, синтезирующий принципы стратификации текста «Ньяя-сутр» с учетом взаимоотношений найяиков с буддистами, предложила А.Мойтрат, издавшая специальную монографию «Исследование истории композиции „Ньяя-сутр“» (1996). Она считает малоперспективным определять время, когда была сделана конечная редакция сутр, но, учитывая результаты рассмотренных выше изысканий Туччи, Оберхаммера и солидаризировавшихся с ними индологов, полагает, что разделы I, V, а также II (поскольку, по ее мнению, Нагарджуна подвергает критике уже имеющиеся сутры II.1.18–19) можно отнести уже к I в. н.э. В целом же, как она считает, вопрос датировки «Ньяя-сутр» — проблема включения текста в очень широкие историко-философские контексты³⁴.

Рассмотрев основные позиции индологов по вопросу о датировке «Ньяя-сутр», мы можем сказать, обращаясь к языку буддийских и джайнских текстов, что те «шраманы и брахманы», которые, ис-

³¹ Рубен, 1971, с. 294–296.

³² EIPh, 1978, т. II, с. 221; ср. [EIPh, 1995, т. I, с. 101]. Показательно, что в этом библиографическом томе, организованном по хронологическому принципу, статья «Гаутама» идет сразу после (существенно, что не до — см. выше) «Нагарджуны».

³³ Франко, Прейзенданц, 1998, с. 859.

³⁴ Мойтрат, 1996, с. VII–VIII.

ходя из «общих соображений», считали возможным ограничиться только брахманистскими источниками или, направляемые настроениями культурно-исторического патриотизма, сознательно удрежняли текст, заблуждались в наибольшей степени. Их основная, и весьма грубая ошибка — явное неразличение ньяи как дисциплины знания и философского направления в целом и текста, в котором было кодифицировано ее наследие. Во времена Гольдштюккера было еще простительно принимать реальные ассоциации сутракаринина ньяи и последователей Панини за синхронизм, но в эпоху Радхакришнана утверждать этот синхронизм на основании чисто внешних сходств (например, именование частей разделов ахниками — «дневными уроками») было уже явным «анахронизмом». Большой наивностью была и попытка определять одно неизвестное (дата «Ньяя-сутр») через другие, еще более неизвестные (например, время жизни Панчашикхи или точную дату создания «Чаракасамхиты»), как то предлагали Гарбе и Дасгупта. Чисто умозрительные построения Видьябхушаны (напоминающие по своей спекулятивности его известный тезис о влиянии аристотелевского силлогизма на индийский) «саморазрушаются»; поскольку противоречат друг другу. Несомненно, попытки удрежнять «Ньяя-сутры» стимулировало и представление о том, что Ватсьяяна считал сутракаринина очень древним риши, но сам-то Ватсьяяна не давал для этого никакого реального повода (см. перевод завершающего стиха его комментария): он нигде не указывал на древность сутракаринина, а то, что он решил опереться на авторитет имени Акшапады, свидетельствует лишь о его желании представить своей аудитории комментируемые им сутры в наиболее выгодном свете, от имени славного мифологического философа-риши.

Заслуга представителей второго направления ньяеведов, прежде всего Якоби и поддержавших его индологов, и заключалась прежде всего в том, что они отказались от этого, по существу, мифологического дистанцирования Ватсьяяны от сутракаринина. «Ньяя-бхашья» производит впечатление комментария, ближайшим образом связанного с сутрами, и вовсе не случайно, что многие последующие истолкователи сутракаринина неоднократно высказывали сомнения, принадлежит ли та или иная сутра ему самому либо уже его комментатору. Соображения, которые приводил Радхакришнан, критикуя Якоби и его последователей, в связи со «схолиями» Ватсьяяны и его полемикой с предшествовавшими ему комментаторами из «школы Гаутамы», сами по себе совершенно правильны,

но они никак не доказывают, что Ватсьяну от сутракарина отделял нужный ему для удревления последнего отрезок времени. Философский процесс в Индии протекал значительно быстрее, чем хотели бы его «удревнители», и нередко сами составители базовых текстов писали к ним автокомментарии (как в случае с джайном Умасвати или буддистом Васубандху), а чаще это делали их ближайшие ученики и последователи. Именно поэтому предположение названных индологов о том, что сутракарина отделяло от его комментатора не более чем поколение, содержит не такое значительное преувеличение, как полагали их оппоненты. Несомненно и то, что именно полемика с буддистами дает возможности для ориентации в хронологии брахманистских даршан. Реальная проблема с датировкой «Ньяя-сутр», исходя из этой полемики, состоит в том, что, как верно заметил Штраус, мы лишены гарантий относительно текстовой «кодифицированности» тех положений мадхьямики и виджнянавады, которые оспариваются в «Ньяя-сутрах», и потому датировка текстов соответствующих школ в качестве нижней границы для деятельности сутракарина ньяи является рискованной. Не менее (если не более) поспешна и датировка «Ньяя-сутр» на основании критики их положений у буддистов: выше уже было выяснено, что весьма многое из того, что критикуется буддистами (начиная с самой системы 16 падартх), было инкорпорировано в сутры из кушанского периода ранней ньяи, и потому без специальных изысканий (которые не провели ни Щербатской, ни Фийоза, ни Мукерджи) считать те нагарджуновские сочинения, в которых критикуются принципы ньяи, за верхнюю границу ее сутр достаточно рискованно. Реальный же вывод, который можно сделать из противобуддийских пассажей «Ньяя-сутр», состоит в том, что в текст — по мере кристаллизации буддийских доктрин (в первую очередь более новых — виджнянавадинских) и обострения полемики буддистов с ньяей — включался и соответствующий полемический материал.

Таким образом, в целом мы солидаризируемся с третьим направлением датирования «Ньяя-сутр», согласно которому они представляли собой «флюидный» текст, разраставшийся в течение достаточно длительного периода за счет различных добавлений. В том, что эта точка зрения в принципе верна, убеждает уже *prima facie* сама композиция сутр, диалогическая структура которых в разделах II–IV допускала самые широкие возможности «приращений» по мере полемических потребностей. Верны соображения

Шастри, Туччи и Оберхаммера и в связи с тем, что историческое ядро сутр ньяи следует видеть в материале разделов I и V, которые были посвящены 16 падартхам. И все же Оберхаммер, его предшественники и последователи мыслят это историческое ядро довольно упрощенно, и воссозданная ими история текста «Ньяя-сутр» представляется маловероятной. Следуя их логике, нужно предположить, будто вначале найяики считали своими сутрами только разделы I и V нынешних сутр, затем скомпилировали в виде отдельного текста разделы III и IV, наконец, постепенно соединили последние с разделом II, а затем объединили все эти разделы в окончательной редакции, посвятив, таким образом, всей работе не менее трех столетий. Ввиду отмеченного выше «скоростного» процесса истории индийской философии ожидать от найяиков подобного долготерпения означало бы приписать им очевидный «мазохизм»: по крайней мере еще никто не предполагал, что подобные процессы могли происходить с базовыми текстами других даршан. Причина такой аберрации очевидна: стратификаторы сутр ньяи смешивают то, что мы попытались различить в качестве стадий ранней ньяи (см. гл. 3, § 1) и деятельности сутракарина. Последний мог строить свой текст, опираясь на структуру раннего пособия по теории аргументации, а также на ранние полемические материалы — как «вайшешиковского», так и гносеологического содержания, но это никоим образом не означает, что то пособие было начальным ядром его *собственного текста*, а указанные полемические материалы «наращивались» на это ядро в процессе создания корпуса сутр.

Итак, можно предположить, что все пять разделов «Ньяя-сутр» появились, как это и должно было быть в любой нормально развивавшейся индийской философской школе, одновременно, и произошло это, — если учитывать характер содержащейся в сутрах полемики с виджнянавадой, самым поздним из критикуемых сутракарином направлений, — где-то на рубеже III–IV вв. н.э., и сутракарин мог быть современником составителя виджнянавадинской «Ланкаватара-сутры»³⁵. Позднее, благодаря деятельности схолахов и истолкователей ньяи, текст получал новые приращения, со-

³⁵ Здесь нельзя не отметить наблюдения Туччи в связи с тем, что сутра IV.2.26, в которой виджнянавадин «разоблачает» внешние объекты, указывая на то, что они могут быть мысленно делимы до бесконечности, весьма схожа с тем примером из «Ланкаватара-сутры», по которому рог коровы «разлагается» на атомы, те — на свои составные части и т.д., в результате чего мы приходим к нематериальности вещей. См. [Додигнаговские тексты, 1929, с. XXVII].

державшие уточнения критики других, в первую очередь буддийских школ по мере развития их собственной полемики с ньяей. Стилистические различия в тексте «Ньяя-сутр» связаны прежде всего с тем, что первый и последний разделы воспроизводят ранние индексы пада^ртх со схолиями, тогда как в остальных были кодифицированы другие, доктринальные компоненты наследия найяиков, представленные в виде диспута с оппонентами. Сутракарин должен был выступить унификатором наследия кушанской ньяи, представив ее «ортодоксальную» версию и оставив за бортом традиции «ньяю с семичленным силлогизмом», а также некоторые частные «неортодоксальные» трактовки отдельных топиков (см. гл. 3, § 1), и этот процесс унификации имел общие черты с теми процессами, которые проходили при создании базовых текстов вайшешиков, ведантистов и санкхьяиков³⁶.

§ 2. «Ньяя-сутры», включающие пять разделов (*adhyāya*), каждый из которых делится, как и в «Вайшешика-сутрах», на две части (*āhnika*), представляли собой достаточно «текучий» текст, подвергавшийся восполнениям со стороны уже первых его толкователей, а затем и самого Вачаспаяны. В IX в. это вызвало к жизни потребность, реализованную Вачаспати Мишрой в его «Ньяясучинибандхе», — установить канон аутентичных сутр. Вачаспати Мишра разделил текст на 84 «тематических параграфа» (*prakaraṇa*), охватывающих 528 сутр. Тем не менее и после него найяики считали сутры по-разному, что наглядно демонстрируют хотя бы те немногочисленные издания, которые оказались нам доступны. В нашем основном издании (Гангнатха Джа и Дхундхираджа Шастри Ньяйопадхьяя, 1925) их насчитывается 532, у Дживананды Видьясагара — 538, у Тайланги — 529, у Дживеды и Л.Ш.Дравиды — 550, у Р.Ш.Дравиды и его соиздателей — 531, у Тхакура — 528 и т.д.³⁷.

Таким образом, сразу признав наличие в тексте сутракарина небольшой группы сутр, которые ему изначально не принадлежали, мы, однако, категорически отказываемся принимать участие в той традиционной «немецкой игре», которая заключается в попытках

³⁶ Наиболее рельефно процесс нейтрализации «маргинальных» доктрин традиции благодаря деятельности взявшей на себя ответственность за ее унификацию «ортодоксальной» школы прослеживается в истории создания «Санкхья-карики» Ишваракришны. См. [Лунный свет санкхьи, 1995, с. 61–81]. О параллелях в истории вайшешики и веданты см. [Шохин, 1994, с. 194, 236; 192–193, 270–271].

³⁷ О современном состоянии изученности рукописей «Ньяя-сутр» и необходимости создания критического издания, включающего все разночтения, убедительно пишет Кришна Дая. См. [Дая, 1992, с. 110–143].

установить, какие именно сутры следует считать интерполированными (основным законодателем этой игры был В.Рубен, его продолжатели в настоящее время — А.Мойтрат, отчасти К.Отке). Основными критериями «интерполированности» сутр считаются определенные отклонения от общего порядка изложения в том или ином разделе либо главе, воспроизведение в них уже высказанных идей и лексики предыдущих сутр, логические противоречия с некоторыми другими, считающимися «подлинными», и т.п.³⁸ Такие критерии в конечном счете предполагают, что «Ньяя-сутры» должны были быть написаны не живым человеком, а каким-то сверхъестественным существом. В самом деле, почему мы должны отказывать сутракарину в таких неотчуждаемых «правах человека», как желание разнообразить ритм своего изложения материала, повторять те аргументы, которые ему показались наиболее удачными, или даже в естественных человеческих слабостях, одной из которых может быть и противоречивость? То обстоятельство, что практика подобного обращения с материалом весьма распространена (ср., например, знаменитые различения Нагарджуны I, Нагарджуны II, Нагарджуны III и т.д. или Васубандху I и Васубандху II), никак не оправдывает ее применения к сутрам ньяи, но свидетельствует лишь о большой живучести «индологических болезней»³⁹. Мы

³⁸ Т.е. те самые критерии, руководствуясь которыми Р.Гарбе в свое время «забраковал» более 20% текста «Бхагавадгиты», Р.Отто — более 75%, а Ф.Веллер разыскал целые поколения интерполяторов «Катха-упанишады».

³⁹ Об абсурдности этой очень уважаемой в современной индологии «текстологической игры» можно судить по тому, к каким последствиям могло бы привести применение ее правил к наследию европейских философов, на что историки западной философии, как правило, не решаются. Например, сравнив идеи Кантового «Основоположения к метафизике нравственности» (1785), где, по учению о категорическом императиве, речь идет о том, что ценностью обладают лишь те действия, которые совершаются не просто в соответствии с сознанием долга, но только «по долгу», тогда как все прочие относятся к сфере человеческих слабостей и никакой ценности не имеют, и Кантовых лекций «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), где, оставив чистое долженствование для ноуменального субъекта, философ обращается исключительно к эмпирическому, обеспечивая его практическими советами, которые отстоят от перфекционизма как земля от неба: молодым людям рекомендуется воздержанный образ жизни только потому, что невоздержанность источит их возможность получать нужные наслаждения в будущем, замужним женщинам — не отвергать своих «искателей», потому что все они могут пригодиться в случае вдовства, а тем и другим — советы в духе расчетливого эпикурейства [Кант, 1998, с. 122–123, 187–191]. Историк философии с «немещко-индологическим сознанием» вполне мог бы различить Канта I и Канта II, а затем отыскать еще и Канта III, в котором эти тезис и антитезис его «предшественников» должны были бы прийти к синтезу...

же, не углубляясь в дальнейшую дискуссию, будем во всем следовать тому изданию «Ньяя-сутр», которое мы предпочли остальным (см. Введение).

Раздел I является единственным, в подсчете сутр которого все позднейшие найяки никак не расходятся с Вачаспати Мишрой: согласно всем изданиям, его первая часть включает 41 сутру, вторая — 20. Предметом всего раздела является экспликация основного ядра наследия ньяи, а именно 16 падартх — на этой стадии еще не философских категорий, но только нормативных тематических топиков (см. гл. 2, § 3).

Часть 1 открывается перечислением 16 падартх под «прагматическим» углом зрения — как той предметности, познание которой ведет к достижению «высшего блага» (I.1.1), а затем следует выявление механизма его реализации — в виде «освобождения» (aravaṅga), которое осуществляется поэтапной деструкцией ложных воззрений, дефектов, активности, рождений и страдания (I.1.2). За этим общим введением следует основной материал всего раздела: определение каждой из 16 падартх в той последовательности, в которой они перечислены в первой сутре. Вначале определяются «источники знания» (pramāṇa) — как видовое единство восприятия, умозаключения, сравнения и слова авторитета; затем каждый источник знания получает определение, а последний и уточнение в связи с тем, что он имеет две разновидности: его объектами бывают предметы «наблюдаемые» и «ненаблюдаемые» (I.1.3–8). Следующий блок сутр посвящен второй падартхе — «предметам знания» (prameya), которые определяются, как и источники знания, через перечисление — Атман, тело, индрии, их объекты, само познание, ум-манас, активность, дефекты, перевоплощение, «плоды» действий, страдание и освобождение, — после чего каждая из этих 12 единиц получает определение. Поскольку объекты индрий связаны с материальными элементами (bhūtāni), последние также определяются через перечисление пяти стихий, которые в общий перечень включены не были (I.1.9–22). Далее даются определения следующим по перечню нормативным топикам — «сомнению» (saṃśaya), «мотиву» познания/действия (prayojana) и «примеру» в аргументации (dṛṣṭānta) — каждому посвящено по одной сутре (I.1.23–25). Специальное внимание сутракарин уделяет «доктринам» (siddhānta), которые распределяются как утверждения (saṃsthiti) общепризнанные, принятые лишь в отдельных школах, а так же обосновываемые через другие положения или

допущения, а затем все четыре разновидности доктрин рассматриваются по отдельности (I.1.26–31). Отдельный блок сутр посвящен пяти «членам силлогизма» (*avaaya*) — тезису, аргументу, иллюстративному примеру, применению и заключению, каждый из которых определяется, притом дефиниции третьего и четвертого «раздваиваются», поскольку примеры могут быть и положительными и от противного и применение соответствует им (I.1.32–39). Две оставшиеся сутры первой части посвящены определению «рефлексии» (*tarka*) — «внесиллогистическому» рассуждению над альтернативными трактовками проблемы и «удостоверенности» (*nirṇaya*) — решению проблемы посредством устранения одного из альтернативных мнений (I.1.40–41).

Часть 2 открывается определением трех видов дискуссии — «диспута» (*vāda*), в котором применяются только источники знания, пять членов силлогизма и «рефлексия», софистической дискуссии (*jalpa*), где применяются помимо этого также различные словесные ухищрения, псевдоответы и все то, что ведет к поражению в споре, и, наконец, дискуссии эристической (*vitaṇḍā*), которая отличается от предыдущей тем, что здесь по крайней мере одна сторона не отстаивает каких-либо позиций и руководствуется только желанием победить (I.2.1–3). Далее сутракарин переходит к псевдоаргументам (*hetvābhāsa*). Они определяются через перечисление их разновидностей — аргументов амбивалентного, противоречивого, равного проблеме, равного обосновываемому и «асинхронного» (I.2.4–10). Блок сутр посвящен и словесным ухищрениям (*chala*), применяемым, как было указано, в софистическом и эристическом споре: они получают понятийное определение, затем перечисляются и далее классифицируются как связанные со словом (игра с омонимами), с родом (игра с сигнификативностью слов) и с метафорой (игра с возможностью путать фигуральный смысл с прямым). Здесь мы имеем единственный во всем разделе случай, когда сутракарин вступает в дискуссию. Он оспаривает положения буддийской «Упаяхридаи» (см. гл. 3, § 1), которая пыталась отстаивать ненужность выделения третьего вида «ухищрений» как включаемого в первый (I.2.10–17). В последних трех сутрах даются определения «псевдоответов» (*jāti*) и «причин поражения в споре» (*nigrahasthāna*) и констатируется, что существует множество разновидностей и того и другого (I.2.18–20).

С точки зрения «синтаксической» все сутры всего первого раздела представляют собой определения. Исключение составляют

I.1.1–2, где высказываются основополагающие для «прагматики» ньяи пропозиции, I.2.15–17, где ведется полемика с «внутренним» оппонентом, и I.2.20, где констатируется перспектива дальнейших изысканий. Основной «алгоритм», который разрабатывает сутракарин, связан с тем, что 6 из 16 падартх являются названиями классов дальнейших единиц понятийной инвентаризации («источники знания», «предметы знания», «доктрины», «члены силлогизма», «псевдоаргументы», «словесные ухищрения»), а остальные составляют множества из одного элемента, самого себя. Падартхи-классы получают экстенсиональные определения — через перечисление своих элементов; сами же эти элементы и падартхи-единицы — интенциональные, т.е. через родо-видовые характеристики. Исключение составляет класс «доктрин», которые уже вначале определяются и интенционально, и экстенсионально: «Доктрина — утверждение [какого-либо положения] на основании [определенного] учения, других положений или допущения» (I.1.26). Значительный разнотип обнаруживается в рассмотрении элементов класса «предметы знания» (I.1.9–22). Если некоторые из них получают корректные интенциональные определения («Тело — субстрат жестов, индрий и объектов»; «Активность — деятельность речи, мысли и тела»; «Дефекты — то, что характеризуется как импульсы»; «Перевроплощение — это повторное рождение»; «„Плоды“ — порождение активности»; «Страдание — характеризуемое закабалением», «Освобождение — окончательное избавление от страдания»), то другие характеризуются снова экстенсионально (индрии), иные — и интенционально, и экстенсионально («Объекты [индрий] — качества земли и прочих [стихий] — запах, вкус, форма, осязаемость, звук»), иные — описательно («Желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана»; «Отсутствие одновременности в [чувственном] познании — выводной знак ума-манаса»), а в одном случае дается и такое «определение»: «[Термины] buddhi, upalabdhi и jñāna суть синонимы».

Сказанное свидетельствует о том, что сутракарин ньяи еще не совсем уверенно себя чувствовал в сфере системно-научной подачи материала, и этим отчасти «подставлял» себя оппонентам-буддистам и явно «провоцировал» деятельность систематизатора в своей школе. Это не отрицает, однако, наличия у него конкретных и достаточно ярких методологических достижений. Примером могут служить определения разновидностей дискуссий (I.2.1–3): идеальный, «академический» диспут (vāda) трактуется как основание

для определения двух других, и дискуссия софистическая конструируется через добавление к определению диспута новых характеристик, а эристическая — через добавление еще одного компонента в виде безразличия к отстаиванию «положительного» тезиса.

Раздел II связан с первым опосредованно: исследование «источников знания», которые должны были по перечню падартх быть первым предметом сутракарина, предваряется исследованием третьей падартхи — «сомнения», однако именно первая падартха, в многообразии ее аспектов, составляет основное содержание обеих глав раздела. Это содержание можно определить как гносеологическое, однако ход обсуждения теоретико-познавательных проблем позволяет сутракарину выйти на проблематику онтологическую и лингвофилософскую. Если первый раздел с точки зрения «синтаксиса» является преимущественно аналитическим — сутракарин занимался определением и классификацией 16 падартх, то второй — диалектическим: исследование проблем осуществляется в нем в форме полемики с идентифицируемыми и абстрактными оппонентами ньяи.

Часть I открывается исследованием «сомнения», которое представлено пятью сутрами абстрактного оппонента, доказывающего, что причины сомнения, перечисленные в сутре I.1.23, несостоятельны, и утверждающего, что сомнение безначально и бесконечно; сутракарин отстаивает корректность своего определения сомнения, а также наличие у последнего и начала, и конца (I.1.1–7). В исследовании источников знания с точки зрения их общих характеристик сутракарин выдерживает натиск буддиста-мадхьямика, который полагает, что логические сложности неизбежны в любом случае — считать ли, что в познавательном акте источник знания предшествует своему объекту, следует за ним или синхронен ему. Сутракарин опровергает оппонента, указывая на то, что его собственное опровержение источников знания опирается на них же. В ответ на возражение мадхьямика, будто познание источников знания требует новых источников знания и т.д. до регресса в бесконечность, сутракарин предлагает аналогию со светильником, освещающим помимо внешних предметов и самого себя (II.1.8–20). В исследовании первого источника знания — восприятия — оппонент подвергает критике все пункты его определения в сутре I.1.4 (прежде всего отсутствие упоминания в качестве необходимого компонента восприятия контакта Атмана с умом-манасом) и пытается доказать, что восприятие, будучи разновидностью умо-

заклучения, не является отдельным источником знания, ибо воспринимаются лишь части объектов, а затем уже делается обобщение о целом. Сутракарин обосновывает «достаточность» своего определения восприятия, а также то, что восприятие частей является действительным восприятием, а не умозаключением (II.1.21–32). Последний момент позволяет сутракарину остановиться на онтологической проблеме — существует ли целое помимо частей. На возражения буддиста, признающего лишь части, он приводит обоснование существования и целого как их единства (II.1.33–37). Далее оппонентом сутракарина, отрицающим уже умозаключение как достоверный источник знания, выступает материалист-сенсуалист. Сутракарин опровергает его доводы относительно несовершенства механизма выводного знания, который вполне адекватен при уточнении тех посылок, из которых делается заключение (II.1.38–39). С умозаключением связано второе обращение сутракарина к онтологической проблематике: оппонент пытается опровергнуть достоверность умозаключения, отрицая реальность настоящего времени, которое без остатка делится на прошедшее и будущее, а сутракарин возражает ему, настаивая на том, что прошедшего и будущего не было бы без настоящего, равно как и их познания (II.1.40–44). Подвергая теперь «экзамену» третий источник знания — сравнение, сутракарин заставляет оппонента не только отрицать его достоверность (является ли сходство полным или частичным), но и доказывать, что оно есть лишь особое умозаключение. Сутракарин показывает, что, в отличие от последнего, сравнение означает познание одного воспринимаемого объекта через другой (II.1.45–49).

В исследовании слова авторитета сутракарин выдерживает критику двух взаимоантагонистичных оппонентов: один из них (буддист, джайн или вайшешик) пытается доказать неотличность «словесного знания» от умозаключения, другой же, мимансак, — «природную» связь между означающим и означаемым. Найяик показывает, что умозаключение отнюдь не опирается на доверие к определенному лицу (что является решающим в «словесном знании»), а связь между словом и его референтом является конвенциональной (II.1.50–57). Часть завершается исследованием истинности особого вида авторитетного слова, а именно Вед, которую настик (материалист, буддист или джайн) отрицает, находя в них пороки ложности, самопротиворечивости и одобрения тавтологических высказываний. Сутракарин пытается показать, что предъявленные

Ведам обвинения основываются на недопонимании ведийских текстов, что «воспроизведения» (*anuvāda*) отличны от тавтологий (*runagukti*) и что ведийские авторитеты суть те же, что и авторитеты медицинской науки, которые являются общепризнанными (II.1.58–69).

В части 2 сутракарин завершает рассмотрение источников знания, вступая в диспут с мимансаком, настаивающим на том, чтобы их четверка расширилась за счет включения дополнительных составляющих — предания (*aitihya*), допущения (*arthāpatti*), эквивалентности (*sambhava*) и невосприятия (букв. «небытие» — *abhāva*), а также с другим оппонентом, который отрицает допущение вовсе. Сутракарин пытается показать, что «предание» включается в слово авторитета, а три остальных источника знания — в умозаключение и что отрицание допущения как такового несостоятельно (II.2.1–12). Третий выход в онтологию из гносеологической проблематики связан с проблемой вечности (точнее, безначальности) звука, которую отстаивает мимансак: на пять аргументов сутракарин в пользу того, что звук невечен, так как производится артикуляционным усилием, мимансак предлагает свои пять аргументов, обосновывающих положение о том, что при артикуляционном усилии происходит лишь манифестация изначального звука; сутракарин пытается эти аргументы опровергнуть (II.2.13–39).

Лингвофилософская проблематика вводится в сутры в связи с выяснением значения ассимиляции звуков при соединении слов, типа *dadhi + atra = dadhyatra*. Согласно одной точке зрения, при ассимиляции звуков происходит реальная трансформация *i* в *u*, согласно другой, которую отстаивает найяик, речь идет о субституции, или о замещении в данном случае одного звука другим. В полемике с оппонентом, обнаруживающим признаки санкхьяика, разрешаются проблемы, связанные с пониманием причинности как таковой — их провоцирует сама постановка вопроса о возможности трансформации объектов (II.2.40–59). Во втором лингвофилософском блоке «Ньяя-сутр» рассматривается проблема сигнификативности — обозначает ли слово индивида (*vyakti*), «форму» (*ākṛti*) или класс объектов (*jāti*). Каждую из этих теорий представляет один из трех оппонентов сутракарин. Сутракарин считает, что значение слова включает все три рассматриваемых компонента, и каждому из них дает определение (II.2.60–71):

В диалоге со своими оппонентами сутракарин пользуется двумя приемами. В большинстве блоков рассматриваемого раздела каждая дискуссия начинается с возражения оппонента, выступающего в роли «истца», тогда как найяик противопоставляет ему свои контртезисы как «ответчик», и лишь в трех случаях — когда исследуется существование целого помимо частей (II.1.33–37), вечность звука (II.2.13–39) и возможность трансформации звуков при звуковой ассимиляции (II.2.40–59) — дискуссия начинается с тезиса пропонента, который подвергается критике оппонентом. Во всех случаях последнее слово, разумеется, остается за пропонентом, оказывающимся арбитром в своем диспуте. Механизм самой дискуссии также открывает две возможности. В ряде блоков, особенно наглядно при обсуждении сомнения (II.1.1–7), оппоненту предоставляется возможность произвести последовательно все «залпы» по пропоненту, и последний отвечает на них «по совокупности». В подавляющем же большинстве случаев на каждое возражение оппонента следует контрвозражение пропонента. Такой диалог можно было бы представить в виде формулы: $O_{(1)} — P_{(1)}$; $O_{(2)} — P_{(2)}$; $O_{(3)} — P_{(3)}$ и т.д. (где O означает оппонента, а P — пропонента). Так, в частности, построен диспут сутракарина с мимансаком о вечности звука, в котором можно насчитать не менее восьми витков полемики (II.2.13–39), или с санкхьяиком о трансформации/субституции, где насчитывается шесть таких витков (II.2.40–59). Наконец, вариативно представлен сам оппонент найяика. В большинстве случаев речь идет об одном оппоненте, идентифицируемом или абстрактном, который в течение всего диалога отстаивает свою доктрину, но в одном случае сутракарин предлагает и более замысловатую форму контрверсии — когда при обсуждении того, что означает слово, ему противостоят три оппонента — соответственно те, которые полагают, что референтом слова являются индивиды, «формы» и универсалии (II.2.60–71).

Оценивая результаты полемики сутракарина с его оппонентами, следует выделить в первую очередь весьма удачную аргументацию против мадхьямика, отрицающего достоверность источников знания как таковых. Найяик совершенно правомерно указывает буддисту, что его отвержение источников знания является самоотрицающим, ибо само его умозаключение осуществляется через них же (II.1.14), а также что его собственное опровержение должно по его же логике находиться с опровергаемым в отношении предше-

ствования, последования или синхронности (II.1.12). Уместным является и применение уже отработанной в ранней ньяе (см. гл. 3, § 1) аналогии между источниками знания и самоосвещающим светильником, отрицающей наличие здесь того регресса в бесконечность, на котором настаивали мадхьямики, а также довода о том, что измерительный прибор сам может измеряться (II.1.16). Нельзя не признать удачной и защиту найяиком реальности настоящего времени: попытка его редукции до прошедшего и будущего делает, как показывает сутракарин, и эти два времени лишенными «субстрата» (II.1.41).

Убедительны и попытки сутракарина отстоять свой набор источников знания: он правомерно демонстрирует несводимость восприятия и слова авторитета к умозаключению (его оппоненты смешивают познавательный процесс с осмыслением его результатов), а также отсутствие необходимости в том умножении источников знания (как «атомарных», не сводимых друг к другу), на котором настаивали мимансаки. Действительно, «предание» можно включить в слово авторитета, а «допущение» — в умозаключение. Проблематично, однако, предлагаемое сутракарином включение «эквивалентности» и «невосприятия» в умозаключение, поскольку вполне можно обсуждать вопрос, являются ли они вообще источниками новой информации о вещах. Наконец, сутракарин вполне прав, отстаивая существование целого помимо частей, но сама обстоятельность этой полемики найяиков с буддистами представляется основанной на некотором недопонимании: понятия «части» и «целое» являются взаимокоррелятивными, подобно «правому» и «левому», «верхнему» и «нижнему», «родителям» и «детям» и т.д., и потому лучшим ответом буддистам был бы такой: «целое» по определению должно быть признано теми, кто признает «части».

В разделе III сутракарин завершает работу с половиной единиц второго класса падартх — «предметы знания», — исследуя Атмана, тело, индрии, их объекты, познание и ум-манас, к которым он добавляет и «не зарегистрированную» в перечне I.1.9 карму. С точки зрения дисциплинарной структуры философии материал этого раздела можно было бы охарактеризовать как проблематику онтологии индивида и отчасти натурфилософии. Как и в предыдущем разделе, экспозиция предметов ньяи осуществляется диалектически — в полемике с идентифицируемыми и абстрактными оппо-

нентами. В ряде случаев сутракарин завершает тот или иной полемический блок «монологическими» рассуждениями о соответствующих предметах.

Часть I открывается исследованием первого «предмета знания» — Атмана, в котором различимы два больших блока — обоснование отличия Атмана от основных составляющих психоментального агрегата индивида (с ними отдельные философские школы его смешивают) и обоснование его вечности. В обосновании отличия Атмана от индрий основной аргумент найяика состоит в том, что мы можем постигать один и тот же объект различными индриями — зрением и осязанием (III.1.1–3). От тела Атман отличен, утверждает он вопреки оппоненту-материалисту, поскольку в противном случае убийство не было бы преступлением, но лишь устранением по природе смертного материального агрегата (III.1.4–6). Затем сутракарин вновь возвращается к отличию Атмана от индрий: если бы это было не так, мы не имели бы возможности узнавать одним глазом то, что было увидено другим, — возражение буддиста, считающего, что у нас только один орган зрения, разделяемый носовой перегородкой, им отвергается; другие аргументы сутракарина связаны со способностью одних индрий воздействовать на другие и необходимостью признать память свойством Атмана (III.1.7–14). Наконец, Атмана нельзя отождествить, вопреки буддисту, и с умом-манасом, так как все ментальные функции, которые буддист приписывает последнему, применимы к Атману, и он просто не желает признать его существование (III.1.15–17). Обоснование вечности (безначальности) Атмана осуществляется в диалоге с материалистом, считающим, что называемое Атманом возникает и уничтожается. Найяик приводит в качестве контраргументов положительные и отрицательные эмоции новорожденного младенца, которые необъяснимы без допущения его опыта, предшествовавшего этому рождению (материалист заблуждается, считая их чисто механическими), а также стремление младенца к груди и невозможность того, чтобы кто-либо рождался без желаний (III.1.18–26). Тело рассматривается под одним углом зрения — просто ли оно или сложно по своему составу: найяик отвергает позицию тех, кто полагает его пятисоставным, доказывая, что оно состоит только из земли (остальные стихии являются «вспомогательными причинами» его функций), и апеллируя при этом к текстам шрути (III.1.27–31). Индрии интересуют сутракари-

на в контексте решения вопроса об их происхождении — вопреки санкхьяйку, считающему их по происхождению «нематериальными»; он настаивает на их происхождении от тех материальных элементов, которым соответствуют их объекты. В ответ на возражение санкхьяйку, состоящее в том, что «материальный» глаз не мог бы фиксировать и большие, и малые объекты, найяик отстаивает концепцию светового луча (*gaṣmi*), который, «отбегая» от зрачка, фиксирует даже самые отдаленные предметы. Он последовательно доказывает необходимость принятия этой гипотезы, равно как и необходимость контакта индрии с объектом для восприятия последнего (III.1.32–51). Вторая проблема, интересующая сутракарину в связи с индриями, — можно ли считать, что фактически есть лишь одна индрия осязания (в которую включаются все остальные), как полагают некоторые философы, или следует признать их пятеричность? Он опровергает первую точку зрения, указывая, что, следуя логике его оппонентов, надо допустить одновременные восприятия и что в таком случае даже слепой мог бы видеть. Другой аргумент в пользу единичности индрии, а именно то, что все индрии имеют общий объект — саму «объектность», — он отвергает указанием на дифференцированность этой «объектности» в случае с каждой из пяти индрий (III.1.52–61). Объекты индрий интересуют сутракарину в связи с расхождениями относительно количества свойств пяти стихий. По его мнению, пространство наделено звуком, ветер — осязаемостью, огонь — осязаемостью и цветом, вода — также и вкусом, земля — также и запахом, тогда как другие философы считают, что каждая стихия имеет лишь одно, «свое» свойство. Если бы они были правы, то, считает сутракарин, мы не могли бы видеть ни земли (ее специфическое свойство — запах), ни воды (ее специфическое свойство — вкус). Эта дискуссия позволяет ему вернуться к осмыслению индрий: в отличие от стихий, они соотносятся каждая только со «своим» объектом (III.1.62–73).

Важное место в части 2 отведено исследованию познания (*buddhi*), интересующего сутракарину с весьма различных точек зрения. Прежде всего, это проблема его вечности/флюидности. Вечность познания отстаивает у найяика санкхьяйку, считающий, что достаточным основанием для такого взгляда является способность познания узнавать объекты, а также ведантист, для которого познание вечно как внутреннее свойство вечного Атмана. Санк-

хьяику сутракарин возражает, указывая на то, что узнает объекты не познание, но Атман, ведантисту — замечая, что, по его рассуждению, следовало бы признать одновременность разнородных восприятий у одного индивида, что невозможно (III.2.1–9). Тема вечности/флюидности познания провоцирует онтологическую проблему: можем ли мы признать в соответствии с преходящестью познания также и буддийское учение о мгновенности всех вещей (kṣāṇikavāda)? Это учение отвергается найяиком как абсолютизация некоторых объективных фактов; поскольку же преходящесть вещей все же признается, он выясняет общую проблему, связанную с трактовкой причинности, — что происходит с молоком, когда оно створаживается? Здесь он вступает в дискуссию уже с санхьяиком, считающим, что в данном случае имеет место лишь трансформация свойств молока, тогда как истинный ответ в том, что молоко прекращает свое существование (III.2.10–17). Вторая проблема, связанная с познанием или познаниями, — вопрос об их «местонахождении». Вопреки оппонентам, помещающим их в индрии, а также в ум-манас и даже в тело, сутракарин настаивает на том, что они локализируются в Атмане и этому отнюдь не препятствует их флюидность, ибо и преходящие звуки также располагаются в непреходящем пространстве. Помимо познания в Атмане локализируются и воспоминания, так как только он обладает способностью узнавания, а также те усилия внимания, которыми они вызываются. Ум-манас отличен от Атмана (см. выше) тем, что является подчиненным началом (paratantra). Далее перечисляются 22 вспомогательные причины памяти — ассоциативные связи в сознании (III.2.18–41). Хотя флюидность познания была уже обоснована, сутракарин испытывает потребность вновь вернуться к этой теме: оппонент считает, что если бы то было верно, у нас не было бы возможности для отчетливого (vyakta) постижения объекта, а сутракарин отвечает ему, что хотя вспышка молнии также «преходяща», она вполне ясно освещает предметы (III.2.42–45). Будучи преходящим, познание, однако, никоим образом не относится к обычным свойствам тела, наподобие цвета и т.п., в том числе и потому, что оно пребывает не во всех его частях (III.2.46–55). По поводу ума-манаса существует мнение, что он является единым для всех индивидов — этому, по сутракарину, противоречит отсутствие одновременных познаний у них, и индивидуальность ума-манаса — аргумент в пользу его атомарности (III.2.56–59). Нако-

нец, тема кармы затрагивается сутракарином в полемике с материалистом, считающим, что тело составляется из материальных элементов, как статуя — из камней, а также с теми, кто полагает, будто соединение Атмана с телом осуществляет «невидимое» (*adr̥ṣṭa*). Сутракарин отвечает материалисту, что его аналогия ошибочна, поскольку тело имеет родителей, да и не каждое их соединение ведет к рождению живого существа — здесь и проявляется карма. Второму оппоненту он указывает на то, что, следуя его логике, надо было бы признать возможность воплощения и после «освобождения» (III.2.60–72).

Если в предыдущем разделе, как мы видели, преобладающей формой презентации дискуссии была та, при которой полемические блоки открываются оппонентом, выступающим в роли «истца», а пропоненту предлагалась должность «ответчика», то в разделе III они меняются местами. В подавляющем большинстве этих блоков дискуссию начинает пропонент, подробно излагающий свою позицию, затем оппонент приводит контрвозражения, после чего пропонент подводит итоги диспута в свою пользу. Лишь в двух случаях дискуссия открывается оппонентом, а в трех вначале указывается, в чем причина разногласий, а затем сутракарин предоставляет оппоненту первое слово (III.1.32–51, III.1.52–61, III.2.1–9)⁴⁰. Значительно реже, чем в предыдущем разделе, полемика проходит в форме классического диалога, когда на одно возражение одной стороны сразу следует контрвозражение другой. Эта форма диалога представлена, и то частично, только в блоке сутр, посвященном обоснованию познания как атрибута Атмана (III.2.18–33). Среди интересных композиционных вариаций в рассматриваемом разделе можно было бы отметить тот случай, когда полемика найяика с буддистом обрамляет полемику с последним другого его оппонента — санкхьяика. Он отрицает доктрину мгновенности на том основании, что ничто вообще не уничтожается, но только модифицируется; найяик отвергает это, с его точки зрения некорректное, опровержение буддийской позиции (III.2.15–16). Но данная новация относительна: она весьма напоминает корректи-

⁴⁰ К.Прейзенданц на этом основании заподозрила; что блоки сутр, открывающиеся оппонентом в этом разделе, исторически вторичны [Прейзенданц, 1994, с. 476], но, вероятно, с точно такими же основаниями следовало бы заподозрить в том же и большинство блоков II раздела.

ровку аргумента «почти учителя» со стороны «полного учителя» в «Махабхашье» Патанджали.

Диалектические достижения сутракарина в этом разделе представляются менее яркими, чем в предыдущем. К бесспорно удачным аргументам по аналогии следует отнести тот, по которому преходящее познание может быть атрибутом непреходящего Атмана, подобно тому как кратковременный звук — недвижимого пространства, иными словами, флюидность познания не мешает этому познанию адекватно отражать объекты, подобно тому как кратковременной вспышки молнии достаточно для освещения вещей в темноте. Попадает в цель и аргумент, приводимый в связи с множественностью ума-манаса: если бы он был один для всех индивидов, то их ментальные состояния совпадали бы. В противоположность этим достижениям поражает тяжеловесное и скучное обоснование (с участием нескольких унылых оппонентов) наличия у органа зрения луча, с помощью которого к тому же никак не решается поставленная задача — доказать, что индрии материальны (требуется найти еще связующее звено между материальным и энергетическим началами). Хотя аргументы в пользу безначальности Атмана значительно живее, они также недостаточно корректны. Найяик, безусловно; прав в том, что потребности и эмоции новорожденного не имеют механического характера (как полагает материалист), но зато они имеют очевидную органическо-витальную природу, и потому нет никакой логической необходимости возводить их к опыту предыдущих рождений (являющих собой, в свою очередь, классический случай того самого регресса в бесконечность, которого во всех прочих случаях пытались избежать индийские философы).

В разделе IV завершается рассмотрение оставшихся «предметов знания» — активности, дефектов сознания, реинкарнации, результатов действий, страдания и освобождения от него, — которое в части 1 «разрывается» несколькими блоками сутр, посвященными «не заявленным» в списке падартх общефилософским проблемам. В части 2 сутракарин вообще уходит от обозначенной ранее проблематики, вступая в завершающие дискуссии с буддистами по вопросам о частях и целом и существовании внешних вещей и обращаясь к вопросу о достижении и хранении истинного знания. С точки зрения «дисциплинарной» материал этого раздела соответствует проблематике «аффектологии», а также общей онтологии,

космологии и сотериологии. Основным методом изложения материала остается полемический диалог, но тематические блоки становятся более сжатыми, а некоторые из них «исполнены» уже в форме монологической рефлексии.

Часть 1 открывается сутрами, в которых активность и дефекты сознания получают общие характеристики (IV.1.1–2). При рассмотрении трех корневых аффектов — влечения (gāga), неприязни (dveṣa) и заблуждения (moḥa) — сутракарин вступает в диспут с оппонентом, полагающим, что они могут быть сведены к одному, а затем решается вопрос, который из них наихудший, в результате чего выясняется, что таковым является последний, ибо заблуждение — необходимое условие появления влечения и неприязни (IV.1.3–9). Приступив к исследованию реинкарнации, сутракарин отводит возражение буддиста, полагающего, что она может быть объяснима без допущения существования Атмана, и, вопреки санхьяяку, уподобляет порождение нового тела производству «проявленного» из «проявленного» (IV.1.10–13). Здесь разбор оставшихся канонических «предметов знания» прерывается весьма солидным экскурсом в онтологическо-космологическую проблематику, включающим в себя две большие темы, которые можно было бы назвать (вслед за В.Рубеном и А.Мойтрат) «о возникновении вещей» и «о четырех односторонних генерализациях»⁴¹. Дискуссии «о возникновении вещей» охватывают три блока сутр. В первом рассматривается буддийская доктрина «несуществования причины»: буддисты считают, в соответствии со своим учением о мгновенности, что следствие производится после разрушения своей причины. Найяик возражает, отмечая, что следствие, которое должно разрушить свою причину, само должно сосуществовать с ней, буддисты же (с их «всемгновенностью») это отрицают. Вместе с тем найяик признает — на сей раз вопреки «этерналистам» санхьяякам, — что качества причины разрушаются при появлении следствия (IV.1.14–18). В диалоге с «теистом», считающим достаточным основанием для признания Ишвары в качестве причины мира тот факт, что человеческие деяния не всегда реализуются в соответствующих «плодах», найяик, не отвергая существования Ишвары, акцентирует тот момент, что человеческие деяния являются все же необходимой причиной «плодов» (IV.1.19–21). Представитель третьей точки зрения, своего рода окказионалист,

⁴¹ Рубен, 1971, с. 103; Мойтрат, 1996, с. 157.

отрицает причинность как таковую, считая, что вещи возникают сами по себе, как бы из «беспричинности», — сутракарин, возражая на это, указывает, что попытка представить саму «беспричинность» причиной является самопротиворечивой (IV.1.22–24). Среди четырех «односторонних генерализаций» первым рассматривается буддийский «догмат» о том, что всё преходяще (anitya). Найяик полагает, что из его правила должно быть по крайней мере одно исключение, которое следует сделать для самой «преходящести», оказывающейся, по логике буддиста, «непреходящей» (IV.1.25–28). Прямо противоположный, «экстремистский» взгляд приписывается материалисту, считающему, что четыре стихии (пространство он не признает) безначальны и вечны, а кроме них ничего нет. По мнению же сутракарина, сам опыт свидетельствует о том, что вещи появляются и прекращаются (IV.1.29–33). Третья «экстремистская» точка зрения состоит в том, что в мире отсутствует какая-либо целостность и всё существует «раздельно» (pṛthak), потому что вещи имеют различные характеристики. Здесь сутракарин замечает, что множество характеристик могут относиться к одному объекту (IV.1.34–36). Наконец, четвертую «сверхгенерализацию» отстаивает буддист мадхьямик, для которого всё есть «пустота» (śūnyatā), поскольку о каждой вещи можно сказать, что она не существует относительно какой-то другой. Ответ ему состоит в том, что каждая вещь является сущей по отношению к самой себе. Контрвозражение мадхьямика относительно взаимокоррелятивности вещей отвергается как самопротиворечивое (IV.1.37–40). Этому блоку обсуждения «сверхгенерализаций», бесспорно, близко рассмотрение и другой позиции: количество вещей в мире ограничено, поскольку количество частей, из которых вещи состоят, исчислимо. Найяик же считает, что эту ограниченность частей никто еще не зафиксировал (IV.1.41–43). Возвращаясь к нормативным «предметам знания», а именно к результатам действий, сутракарин выдвигает проблему для обсуждения: возможно ли вообще, чтобы действие «плодоносило» на временной дистанции? С его точки зрения, это возможно, подобно тому как плоды у дерева появляются только после того, как само дерево созрело для плодоношения. Буддиста эта аналогия не устраивает (сам плод дерева до его «актуализации» не является ни сущим, ни не-сущим), поскольку мы ухаживаем за тем же деревом, которое приносит плод, а в случае с кармическими плодами действия одного индивида «плодоносят» в жизни другого. Сутракарин считает, что это было

бы верно, если бы кармические плоды «вкушало» новое тело, но их «вкушает» перманентный Атман, а на возражение буддиста, состоящее в том, что Атман не может «вкушать» такие плоды, как потомство, жены, скот и т.д., он отвечает, что Атман «вкушает» само удовольствие (*prīti*), а те вещи называются плодами только как средства материализации удовольствия (IV.1.44–55). В монологе о страдании сутракарин акцентирует его всеобщность, которой не противоречит наличие удовольствия. Поскольку одно удовольствие вызывает потребность в другом, другое — в третьем и т.д., его можно считать одной из разновидностей страдания (IV.1.55–58). В обсуждении возможности «освобождения» наизуку противостоит трудноидентифицируемый пессимист, которого смущают указания текстов шрути на неизбежность «долгов», «мучений» (*kleśa*) и «трудов» уже для каждого новорожденного брахмана. Сутракарин полагает, что тексты эти следует понимать фигурально, а не буквально, а «освобождение» подобно сну без сновидений. Тем же, кто считает, что печали и труды «природны» для человека и даже безначальны, сутракарин рекомендует принять аналогию с голубым цветом атомов, который исчезает при их «прокаливании» на огне, и согласиться с тем, что скорби обуславливаются желаниями, намерениями (*saṃkalpa*) индивида и потому, следовательно, преодолимы (IV.1.59–68).

Часть 2 начинается с монолога сутракарина об условиях становления истинного знания, важнейшим из которых является видение вещей не только как совокупности частей, но и как целостных единств (IV.2.1–3). Этот момент заставляет его вновь обратиться к теме частей и целого, уже рассматривавшейся при обсуждении чувственного восприятия (II.1.33–37). Новому повороту в аргументации буддиста, доказывающего, что целое не существует, так как части не могут пребывать ни в нем как таковом, ни в отдельных его частях, наизуку противопоставляет свои возражения: оппонент не понимает, что такое целое, ибо оно вообще не имеет частей, и, помимо этого, целое воспринимается при отсутствии восприятия отдельных частей — подобно тому, как мы можем видеть волосы на голове человека, не различая отдельных волосков. Проблему возможности вечного существования целого и частей сутракарин решает, предположив, что некоторые из частей, например конечные атомы (*anu*), могут «пережить» даже периоды очередных космических разрушений — *pralaya* (IV.2.4–17). Эта тема органично переходит в другую — дискуссию о существовании самих конеч-

ных атомов. Найяик убежден, что атом находится за пределами минимальной воспринимаемости и не имеет частей. Буддист же считает, что это противоречит вездесущести пространства-акаши, которое, если его признавать, должно «проникать» и в атомы и, следовательно, делить их. Сутракарин парирует, указывая, что вездесущность пространства означает не подобную «навязчивость», но способность быть в контакте со всеми объектами, а на новое возражение оппонента, будто атом должен иметь части как материальное начало, отвечает, что так мы придем к регрессу в бесконечность (IV.2.18–25). Буддисту-виджнянавадину, отрицающему существование внешних вещей помимо опредмеченных фактов сознания, поскольку при «анализе» они исчезают, так же как при «разложении» ткани остаются лишь отдельные нити, найяик отвечает, что их существование удостоверяется самими источниками знания, свидетельство которых не может быть отрицаемо. Оппонент уверен, что сами источники знания подобны иллюзиям, миражам и сновидениям, но сутракарин приводит доводы в пользу того, что даже эти фантомные объекты являются «наложениями» на реальные вещи, без которых они не возникли бы (IV.2.26–37). Завершается раздел обсуждением этапов продвижения по пути истинного знания. Сутракарин рекомендует некоторые приемы концентрации сознания (*samādhi*), что вызывает возражение со стороны оппонента-скептика, с точки зрения которого сознание постоянно рассеивается отвлекающими факторами. Сутракарин убежден в том, что благая карма может содействовать преодолению этого рассеивания при условии сосредоточенной медитации в уединенных местах и т.д. и что посредством йогических упражнений можно направить себя к «освобождению». На новое возражение скептика, будто и в «освобождении» неизбежно рассеивание желаниями, следует ответ, что в «освобождении» по определению нет ничего, что могло бы «рассеяться». Для достижения оптимальных результатов сутракарин рекомендует беседы с теми, кто уже преуспел в познании истины или стремится к самосовершенствованию — с лучшими учителями, их учениками и другими (IV.2.38–49). Однако ради отстаивания истины можно использовать даже такие формы дискуссии, которые включают софистические приемы, — они сравнимы с шипами, охраняющими цветы (IV.2.50–51).

Хотя в рассмотренном разделе продолжается преимущественно тот же диалогический способ исследования философских проблем,

что и в двух предыдущих, здесь нет каких-либо новых диалектических ходов, которые заслуживали бы специального внимания. Заметно, однако, некоторое движение в организации тематической композиции: тематические блоки сужаются по объему, но становятся более емкими по содержанию. Успехом сутракарина, безусловно, следует признать и его искусство генерировать одну тему из другой, которое в IV разделе проявляется в большей мере, чем в предыдущих. Так, в блоке сутр «о начале вещей» весьма логично соплагаются доктрины о несуществовании причины во время появления следствия, об Ишваре как причине мира и о беспричинности как причине, а в сутрах, посвященных «односторонним генерализациям», довольно уместно противопоставляются друг другу взаимодополняющие учения о всепреходящести/все вечности и всепартикулярности/всепустотности. Очевидно, что в попытке установить срединный подход в «промежутке» между этими генерализациями сутракаринья является наследником еще шраманского диалектического — в гегелевском смысле — снятия «крайностей», позднее систематизированного в джайнской диалектической логике анэкантавада, которую разрабатывал еще Кундакунда. Среди лучших диалектических в указанном смысле аргументов сутракарина можно выделить такое замечание: следствие, призванное разрушить свою причину, должно, вопреки буддистам, существовать какое-то время наряду с ней, притом что он отвергает и противоположную крайность санкхьяиков, вообще отрицавших уничтожимость чего-либо (IV.1.14–18). К великолепным диалектическим — уже в традиционном смысле — пассажам нельзя было бы не отнести ответ буддисту, состоящий в том, что последний, при абсолютизации «флюидности» всего, не учитывает «флюидность» самой «флюидности», если бы незадолго до того вполне симметричный аргумент «окказионалиста» (сама беспричинность может быть причинностью) не был бы назван тем же сутракарином противоречивым (IV.1.25–26, ср. 14–18). Достаточно удачно сутракарин возразил буддисту, поставив под сомнение его учение о том, что вещи существуют только партикулярно, и указав, что сама партикулярность предполагает то единство, которое может «партикуляризоваться». Он, безусловно, прав, когда считает самопротиворечивым утверждение мадхьямика об отсутствии у вещей собственной природы, ибо тогда «провисает» и его рассуждение об их несуществовании по отношению друг к другу, так как *A* и *B*, для того чтобы быть отрицаниями друг друга, должны прежде всего

вообще быть, а если их нет, то они не могут друг друга и отрицать (IV.1.37–40). Содержательно ценными представляются возражения сутракарина оппоненту, считающему наши страдания врожденными и «природными» (если бы его оппонент был прав, то само наше желание избавиться от страданий было бы противоестественным). Он совершенно справедливо считает их произвольными — зависимыми от желаний и опирающимися на намерения (IV.1.68), ибо в противном случае мы не ощущали бы их как нечто противоестественное для нас и не стремились бы к избавлению от них. Наконец, среди монологических «медитаций» сутракарина заслуживает внимания определение удовольствия как разновидности страдания вследствие того, что «вкушение» одного удовольствия немедленно порождает потребность в следующем и т.д. (IV.1.55–58). Очевидно, что страдания нет только там, где человек не стремится постоянно к «ближайшему будущему», а хочет только продлить настоящее, но это состояние целесообразнее считать уже не удовольствием, но блаженством.

Первый раздел своего текста сутракарин завершил, как мы помним, указанием на то, что «разновидностей псевдоответов и причин поражения в споре много», и это замечание можно было бы рассматривать как обещание разобрать их поподробнее. Его он и решил выполнить в V разделе, после завершения всей доктринальной части своего текста. По «синтаксису» последний раздел практически воспроизводит первый, представляя материал чисто аналитически — через общие перечни единиц, входящих в класс двух последних падартх, и последующие их определения. Различие между двумя частями этого раздела состоит в том, что в первой после каждого определения конкретного «псевдоаргумента» он дает рекомендации диспутанту своей школы, как на них следует отвечать. Во второй части, посвященной «причинам поражения в споре», это отсутствует, ибо «причины поражения» говорят сами за себя.

Часть I открывается перечислением всех 24 разновидностей псевдоответов (V.1.1). Далее определяются первые два, фактически главные, «основывающиеся на [простом] сходстве и несходстве», — когда, к примеру, на умозаключение «Атман активен, поскольку обладает качествами, включающими активность, наподобие куска глины», отвечают: «Атман пассивен, поскольку является вездесущим, наподобие пассивного пространства». Ни одна из сторон не утруждает себя обоснованием того, почему приводимые ею

аналогии неопровержимо доказывают искомые атрибуты Атмана. Правильный ответ на эти псевдоответы будет состоять в указании на необходимость этого обоснования (V.1.2–3). Остальные псевдоответы в конечном счете также опираются на внешние аналогии. Отдельную группу псевдоответов составляет шестерка — «основывающиеся на дополнении, сокращении, уточнении, отсутствии уточнения, альтернативе и обосновываемом». Эти псевдоответы отражают некорректные отношения между доказываемым и иллюстративными примерами (V.1.4–6). Парные псевдоответы, «основывающиеся на со-присутствии и со-отсутствии», складываются в софистическое рассуждение оппонента, по которому если аргумент присутствует в тезисе, то они идентичны, а если нет, то невозможно доказательство (V.1.7–8). Под другой парой — «основывающийся на регрессе в бесконечность и на контрпримере» — подразумеваются требования указать причину, по которой приводится тот или иной пример, и безоговорочная убежденность оппонента в том, что только его контрпример (а не пример пропонента) является правильным (V.1.9–11). Остальные псевдоответы единичны: это «основывающиеся на невозникновении, сомнении, проблеме, отрицании аргумента, допущении, неразличении, признании, восприятии, невосприятии, невечности, вечности, следствии» (V.1.12–38). Дополнением к этому перечню и в определенном смысле его обобщением представляется экспозиция шести ступеней псевдодискуссии, в которой пропонент указывает оппоненту на то, что он допускает ту же ошибку, что и он, а тот отвечает тем же, и т.д. (V.1.39–43).

Часть 2 открывается перечнем 22 причин поражения в споре (V.2.1), за которым следует его раскрытие. Первые четыре причины поражения диспутантов связаны с изменой начально отстаиваемому тезису — это «потеря тезиса», «подмена тезиса», «противоречие тезису» и «отказ от тезиса» (V.2.2–5), пятая — с изменой аргументу — «подмена аргумента» (V.2.6), шестая — самому предмету обсуждения — «подмена предмета» (V.2.7). Три причины поражения происходят от неспособности одного из оппонентов обосновать и даже выразить свою мысль — «бессмыслица», «невразумительность» и «бессвязность» (V.2.8–10). Три также связаны с нарушением порядка в употреблении членов силлогизма, их сокращением либо, напротив, умножением — «непоследовательность», «ущербность» и «избыточность» в аргументации (V.2.11–13). Специальная причина поражения в диспуте — «повтор», как в

словах, так и в обоснованиях (V.2.14–15). Четыре причины поражения диспутанта коренятся в его бездарности и лукавстве — «неспособность к воспроизведению» слов оппонента, «незнание», которое есть непонимание сказанного оппонентом, «отсутствие воображения», «прекращение» диспута со ссылкой на какую-нибудь уважительную причину (V.2.16–19). К числу причин поражения относится и «признание претензии» оппонента (V.2.20). Пару составляют «равнодушие к достойному порицания» и «порицание недостойного порицания» оппонента (V.2.21–22). «Отречение от доктрины» — это продолжение дискуссии даже при отказе от своего тезиса (V.2.23). В качестве последней причины поражения в споре сутракарин называет употребление псевдоаргументов (V.2.24).

С композиционной точки зрения каждая из обеих частей являет собой хорошо соблюдаемое единообразие, которое нарушается лишь в единичных случаях. Так, А.Мойтрат обратила внимание на то, что в части 1 каждому псевдоответу обычно соответствует одно правильное возражение, но в трех случаях этих возражений больше (V.1.18–20, 29–31, 32–34)⁴². Единственная нерегулярность в части 2 — две сутры вместо одной посвящены одной причине поражения в споре — «повтору» (V.2.14–15). С содержательной точки зрения в части 1 выделяется завершающий ее блок сутр, выходящий за рамки основной ее задачи — определений единиц класса псевдоответов, — но прекрасно демонстрирующий «круговой» характер взаимных обвинений пропонента и оппонента, в котором как бы концентрируются псевдоответы, основанные на непроверенной аргументации (V.1.39–43). Перечень причин поражения в споре, в котором обобщается наследие теорий диспута еще кушанской эпохи, впечатляет своей объемностью и разносторонностью, включая многообразие факторов как собственно логического, так и психологического и тактического характера, и нет сомнения, что посвященная им глава (с толкованием Ватсьяны) должна стать одним из учебных пособий для тех, кто сегодня занимается теорией аргументации (автор этих строк надеется, что его перевод будет тому содействовать)⁴³. Правда, сутракарин включил «псевдоаргу-

⁴² Мойтрат, 1996, с. 213–221. К сожалению, даже эта незначительная нерегулярность привела исследовательницу к поиску интерполяций.

⁴³ Это представляется существенно важным при явном дефиците в нашей стране исследований и пособий по теории диспута, которым индийцы начали заниматься, как было выяснено в настоящем изыскании, более двух с половиной тысячелетий назад. В России в 1910-е годы известный логик С.И.Поварнин занимался

менты», составляющие одну падартху (№ 13), в другую — «причины поражения в споре» (№ 16), нарушив тем самым основной принцип классификации нормативных топиков ньяи и вступив в прямое противоречие с их каноническим списком в первой сутре своего текста⁴⁴.

проблемами полемического диалога в контексте «практической логики», задачу которой он видел в «искусстве убеждать и спорить» [Поварнин, 1916, с. 22], ср. недавнюю публикацию его работы [Поварнин, 1990]. Из работ современных авторов по теории диспута отметим [Рузавин, 1997, с. 184–187].

⁴⁴ А также и со своим будущим комментатором, ибо Ватсьяна в истолковании I.1.1 недвусмысленно замечает, что «псевдоответы „обособляются“ от причин поражения в споре, поскольку относятся к [области] диспута, последние же — к [области] софистики и эристики».

Глава 5

ПЕРВЫЕ КОММЕНТАТОРЫ И ВАТСЬЯЯНА

§ 1. О предшественниках Ватсьяяны у нас нет почти никаких сведений. Мы можем сказать только, что они, без сомнения, были, поскольку сам Ватсьяяна указывает на свои расхождения с некоторыми более ранними комментаторами «Ньяя-сутр». Первые комментаторы практически не получили отражения в индологической литературе. Их фигуры интересовали некоторых исследователей (С.Радхакришнана и др.) только в том случае, когда требовалось установить, какой период времени отделял «Ньяя-сутры» от «Ньяя-бхашьи» (см. гл. 4, § 1).

Об авторе первого сохранившегося комментария к «Ньяя-сутрам» известно очень мало, но все же больше, чем о сутракарине и его ближайших преемниках. Согласно Вачаспати Мишре, автору субкомментария к его тексту, его собственным именем было *Pakṣilasvāmin*, тогда как *Vātsyāyana* — родовым, вероятнее всего брахманского происхождения (тот же патроним был и у составителя «Кама-сутры»). По сведениям, которыми располагал С.Видьябхушана и которые он почерпнул, вероятно, из лексикона Хемачандры «Абхидханачинтамани», его именем было также *Kauṭīlya*, а прозвищем — *Drāmīla* или *Drāviḍa*, что позволяет видеть в нем уроженца Южной Индии¹, однако, по мнению Б.Матилала, подобная идентификация сомнительна². Некоторые шиваитские источники, где акцентируется принадлежность к этой ветви индуизма как вайшешиков, так и найяиков, например «Вайяивия-самхита» (V.41–42), подключают к шиваитскому культу в качестве учеников некоего Сомашармы, наряду с Акшападой, основателем вайшешики Канадой и Улукой (по некоторым версиям, прозвище Канады), также и Ватсу (*Vatsa*)³. Созвучие имени Ватсы с Ватсьяяной (явно не случайное в контексте перечисления «нормативных» основате-

¹ Видьябхушана, 1917.

² Матилал, 1977, с. 80.

³ См. [Патхак, 1980, с. 24].

лей ньяи и вайшешики) наводит на мысль о том, что традиция сохранила память о принадлежности либо самого комментатора «Ньяя-сутр», либо его предка к шиваитской «конфессии». Эти предания хорошо согласуются с китайскими сообщениями, а также сведениями Харибхадры о сутракарине ньяи как о шиваите (см. гл. 2, § 1 и гл. 3, § 1). Относительно же датировки его произведения в индологии существует весьма широкий спектр мнений. По подсчету Д.Гурумурти, проведенному к 1932 г., исследователи называют даты начиная с 600 г. до н.э. и кончая 539 г. н.э.⁴ Ограничимся наиболее устоявшимися датами, предложенными историками индийской философии.

Крупный немецкий индолог Э.Виндиш, автор первой монографии, посвященной комментатору сутр ньяи, — «О „Ньяя-бхашье“» (1888), счел возможным, по крайней мере частично, датировать его труд исходя из того, что в «Ньяя-бхашье» используются материал и методы презентации предмета Патанджали-грамматиста. По мнению Виндиша, в комментарии Ватсьяяны его собственная часть, «Бхашья», слилась с более ранними варттиками, которые были, по его представлениям, близки «Махабхашье» Патанджали и которые поэтому можно датировать рубежом III–II вв. до н.э.⁵

Известный американский индолог, историк индийской логики Д.Х.Инголлс предложил считать временем жизни Ватсьяяны III в. н.э. Его аргументы — сравнительная архаичность стиля «Ньяя-бхашьи» и отсутствие в ней реального знания доктрин виджнянавады (формирование которых относится к чуть более позднему периоду)⁶.

М.Винтерниц (1922), вслед за Виндишем, обратил внимание на то, что между «Ньяя-бхашьей» и «Махабхашьей» существует много общего, а также на то, что положения Ватсьяяны напоминают схолии (варттики) Катьяяны, дополняющие сутры Панини и расширяющие их предметную область. Тем не менее он предложил датировать текст Ватсьяяны рубежом III–IV вв. н.э., а чуть позже — серединой IV в. н.э.; он отмечал и то, что свидетельство Вачаспати Мишры о предыстории его собственного комментария можно понимать в том смысле, будто Дигнагу отделяет от Ватсьяяны значительный временной промежуток⁷. Датировка текста рубежом III–

⁴ См. [EIPh, 1978, т. II, с. 694].

⁵ Виндиш, 1888, с. 15.

⁶ Инголлс, 1957.

⁷ Винтерниц, 1985, с. 560.

IV вв. н.э. более всего устроила и известного индийского историка философии Д.П.Чаттопадхьяю (1969)⁸.

В пределах IV в. н.э. «Ньяя-бхашью» помещали, как мы уже знаем, Г.Якоби и Л.Суали (см. гл. 4, § 1), а помимо них частично С.Видьябхушана (1917, 1921) и «полностью» С.Дасгупта (1922), Ж.Фийоза (1953) и отчасти Б.Матилал (1971) — с той только разницей, что первый предпочитал для времени деятельности Ватсьяяны середину, второй — начало, а третий — конец этого столетия (Фийоза снова упоминает аналогии с грамматистами, предложенные Виндишем, отмечая, что Ватсьяяна так же отклоняется временами от комментируемого текста, расширяя его предметность, как в свое время и Катъяяна, «восполнявший» схолиями-варттиками сутры Панини). Матилал руководствовался преимущественно особенностями стиля «Ньяя-бхашьи». Ту же датировку одобряет и А.Бальслев⁹.

Широкий диапазон (IV–V вв.) для датировки «Ньяя-бхашьи» предложили В.Рубен (1971), видевший в Ватсьяяне зачинателя нового, в сравнении с древностью, схоластического периода индийской философии, а также Матилал (1977), который принял предположение Г.Оберхаммера, состоявшее в том, что Ватсьяяна был уже знаком со взглядами санкхьяика Виндхьявасина (в связи с десятичленным силлогизмом)¹⁰.

К рубежу IV–V вв. «Ньяя-бхашью» относили Суали (1913), а также А.Кит (1921), С.Радхакришнан (1923), О.Штраус (1925), опиравшийся на Суали и Кита, далее, Дж.Туччи (1957), Р.Дандекар (1965), В.Хальбфас (1981)¹¹. Основная их аргументация учитывает датировку Дигнаги, который стал самым решительным буддийским оппонентом Ватсьяяны.

Наконец, многие индологи полагали, что оптимальной следует считать датировку «Ньяя-бхашьи» V в. н.э. Ф.И.Щербатской (1906–1909) не определял время издания памятника точнее, правомерно указав на существование очень незначительного промежутка вре-

⁸ Чаттопадхьяю, 1973, с. 249.

⁹ В связи с датировками «Ньяя-бхашьи» в рамках IV в. н.э. см. [Видьябхушана, 1917; Видьябхушана, 1921, с. 42, 116–117; Дасгупта, 1922–1955, т. I, с. 307; Рену, Фийоза, 1953, с. 57 (§ 1466); Матилал, 1971, с. 21; Бальслев, 1983, с. 165].

¹⁰ Рубен, 1971, с. 199; Матилал, 1977, с. 80.

¹¹ Суали, 1913, с. 29–30; Кит, 1921, с. 28–29; Штраус, 1925, с. 142; Туччи, 1957, с. 116; Дандекар, 1965, с. 22; Хальбфас, 1981, с. 207. Об аргументах, предложенных Радхакришнаном, см. гл. 4, § 1.

мени между «Ньяя-сутрами» и комментарием к ним (в противоречие своим же выкладкам относительно существования сутр до Нагарджуны — см. § 2); Видьябхушана (1913) полагал, что наиболее вероятной датой является середина этого столетия; Х.Уи, исходя из датировки Дигнаги, предлагал середину или вторую половину V в.; П.Массон-Урсель (1923) — первую половину, также исходя из датировки Дигнаги. Точно так же датировал «Ньяя-бхашью» и Э.Фраувальнер (1956), считавший, в противоположность многим авторам (см. выше), что Ватсьяна точно следует линиям сутракарина и лишь обстоятельнейшим образом детализирует его топики. Г.Оберхаммер (1964) предпочитал говорить о второй половине V в., основываясь на том, что Ватсьяна должен был знать уже тексты Вьясы, комментатора «Йога-сутр», и доктрины «неортодоксального» санкхьяика Виндхьявасина. Наконец, К.Поттер (1977) допускал возможность появления «Ньяя-бхашьи» в течение практически всего этого столетия, а К.Бахадур, автор монографии о ньяе (1978), — в середине V в. Ж.-М.Ферпортен (1989) предпочитал для «Ньяя-бхашьи» первую половину этого столетия, усматривая в Ватсьяне современника Васубандху и едва ли не старшего современника Дигнаги, а Э.Франко и К.Прейзенданц помещают его во вторую половину V в.¹²

Попытаемся теперь восстановить приблизительную хронологию событий в истории ньяи после сложения начального текста сутр, которое, как мы предположили, состоялось на рубеже III–IV вв. н.э.

Толкования отдельных положений сутракарина, прежде всего сутра, в которых излагались 16 нормативных падартх, могли появиться одновременно с его текстом в его «ортодоксальной» школе ньяи (см. гл. 4, § 2)¹³. Чуть позже, по всей вероятности, предпринимаются попытки произвести и более расширенные толкования его текста, возможно в виде схолий, которые реконструируются из нескольких пассажей Ватсьяны. В толковании сутры I.2.9, где обсуждается одна из разновидностей псевдоаргумента (ошибки в сред-

¹² В связи с датировками «Ньяя-бхашьи» в рамках V в. н.э. см. [Щербатской, 1995, т. II, с. 12–13; Ньяя-сутры, 1913, с. X; Массон-Урсель, 1923, с. 190–191; Фраувальнер, 1984, т. II, с. 8; Оберхаммер, 1964; Бахадур, 1978, с. 33; EIPh, 1978, т. II, с. 239; Ферпортен, 1989, с. 3918; Франко, Прейзенданц, 1998, с. 859].

¹³ В.Рубен вполне допускал, что сутракарин сам составлял какие-то толкования к своему тексту, как и близкий к нему по времени Нагарджуна, — подразумевается автокомментарий к «Виграхавьявартани» [Рубен, 1971, с. 199]. Думается, что преимущество этой гипотезы — в ее принципиальной непроверяемости.

нем термине силлогизма) — «асинхронного» (*kālātīta*), он пишет: «Смысл сутры не в том, что [здесь] подразумеваются случаи нарушения последовательности членов силлогизма. Почему?

Связанное с чем-то по смыслу сохранит с ним связь

и при „разлуке“ —

Но и „неразлучность“ не свяжет не связанное по смыслу.

В свете сказанного аргумент, приведенный при нарушении порядка [членов силлогизма], не лишается вследствие сходства с примером и отличия [от него] признаков аргумента; не лишаясь же их, не становится псевдоаргументом. Ниже будет указана [одна из] причин поражения в диспуте: „...когда высказывание содержит члены силлогизма в перевернутом порядке“ (V.2.11). Потому не это составляет смысл [настоящей] сутры».

Расхождение Ватсьяяны с его предшественниками состояло в том, что он видел в аргументе «асинхронном» не нарушение порядка членов силлогизма, которое является одной из причин поражения в споре (другая падартха), но нечто совсем иное. Эта ошибка имеет место, по Ватсьяяне, когда, например, находят синхронность там, где ее нет, — когда заключают о том, что звук манифестируется одновременно с производящим его контактом двух тел (палочки и барабана), по неверной аналогии с манифестацией цвета, также обусловленной подобным контактом (света и горшка), ибо звук манифестируется, в отличие от цвета, позже того контакта двух объектов, который его вызвал, по прошествии определенного времени. Из этой дискуссии найяиков следует, что предшественники Ватсьяяны хотели прояснить некоторые амбивалентные формулировки сутракарини (как в данном случае: *kālātyauāpadīṣṭaḥ kālātītaḥ*, что можно лексически трактовать и так, как предложили они). В других случаях Ватсьяяна приводит в пример некоторые опыты своих предшественников по опровержению оппонентов ньяи, показывая, что это опровержение было бы целесообразно вести по-другому. Так, предваряя сутру II.1.20, он замечает, что одной аналогии источников знания со светильником, освещающим помимо внешних предметов также самого себя, еще недостаточно для опровержения позиции буддиста-мадхьямика, отрицающего достоверность источников знания: «Иные же приводят один только [указанный] пример, без специального обоснования, для обоснования обосновываемого [и говорят]: „Подобно тому как свет светильника фиксируется без света другого светильника, так и источники знания — без других источников знания“». Из этого следует,

что Ватсьяна держал перед собой предшествующие толкования сутр, корректируя предлагаемую в них полемическую аргументацию. Все это позволяет предположить, что датировка первых толкователей сутракарина примерно IV в. н.э. не должна показаться слишком неосторожной.

Наличие в тексте Ватсьяны трех действующих лиц — опровергаемого оппонента, корректируемого пропонента и выносящего окончательное суждение комментатора, — продемонстрированное в только что приведенном примере, действительно вызывает немедленные аналогии с тремя протагонистами «Махабхашьи» — там второму лицу соответствует «почти учитель» (*ācāryadeśīya*), которого корректирует сам Патанджали. Но, разумеется, эти аналогии, равно как и параллели с расширяющими предметную область Панини варттиками Катьяны, свидетельствуют только о том, что многие парадигмы индийских философских текстов первоначально были реализованы грамматистами (что не вызывает ни малейшего удивления, ибо грамматика с самого начала была в Индии «царицей наук») и что Ватсьяна, как было уже выяснено, хорошо изучил «Махабхашью» (гл. 1, § 5). Переходить от этой типологии, которая сама по себе весьма значима, при учете того, что «Ньяя-бхашья» является первым «полным философским комментарием» в брахманистской литературе, к хронологии можно было разве что во времена Виндиша, который, видимо, не задумался о том, когда же должны были появиться на свет сами сутры ньяи, если датировать их комментатора столь ранним периодом.

Поэтому из предложенных датировок у нас остается континуум III–V вв. Датировка Инголлса (III в. н.э.) также нам не подходит, и притом по двум причинам: во-первых, она противоречит предложенной выше датировке самих сутр; во-вторых, утверждение, будто Ватсьяна не знал виджнянаваду, является голословным. Для того чтобы убедиться в последнем, достаточно раскрыть комментарий Ватсьяны к сутрам IV.2.26–37, где черты оппонента-виджнянавадина отчетливо прослеживаются, хотя отчасти и контаминируют с близкими воззрениями мадхьямиков (например, сравнение «обычного опыта» с миром грез и сновидений). Датировка текста Ватсьяны IV в. н.э., которую предлагали, как мы только что выяснили, Якоби, Суали, отчасти Видьябхушана и «полностью» Дасгупта и Фийоза, также заставляет нас неоправданно сузить диапазон познаний Ватсьяны в современной ему философии. Автор «Ньяя-бхашьи» во многих пунктах опирается на «Вайшешика-сут-

ры», которые, как мы предположили, были составлены примерно во II в. н.э., принимая «по умолчанию» и их категориальную систему, и определения отдельных ее компонентов, начиная с субстанции¹⁴. Он прекрасно знаком и с «Йога-сутрами», появившимися, вероятно, в том же, IV в. н.э.: об этом свидетельствуют цитаты в комментарии уже к двум первым сутрам ньяи, где сутракарин оперирует их сотериологической квадрилеммой и определением незнания¹⁵. Еще более подробно автор «Ньяя-бхашьи» работает с положениями санкхьи, уже почти классическими (исходя из датировки «Санкхья-карики»), близкими к IV–V вв. н.э. Этот интервал, который, однако, нет необходимости сужать до рубежа названных веков, будет, на наш взгляд, наиболее приемлемым для эпохи Ватсьяны. Это позволяет считать, что он также знал доктрину буддийской виджнянавады уже на уровне ее почти классической стадии — непосредственно предшествовавшей основным сочинениям Асанги и Васубандху (после обращения последнего в махаяну)¹⁶.

Датировка «Ньяя-бхашьи» достаточно широкими рамками IV–V вв. н.э. не противоречит, на наш взгляд, и ее хронологическому соотношению с временем жизни посмертного оппонента Ватсьяны Дигнагой. В настоящее время принята предложенная Э.Фрауваллером датировка жизни Дигнаги в границах 480–540 гг. Пока она не опровергнута и является опорной для определения времени сочинений других философов, учитываемых или оппонируемых основателем школы буддийской логики (например, грамматиста-философа Бхартрихари)¹⁷. Даже тому, кто захочет, вместе с Вин-

¹⁴ Уже в толковании сутры I.1.9, в которой обобщаются «предметы знания», Ватсьяна указывает, что «имеются и другие предметы знания — субстанции, качества, действия, общее, особенное и присущность, разновидности которых неисчислимы», а в толковании к I.1.41 он приводит определение первой из этих категорий: «Субстанция — субстрат действий», цитируя «Вайшешика-сутры» I.1.14.

¹⁵ Подразумеваются «Йога-сутры» II.17.24–26 и II.5. Подробнее см. ниже, коммент. 3 к переводу сутры I.1.1 и коммент. 1 к переводу сутры I.1.2.

¹⁶ Поэтому мы не можем согласиться с В.Рубеном, считающим, что виджнянавада «не охвачена» Ватсьяной по причине ее сравнительной неактуальности ко времени составления его текста [Рубен, 1971, с. 203]. Его и Инголлас ввел в заблуждение тот факт (см. выше), что для Ватсьяны была более актуальной дискуссия с мадхьямиками, которые, как мы знаем, весьма чутко отреагировали на появление «Ньяя-сутр» новой волной полемики с найяиками — точно так же, как после «Ньяя-бхашьи» найяики сражались преимущественно с виджнянавадинами, из чего, разумеется, никак не следует, что ко времени Уддйотакары сошла на нет мадхьямика.

¹⁷ Подразумеваются прежде всего положения знаменитой статьи [Фрауваллер, 1961, с. 134–137].

терницей, найти в упомянутом выражении Вачаспати Мишры, где он говорит о том, что учение ньяи вместе с комментарием Ватсьяны было затемнено «последующими [„мудрецами“], начиная с Дигнаги» (dīnāgārabhṛtibhīrāvācīnaiḥ)¹⁸, указание на значительный интервал между автором «Ньяя-бхашьи» и его буддийским оппонентом (хотя, на наш взгляд, такая трактовка не будет безупречной), предложенная датировка текста Ватсьяны также помешать не может. В Индии, как мы уже выяснили, философские события проходили очень быстро, и интервал порядка столетия между одним философом и другим, особенно в ситуации острейшей конфронтации между индуистами и буддистами, школы которых непрерывно обменивались стрелами, вполне мог показаться Вачаспати Мишре достаточно ощутимым.

§ 2. Заслуги Ватсьяны в истории индийской философии трудно переоценить. Как первый из известных нам брахманистских философов-комментаторов, он обнаруживает архаичный стиль, выражающийся прежде всего в зависимости от грамматической традиции — в создании «сутрообразных» схолий, на которые обращали внимание Виндиш и другие исследователи его сочинения (см. выше)¹⁹. И тем не менее он делал все, что было положено делать классическому комментатору — связывать отдельные единицы комментируемого текста между собой, уточнять их значение, разъяснять амбивалентные пассажи, делить определения сутр на части и «параграфы», углублять диалог сутракарина с его оппонентами и «создавать» новых, наконец, обеспечивать классификации комментируемого текста иллюстративным материалом, в том числе и с

¹⁸ Вачаспати Мишра, 1925–1926, с. 2.

¹⁹ Этот стиль обнаруживается уже в первых аккордах вступления к его комментарию: «Источник знания предметен — ввиду того, что способность к действию [обнаруживается], когда предмет [уже] постигнут через источник знания. Без источника знания нет постижения предмета, без постижения предмета — способности к действию. Ведь познающий, познав предмет посредством источника знания, желает его или отвращается от него. Действие — это активность по отношению к тому [предмету], который вызывает желание или неприязнь. Способность — это результативность действия. Наделенный активностью — тот, кто желает тот [или иной] предмет либо отвращается [от него], достигает его или лишается его. Предмет же — это удовольствие и его причина, а также страдание и его причина». Приведенные фразы практически неотличимы от сутр, так как представляют собой либо краткие пропозиции, указывающие на обоснование положения *A* через положение *B*, либо определения начальных понятий.

целью снабдить «наглядными пособиями» для занятий с учениками реальных учителей своей школы²⁰.

Но тот «коперниканский переворот» в истории ньяи, который был им свершен, связан, как уже отмечалось, с тем, что именно у Ватсьяяны 16 падартх, которые у сутракаринина были еще только диалектическими топиками и не имели даже терминологического обозначения, претворяются в то, что можно назвать философскими категориями в самом буквальном смысле, притом своеобразного «гносеологического онтологизма». О том, как это произошло, речь шла выше, с привлечением конкретного материала «Ньяя-бхашьи» (см. гл. 1, § 4). Итогом же этого свершения можно считать тот факт, что благодаря экспликации своего категориального фундамента ньяя начала создавать в рамках *философской школы* реальную *философскую систему* и благодаря «хронологическим приоритетам» Ватсьяяны опередила в этом отношении другие брахманистские даршаны (несмотря на исторически «некатегориальное» происхождение ее категорий).

Закономерно, что этот переворот в истории ньяи немедленно реализовался и в ее *философской авторефлексии*, о которой до того не могло быть речи. Ватсьяяна открывает свой текст, предшествующий еще истолкованию сутры I.1.1, введением аксиоматических правил и дефиниций, посвященных познанию, действию и их «объектности», объединяющей значения предметной интенциональности и практической направленности. 16 категорий сами осмысляются в контексте четырех метапараметров системы — «субъект познания» (*gramātṛ*), «источник знания» (*gramāṇa*), «познаваемое» (*grameya*) и само «познание» (*gramiti*). Включение дискурса ньяи в указанные *категориальную* и *метапараметриальную* системы побуждает Ватсьяяну к осмыслению того, что означает само понятие *пуḍа*. Выясняется, что «ньяя — это исследование предметов посредством источников знания. Логический вывод, опирающийся на восприятие и предание, есть после-знание (*anvikṣā*). Оно же есть „экзаменация“ того (*anvikṣāṇa*), что [уже] познано (*ikṣita*) через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия (*ānvikṣikī*), или дисциплина знания ньяи, наука ньяи. Что же касается того логического вывода, который проти-

²⁰ Эту специально педагогическую нагрузку несут пояснения Ватсьяяны к материалу обеих глав раздела V, где на конкретных примерах демонстрируются все 24 разновидности псевдоответов и 22 причины поражения в споре, что для наैयाков как «практикующих диалектиков» было особо актуально.

воречит восприятию и преданию, то это псевдо-ньяя». Здесь через сознательную игру однокоренных слов и скрытое цитирование «Архашастры» (см. коммент. 4 к переводу сутры I.1.1) ньяя идентифицируется как философия, и ее основной составляющей объявляются рациональная верификация знания и реализация источников знания, т.е. область логики и гносеологии. Приоритет отдается второй, ибо пять членов силлогизма осмысляются в виде «симфонии» четырех источников знания: тезис — это слово авторитета, аргумент — умозаключение, пример — восприятие, применение — сравнение, а заключение — синтез всех четырех (ср. толкование к I.1.39). А это позволяет Ватсьяне, в свою очередь, дистанцировать ее от нефилософского, т.е. некатегориального, «простого познания Атмана» (*ātmavidyā*), наглядным примером которого является для него мудрость Упанишад. В соответствии с этим Ватсьяна сближает ньяю с другими философскими системами, у которых могут быть заимствованы уже разработанные философские топики, не противоречащие ее доктринам (толкование к I.1.4).

Однако Ватсьяна сделал и другое — он эксплицировал сам метод *презентации материала* ньяи, указывая (толкование к I.1.3), что эта наука реализуется в трех операциях мысли: номинации объектов (*uddeśa*), их определении (*lakṣaṇa*) и исследовании последнего (*parīkṣā*) как установления с помощью источников знания соответствия определения определяемому. Единство первых двух операций позволяет ему ввести и понятие «классификации» (*vibhāga*). Сутры I раздела классифицируются им как те, в которых 1) номинированное и классифицируемое получают впоследствии определение и 2) номинированное и дефинированное впоследствии классифицируется (в качестве примера он приводит сутры I.2.51–52)²¹. Комментирование II раздела сутр предваряется Ватсьяной таким замечанием: «Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы...» (толкование к I.2.20). Весь же комментарий резюмируется: «Так все категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и исследованы» (толкование к V.2.24). Описание всего многообразного и по содержанию, и по форме материала «Ньяя-сутр» в контексте единства предмета (16 категорий) и метода (система аналитических операций) означает, что автор

²¹ Правильнее, однако, было бы назвать то, что Ватсьяна называет классификациями, скорее таксономиями, ибо классификации предполагают эксплицитный принцип деления объектов, который в «Ньяя-сутрах», как правило, отсутствует.

«Ньяя-бхашьи» в определенном смысле рассматривает предложенную им дескрипцию текста сутракарина в качестве *метаязыка*, в котором материал сутр описывается как *язык-объект*²².

В этой связи было бы целесообразно рассмотреть на конкретных примерах, как именно автор «Ньяя-бхашьи» работает со своим исходным материалом, из которого он, как носитель интерпретирующего метаязыка (см. выше), считает возможным создавать свои новые «изделия». Здесь следует различать два основных модуса его работы с сутрами: 1) когда он существенно расширяет и теоретически модифицирует на уровне философских достижений своей эпохи уже наличные начальные «заготовки» сутракарина и 2) когда он, лишь пользуясь его тематикой, вводит философские понятия, проблемы и доктрины, которых у сутракарина нет еще и в намеке. Ограничимся лишь несколькими показательными примерами.

1.1. Типичным примером простого расширения исходной схемы сутракарина посредством введения развернутой таксономии служит толкование сутры IV.1.3, где сутракарин перечисляет три группы (*rāśi*) дефектов — влечение, неприязнь и заблуждение. Ватсьяна преобразует эти три группы в три «класса» (*pakṣa*): класс влечения — это похоть, себялюбие, томление, жажда приятельных объектов; класс неприязни — раздражительность, зависть, злоба, агрессивность и нетерпимость; класс заблуждения — ложное знание, неуверенность, гордость и небрежность.

1.2. В некоторых случаях сутракарин, обсуждая в дискуссии с очередным оппонентом какой-то вопрос, «провоцирует» своего комментатора на выдвижение проблемы в новом, теоретически значительно более «продвинутом» ракурсе. Хорошим примером служит то, как в споре с оппонентом сутракарин отстаивает действительность настоящего времени, — тот утверждает, что реальны только прошлое и будущее. Казалось бы, вполне рационального ответа сутракарина: «Если нет настоящего времени, то нет и двух других, ибо [они] опираются на него» (II.1.41), более чем достаточно для «поражения противника», но недостаточно для Ватсьяны.

²² Чтобы сразу отвести от себя упреки в модернизации индийских философских текстов, отметим, что по принципу создания метаязыка была организована фактически вся грамматическая система Панини (IV в. до н.э.), бывшая, как следует из указанной датировки, столетий на восемь древнее «Ньяя-бхашьи», и что к метаязыку обращались уже ритуаловеды поздневедийского периода (первая половина I тыс. до н.э.), вводявшие условные обозначения для описания элементов обрядов, типа «основы ткани» и «уткá» (ср. Баудхьяна-шраутасутра XXIV).

Он ставит вопрос в принципиально ином измерении: правильно ли измерять время пространством (оппонент рассуждает о трех временах в связи с теми отрезками расстояния, которые падающий плод преодолевает на пути к земле) и не лучше ли соотносить его с действием? В таком случае прошлое — это совершившееся действие, а будущее — предстоящее, которые, разумеется, невозможны без действия в его процессе, тождественном настоящему времени.

1.3. Примером введения конкретной темы у сутракарина в генерализованный классификационный контекст служит введение к III.1.1, где предваряется обсуждение соотношения Атмана и индрий. В пропозициях типа «он видит глазом» или «он познает умом» следует выяснить, к чему относится «он» — к агрегату частей, как в положении: «дерево опирается на свои корни», или к такому соотношению объектов, при котором один независим от другого, как в положениях: «он освещает с помощью светильника» или «он рубит топором»? Отношение Атмана к индриям принадлежит к отношениям второго типа.

Другой пример дает толкование сутры II.2.15, где в полемике с мимансаком, отстаивающим вечность звука, различаются вечность в первичном (букв. «истинном» — *tattva*) и вторичном (*bhākta*) смысле. Ватсьяна вопрошает и сам же отвечает на свои вопросы: «Что следует понимать под вечностью в первичном смысле? Вечность [в этом смысле] — это невозможность быть лишенной своей природы для той вещи, которая лишена возможности возникать. То, что не существует после [своего] небытия, [вечно] во вторичном смысле — как то, что теряет свою природу и, быв [прежде, больше] не существует и никогда не возникает вновь. Потому реальность, [которую можно обозначить] как „небытие горшка“, вечна как псевдовечное». Вряд ли следует приводить специальные аргументы в пользу того, что автор «Ньяя-бхашьи» предпринимает здесь не меньшее чем попытку стратификации реальности «под углом зрения вечности». Вечность в первичном смысле — вечность существования — того, что вечно по самой природе как не могущее возникнуть и сущее изначально, точнее, безначально; вечность во вторичном смысле — вечность несуществования — состояние вещи после ее разрушения. Можно предположить, что вторая вечность, или «псевдовечность», восходит к первой разновидности четырехчастной классификации небытия в «Вайшешика-сутрах» (IX.1–12), но там между видами небытия не устанавливались какие-либо иерархические отношения, и потому «патент» на

открытие стратификации уровней вечности должен быть, безусловно, выдан найяикам.

1.4. В целом ряде случаев отдельные положения сутракарина становятся материалом для реализации лишь имплицитно намеченных у него концепций.

В толковании сутры I.1.16, где выводным знаком ума-манаса называлась лишь неодновременность чувственных восприятий, Ватсьяяна утверждает, что объем действия этой ментальной способности значительно больше, поскольку включает ее участие в памяти, умозаклечениях, рецепции словесной информации, сомнениях, интуиции, сновидениях, равно как и во всех внутренних восприятиях (отличных от функций индрий), начиная с ощущений удовольствия, страдания и т.д. В результате он создает из весьма скромного исходного материала системную концепцию «внутреннего ментального органа». Отражения этой концепции обнаруживаются в толковании сутры III.1.17, а также IV.1.55 — во втором случае при обосновании положения сутракарина о том, что удовольствие как таковое при всей его ограниченности отрицать все же нельзя, автор «Ньяя-бхашьи» указывает, что оно познаваемо каждым существом посредством «внутреннего чувства» (*pratyātmavedanīya*).

Аналогичным образом, опираясь на сутру III.1.14, где указывается, что память — атрибут Атмана, Ватсьяяна создает концепцию памяти. Если бы она принадлежала индриям, то мы бы вообще не могли ее объяснить, так как конфигурации ощущений постоянно разрушаются, а память предполагает устойчивый сознательный субстрат. Помимо этого оппонент сутракарина не понимает, что есть память. Она не есть просто осознание: «Это — такая-то вещь», но факт сознания: «Я знал эту вещь», т.е. факт не только отражения, но и рефлексии, и ее объектом является не вещь как таковая, но вещь как познанная мною. Иными словами, феномен памяти объясняется как доказательство авторефлексии сознания, ибо вспоминается не только вещь, но одновременно и мое воспоминание о ней.

Учение о памяти как явлении сознания, предполагающем перманентное авторефлектирующее Я, соответствует и концепции субстанциального духовного начала. В толковании сутры I.1.10 — «влечение, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана» — Ватсьяяна обосновывает тезис, который заключается в том, что все эти бесспорные феномены сознания оказались бы необъяснимыми, если принять то замещение

перманентного духовного начала точечными «фракциями» сознания, на котором настаивают буддисты, ибо все они основываются на различных аспектах памяти, соотнесении настоящего опыта с прошедшим и планировании на его основе будущего, которое не могут обеспечить эти по определению мгновенные фрагменты сознания. Все названные жизнепроявления индивида должны быть отнесены к Атману как «непрерывному» субстрату эмоциональных состояний, волевых установок и познавательной деятельности. Более того, они находятся в логическом и онтологическом единстве. Атман как субъект познания (*jñātṛ*) является одновременно субъектом чувства, воления и действия потому, что именно он знает радость и страдание, средства достижения первого и избежания второго и именно он предпринимает в связи с этим соответствующие усилия (толкование к III.2.34). В результате Атман мыслится в значительном приближении к личностному пониманию индивида — за вычетом того существенно важного момента, что он не гипостазировывает тело (вследствие учения о сансаре, по которому связь духа с телом является чисто внешней)²³.

1.5. Наконец, иногда в «Ньяя-бхашье» генерируются и целые теории, в частности в тех случаях, когда полемические пассажи сутракарина заостряются комментатором методом *reductio ad absurdum*, в результате чего изначальный тезис ньяи преобразуется в последовательную систему аргументации.

²³ Выявлению элементов персоналистического понимания Атмана в адвайта-веданте посвятил специальную статью ее выдающийся исследователь П.Хакер. Обстоятельнейшее сопоставление характеристик Атмана у ведантистов и личностного Я у одного из виднейших философов XX в., М.Шелера, позволило Хакеру реконструировать рудименты личностной антропологии в адвайта-веданте: Атман как чистый субъект опыта, отделяемый от его психо-ментальных содержаний; возможность для Атмана полного самовыражения в каждом конкретном «акте Я» без слияния с ними; интенциональная направленность Атмана на объект; отождествление Атмана с блаженством как личностным чувством. Однако здесь же индолог раскрывает сравнительно статическое понимание Атмана в веданте, его неспособность стать этическим субъектом (помимо того, чтобы быть субъектом познания), а главное — механизм «философского подавления» элементов персонализма общей монистической доктрины веданты, которая сводит их на нет, «снямая» саму множественность духовных субъектов, т.е. реляцию *я* и *ты*. См. [Хакер, 1995, с. 153–177]. Нельзя не отметить, что «догматика» ньяи, именно за отсутствием этого радикального монизма, была в большей мере способна, пользуясь известным выражением Отцов Церкви, к отражению «остаточного света» интуиции человеческой личности в Индии, чем та доктрина, в соответствии с которой любая интерсубъективность, как и всякое другое отношение, должна быть отнесена к области Иллюзии.

Так, возражая против базового «догмата» мимансаков относительно природной связи между словом и его референтом, автор «Ньяя-бхашьи» в толковании сутры IV.1.54 задает им саркастичский вопрос: как осуществляется данная связь — путем движения референта к слову или в обратном направлении? Если первым путем, то когда кто-то произносит: «Еда», его рот должен сразу наполниться пищей, а если вторым, то, поскольку слова локализируются в органах речи, а референты — где угодно, ни одно из них не будет произнесено. Сказанное позволяет ему уточнить и то, что собой представляет конвенциональная связь между ними, которую отстаивают найяики, а также вайшешики: это некоторое предписание, «относящее» слово к его референту, без понимания которого невозможно словесное знание, и потому даже те, кто признает божественное происхождение языка, не обходятся без грамматики (толкование к IV.1.56).

Аналогичным образом замечание сутракарин в IV.2.25 о том, что допущение существования у атомов частей ведет к регрессу в бесконечность, побуждает комментатора задуматься над тем, чем же, собственно, этот регресс так плох. Оказывается, если признать, что всё имеет бесконечное множество частей, то мы не сможем понять, каким образом мы различаем размеры или вес вещей, а часть и целое будут иметь равные размеры, и потому всё «солется» (типологические параллели с апориями Зенона здесь очевидны).

2.1. Среди принципиальных нововведений автора «Ньяя-бхашьи» можно выделить в первую очередь его попытки ввести основные системные параметры ньяи в контекст параметров других даршан. Сутракарин, как мы убедились, также в некоторых случаях сопоставляет точку зрения своей школы с основными позициями других направлений (например, когда он сравнивает три позиции по вопросу о значении слова), но Ватсьяна эксплицитно вводит «запись» своей системы в «компаративистские» схемы. Так, предваряя обсуждение у сутракарин проблемы исчислимости объектов познания (введение к сутре IV.1.41), он предлагает классификацию даршан исходя из принимаемых ими онтологических основоположений: «1) всё — едино, ибо сущее не имеет различий; 2) всё — двойственно, ибо [имеется] различие между вечным и невечным; 3) всё — тройственно, [а именно] субъект познания, познание, предмет познания; 4) всё — четверично, [а именно] субъект познания, источник знания, предмет знания, результат познания. Имеются и другие [схемы]». Последняя схема и есть та

четверичная параметризация предметов ньяи, по отношению к которой, исходя из вступления Ватсьяны к его комментарию, 16 категорий находятся в отношении онтологической субординации (см. выше)²⁴. Другой пример: «Одни считают, что звук — как качество пространства — вездесущ, вечен и обладает свойством самоманифестации. Другие — что он обладает названным свойством, будучи наряду с запахом и т.п. локализованным в субстанциях и [пред]находящимся [в них] и т.п. Третьи — что звук, будучи качеством пространства, может, как и познание, возникать и исчезать. Четвертые — что он может возникать и исчезать, не обладая „субстратом“ и оставаясь следствием содвижения материальных элементов. Отсюда и сомнение — что из этого верно? [Наше] заключение [состоит в том, что] звук невечен» (введение к сутре II.2.13). Так Ватсьяна не только оспаривает положение мимансака относительно вечности звука, но и вводит расхождения двух школ в общеиндийский философский контекст (помимо этих двух школ здесь указаны также санхьяики и буддисты), сопоставляя собственную даршану со всеми остальными и обеспечивая ей, таким образом, «межконфессиональное» философское пространство.

2.2. В качестве носителя метаязыка, с помощью которого материал сутракарин описывается как язык-объект (см. выше), автор «Ньяя-бхашьи» берет на себя труд выявления и разъяснения тех несущих конструкций философии, которые сутракарин принимает как само собой разумеющиеся, не пытаясь их «выписать». Отчасти это объясняется самим жанровым различием их текстов — сутры не предназначены для того, что Л.Витгенштейн называл *деятельностью по прояснению*, — но отчасти и стадийными различиями, связанными с тем, что «ньяя Ватсьяны» — это уже, как было выяснено, не просто симфония отдельных, пусть и взаимосвязанных философских положений, но авторефлексивная философская система.

Так, хотя сутракарин характеризует те или иные позиции как истинные (альтернативные — соответственно как ложные) и даже уделяет специальное внимание стратегии достижения «истинного познания» и результатам этого достижения (начиная уже с сутры

²⁴ Интересно, что Ватсьяна этой классификацией предваряет положение сутракарин об отсутствии основания принимать какое-либо количественное ограничение объектов познания, — это свидетельствует о том, что автор «Ньяя-бхашьи» настолько увлечен собственной «компаративистикой», что уже забыл о своей непосредственной «комментаторской обязанности» обосновывать положения комментируемого текста.

I.1.1), только Ватсьяна во вступлении к своему комментарию осознает необходимость выяснить, что, собственно, есть истина (tattva) как таковая. Он вступает в диалог с самим собой:

— Но что же такое истина?

[Познание] бытия у сущего и отсутствия бытия у не-сущего. [Когда] сущее познается [как] сущее, имеет место истина — то, что соответствует вещам и лишено заблуждения. Но как же и второе, [т.е. не-сущее], познается через источник знания? Через [само] отсутствие его познания при наличии познания сущего — как в случае со светильником. Если при наличии светильника то, что может быть воспринято зрячим, не воспринимается, то оно и не существует. «Если бы оно присутствовало, то и распознавалось бы подобно тому, [сущему], а поскольку не распознается, то оно и не существует» — так посредством рассуждения [заключают, что то], что не воспринимается, будучи [в принципе] воспринимаемым, является не-сущим. Таким образом, источник знания, «освещающий» сущее, «освещает» и не-сущее.

Здесь отчетливо видно, как онтологические проблемы в «ньяе Ватсьяны» вырастают из гносеологических: вопрос о природе истины позволяет автору «Ньяя-бхашьи» ввести наряду с понятием сущего (sat) также понятие не-сущего (asat); выясняется, что и то и другое устанавливается одинаковыми средствами — одними и теми же источниками знания²⁵.

Хотя сутракарин неоднократно упрекал своих оппонентов в противоречивости их суждений, среди «псевдоаргументов» выделял «противоречивый» (viruddha) — когда аргумент несовместим с тезисом — и противоречия диспутанта самому себе вводил в «причины поражения в споре», он не выяснял, однако, того, что есть противоречие как таковое. Ватсьяна же приближается к этому в толковании сутры I.1.23, где речь идет о сомнении, вызванном

²⁵ Б.Матилал полагает на этом основании, что именно Ватсьяна официально вводит таким образом седьмую онтологическую категорию ньяи-вайшешики — не-бытие [Матилал, 1977, с. 81]. Для обоснования этого предположения следовало, конечно, абстрагироваться от того факта, что в «Вайшешика-сутрах» не-сущее не только принимается, но даже распределяется по четырем классам (IX.1–12), которые, кстати сказать, учитываются и в «Ньяя-бхашье». Поэтому значительно корректнее было бы говорить о том, что Ватсьяна впервые в истории ньяи поставил вопрос о сущем со знаком отрицания.

наличием двух взаимопротивоположных взглядов на один и тот же предмет: «[Например], согласно одному воззрению, Атман есть, согласно другому, Атмана нет; существование и несуществование не могут совмещаться [как предикаты] одного [субъекта]...». В сутре II.2.58 сутракарин уличает оппонента во вполне софистической уловке (созданной самим сутракарином), состоящей в том, что всеобщая «нефиксированность» сама становится «фиксированностью», и отмечает наличие у него противоречия (*virodha*). Автор «Ньяя-бхашьи» уточняет, что «признание и отрицание одного и того же [составляют] противоречие, ибо они неидентичны». Иными словами, противоречие возникает, когда характеристики *A* и *не-A* приписываются одной и той же вещи в одном и том же отношении. От этой прямой противоречивости он отличает ее более «мягкие» формы, отмечая в толковании сутры I.1.41, что «[наличие...] у одного носителя качеств двух взаимоотрицающих характеристик неодновременно будет временной противоположностью (*kālavikalpa*)». Таким образом, он одним из первых среди индийских философов предлагает формулировку второго логического закона — закона противоречия — и достаточно четко дифференцирует то, что в современной логике различается как контрадикторность и контрантность.

Мнение сутракарина о «флюидном» характере познавательных актов дает его комментатору повод для выяснения вопроса: что вообще означает «разрушаться»? В Индии данный вопрос всегда имел весьма важное значение ввиду значительного преобладания этерналистских концепций, таких, как учение санкхьи о неразрушимости всего сущего (и невозникновении не-сущего) или мимансы о неразрушимости (вследствие его безначальности) звука. В толковании сутры III.2.23–24 Ватсьяна допускает две логические возможности разрушения сущего: что-то может разрушиться либо 1) через разрушение той субстанции, которой оно присуще, либо 2) посредством другого качества, которое его замещает. Случай с флюидностью познавательных актов, безусловно, второй, так как их субстрат, Атман, вечен — подобно тому, как разрушаются звуки, субстрат которых — пространство — также вечен.

Наконец, если сутракарин постоянно оперирует концепциями причинности, то автору «Ньяя-бхашьи» принадлежит инициатива выяснения того, что такое сами «причина» и «следствие». В толковании сутры II.1.6 он замечает: «...сходство следствия с причиной будет присутствием и отсутствием следствия при присутствии и

отсутствии причины. То, при появлении чего [нечто] появляется и при отсутствии чего не появляется, будет причиной, другое — следствием...». Разумеется, это не развернутое теоретическое, а, скорее, «рабочее» определение, но отрицать наличие дефинирования важнейших философских «суперкатегорий» в данном случае не представляется возможным. Правда, обсуждение «причины» и «следствия» уже присутствует в «Вайшешика-сутрах» (Х.12–18 и др.), но там утверждается только, что понятие «причины» применимо в отношении к субстанциям, движению и некоторым качествам, и оно не рассматривается как таковое.

2.3. На правах носителя философского метаязыка, по отношению к которому материал сутракарина является языком-объектом, автор «Ньяя-бхашьи» вводит и новые классификационные схемы, в «Ньяя-сутрах» прецедентов не имевшие. Их можно условно распределить на «горизонтальные» и «вертикальные».

Примером первых служит дистрибуция выявленных и латентных качеств материальных элементов. Так, в толковании сутры III.1.38, где обсуждается концепция восприятия света (призванная оправдать «материальное» происхождение индрий, которое оспаривается санкхьяиками), Ватсьяяна предлагает классификацию различных модификаций огня (одной из которых и является глазной луч). «И наблюдаемы следующие характеристики огня: 1) с выявленным цветом и осязаемостью, как в случае с лучами солнца; 2) с выявленным цветом и невыявленной осязаемостью, как в случае с лучами светильника; 3) с выявленной осязаемостью и невыявленным цветом, как в случае с огнем в воде, и т.п.; 4) с невыявленными цветом и осязаемостью, как в случае с глазным лучом». Непосредственная задача этой классификационной схемы — убедить оппонента в том, что «сокровенный» характер функционирования глазного луча не является основанием для его отрицания, но не менее важна здесь сама «самоцельная» классификационная игра, соответствующая правилам древней тетралеммы (чатушкотика, популярная в индийской философии начиная еще со шраманского периода — см. гл. 2, § 1), а именно четыре модификации огня могут быть расписаны по схеме: $+A +B$; $+A -B$; $-A +B$ и $-A -B$ (где A — выявленность цвета, а B — выявленность осязаемости).

«Вертикальные» классификационные схемы менее эффективны, но с философской точки зрения более значимы. Так, выяснение сутракаринном сигнификативности слова, которое означает и индивида, и «форму», и класс, дает Ватсьяяне повод обратиться к со-

вершено незнакомой сутракарину проблеме иерархизации универсалий. В толковании сутры II.2.71 он указывает, что существуют два уровня универсалий: 1) универсалия высшего порядка (*sāmānya*) не дифференцирует вещи, но лишь объединяет их, тогда как 2) универсалия второго порядка (*jāti*) включает одни вещи и исключает другие. Высшая универсалия должна соответствовать существованию как таковому (ибо все сущее едино в качестве сущего) или тому, что может быть только родом по отношению к чему угодно, но никак не видом, вторая — различным его классам, начиная с тех высших, которые различались в «Вайшешика-сутрах» в виде «субстанциальности», «качественности», «действенности» и т.д. (I.2.4–6).

2.4. В качестве же создателя философской суперструктуры по отношению к наследию сутракарина автор «Ньяя-бхашьи» достаточно свободно расширяет то, что можно назвать проблемным фондом его предшественника. Сутракарин неоднократно обсуждает «источники знания» как первую падартху ньяи и вступает в дискуссии с разнообразными оппонентами, одни из которых пытались расширить их круг (мимансаки), другие же, напротив, дезавуировать и те, которые были признаны найяиками (мадхьямики), но он не ставит еще вопросов ни о соотношении их референций, ни об их субординации. В толковании сутры I.1.3 Ватсьяна задается вопросами: 1) пересекаются ли объектные сферы различных источников знания или они у них различны? а также 2) какой из них является приоритетным и в каком смысле? Ответ на первый вопрос дифференцированный: существование Атмана удостоверяется и словом авторитета, и умозаключением, и чем-то вроде «внутреннего восприятия» (см. выше), «фиксирующего» его контакт с умом-манасом посредством особой йогической сосредоточенности; в противоположность этому о причине грома узнают только через умозаключение, а о том, что желающий неба должен совершать обряд агнихотры, — только через «ведийское слово». Ответ на второй вопрос предполагает приоритетность восприятия, которое дает благодаря своей наглядности конечный результат познания, однако толкование сутры I.1.1 вполне можно понять таким образом: Ватсьяна отдает первенство логическому выводу, который, удовлетворяя всем нужным критериям и будучи средством верификации любого знания, объявляется «высшей ньяей». Поэтому для него и восприятие и логический вывод — оба являются приоритетными, но в различных смыслах.

2.5. Создание философской суперструктуры над наследием сутракарина позволяет Ватсьяне в своем тексте вводить и новые для ньяи доктрины.

Уже во вступлении к своему комментарию Ватсьяна подчеркивал «объектность» познавательной деятельности в двух аспектах — предметной интенциональности и прагматической ориентации. Возможно, В.Рубен был недалек от истины, увидев здесь изначальную прагматическую установку найяика (по принципу «практика — критерий истины») в контексте длительной полемики найяиков с мадхьямиками, навязывавшими своим оппонентам идею регресса в бесконечность (одно познание должно быть обосновано другим, то — третьим и т.д.), — сама практика должна положить конец этим регрессам, ибо является лучшим доказательством адекватности познания²⁶. Но не менее важно другое: постоянно акцентируя прагматическую направленность познавательной деятельности, Ватсьяна в одном пассаже (толкование к II.1.20) указывает, что тот, кто обращается к четырем «источникам знания» и благодаря этим познавательным средствам «познает [адекватно] объекты и причины [познания, может] осуществлять действия, предназначенные для [реализации] заслуги, прибыли, удовольствия и освобождения и избежания противоположного им». Перечисление указанных задач свидетельствует о том, что Ватсьяна инкорпорирует в учение ньяи доктрину четырех целей человеческого существования (*puruṣārtha*), составляющую базис всей «практической философии» в брахманистской традиции. Работы В.Хальбфаса и автора этих строк позволяют считать, что первоначальная философская утилизация этой общеиндуистской модели осуществлялась в мимансе и веданте, и первым известным нам случаем ее появления в философском тексте являются «Веданта-сутры» III.4.1²⁷. Из этого видно, что реакция Ватсьяны на «философскую новинку» в тексте, появившемся не ранее чем за два-три поколения до него, оказалась весьма быстрой, а ее трансплантация в «корпус доктрин» ньяи весьма органичной.

Если сутракарина Ишвара интересуется лишь в связи с мнением тех, кто видел в нем причину мира, и он, не отрицая его, акцентирует значение закона кармы для жизни живых существ, то Ватсьяна в толковании сутры IV.1.21 строит целую теологическую кон-

²⁶ Рубен, 1971, с. 200.

²⁷ См. [Хальбфас, 1994; Шохин, 1997b].

цепцию. Божество есть особый Атман, наделенный следующими достоинствами: отсутствием порока, заблуждения и невнимательности; наличием добродетели, знания и сосредоточенности; наличием восьми сверхспособностей (начиная с атомарности); наличием добродетельных намерений; осуществлением контроля над кармой каждого существа и над стихиями мира; удовлетворенностью результатами своей деятельности в мире; родительским отношением ко всем живым существам. Хотя многие из этих черт Ишвары заимствованы автором «Ньяя-бхашьи» также из другой даршаны — на сей раз из йоги, для «теизма» его времени это вдохновенное описание характеристик Божества было значительным новаторством. Из трактатов «Йога-сутр» Ватсьяна заимствует преимущественное определение Ишвары лишь как особого Атмана («первого среди равных»), не затронутого аффектами и прочими «артефактами» действия закона кармы, а также как Учителя стремящихся к совершенству (I.24–25). Однако в йоге Ишвара — преимущественно лишь объект особой медитации, но никак не активное начало этого мира, участвующее, хотя и с весьма ограниченными правами, в его судьбах, определенным образом «направляющее» материальные элементы и кармические последствия действий живых существ в начале каждого нового цикла мироздания, наделенное чертами персонификации и даже состраданием к живым существам²⁸.

²⁸ Ограниченность теистической модели мира в Индии, которая даже в самых своих высоких образцах (один из них мы, безусловно, имеем в рассматриваемом случае) не приближается к христианскому креационизму, означающему абсолютную полноту автономии Бога в этом мире и грандиозное онтологическое различие между Нетварной природой и всем тварным миром, который был создан Творцом из ничего, а не из онтологически независимой мировой материи, обеспечивающей безначальные и бесконечные циклы мирозданий. Трансцендентность Ишвары поэтому весьма условна, поскольку он является лишь особым экземпляром класса Атмана, т.е. духовных начал, будучи здесь только «первым среди равных» (см. выше), а не создателем самого духа и лишь «диспетчером» последствий закона кармы, который действует безначально, непреложно и независимо от него. Наиболее системно «теистические» доктрины ньяи (их следует писать в кавычках, поскольку, как было только что отмечено, здесь отсутствует креационизм) следует видеть в тех восьми доказательствах существования Ишвары, которые разрабатываются в «Ньяякусуманджали» Удаяны (X в.): 1) мироздание, имеющее природу следствия, предполагает мироздателя, подобно тому как горшок — горшечника; 2) мир состоит из атомов, но они, будучи пассивными, требуют перводвигателя, которым и должно быть Божество; 3) мироздание поддерживается сознательным усилием, поскольку не «падает», подобно тому как палка в воздухе поддерживается

С «Ньяя-бхашьи» начинается непрерывная линия комментаторской литературы ньяи. Среди ранних комментаторов Ватсьяны индийская традиция знает Бхававивикту и Вишварупу, которые, судя по сведениям буддиста-виджнянавадина Шантаракшиты (VIII в.) и джайна Вадирадхи (XI в.), должны были предшествовать Уддйотакаре. Их комментарии не сохранились, но от Вишварупы, которому приписывается текст «Ньяябхашья-тика», остались фрагменты, демонстрирующие примеры умозаключений от причины к следствию и от следствия к причине. Наличие именно этих фрагментов позволяет допустить, что логические разделы комментария Ватсьяны требовали особых уточнений и прояснений²⁹. Он, как и Адхьяянапада, цитируется найяиком Бхасарваджней (X в.) в связи с определением восприятия как контакта индрии с объектом. Шантаракшита прекрасно знает также Авиддхакарну и Шанкарасвамина³⁰. Но реальное «многоярусное» здание комментаторской традиции устанавливается лишь Уддйотакарой, с которым мы вступаем в эпоху «высокой схоластики».

птицей; 4) должен был быть Первоучитель слов, но таковым не может быть человек; 5) знание, содержащееся в Ведах, безусловно, ибо неоспоримо, подобно непосредственному восприятию; 6) Веда должны иметь Автора, как имеют авторы медицинские и прочие трактаты; 7) Веда — произведения Сознательного Существа, ибо сопоставимы с «Махабхаратой» и другими сочинениями; 8) Сознательное Существо должно координировать сочетания атомов в начале каждого космического цикла, без чего невозможно создание вещей. Эти аргументы обращены против санкхьяиков, но в модифицированном виде применимы и против мимансаков.

²⁹ Б.Матилал, один из лучших знатоков индийской логики, отмечает, что «Ватсьяна не вполне владеет ситуацией в истолковании логических частей „Ньяя-сутр“. Несомненно, что он фиксирует логические дискуссии своего времени, но его экспозиция логических теорий не отличается оригинальностью и новизной, страдая также неясностью и двусмысленностью. Например, в комментарии к сутре I.1.35 он неправильно представляет контрапозитивную версию умозаключения» [Матилал, 1977, с. 81]. К этому можно добавить, что в толковании сутры V.1.2, где речь идет о «псевдоответах, основанных на сходстве и несходстве», он также вносит немалую путаницу в связи с различием силлогизмов, выражающих эти типы «псевдоответов» (см. перевод).

³⁰ Положения Бхававивикты и Шанкарасвамина излагаются и опровергаются у Шантаракшиты в разделе «Таттвасанграхи», посвященном восприятию (ст. 1306–1313, 1339–1342 и 1352–1357), а также в разделах, посвященных умозаключению и «другим источникам знания» (Шанкарасвамин исследовал слово авторитета — ст. 1437–1438, 1488–1498), положения Авиддхакарны, который специально исследовал сравнение, — в разделах, посвященных умозаключению (ст. 1440) и другим источникам знания (ст. 1567–1585) [Шантаракшита, 1968, с. 478–480, 486–487, 490–491, 514, 516, 530–533, 553–557].

НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Пытаясь суммировать основные вехи истории ньяи, можно уверенно констатировать, что ее исторические истоки относятся хотя и не к ведийскому риши Готаме, с которым традиционно связывается ее мифологический «основатель», но все же не позже, чем к поздневедийскому периоду (около середины I тыс. до н.э.). Речь идет об эпохе формирования ведийских, жреческих школ, зарождения первых дисциплин знания в ранней брахманистской культуре.

1. Протоньяя, как совокупность тенденций, учительских традиций, дискурсивных методов, включает широкий спектр практического преподавания контроверсивной диалектики и отчасти систематизирующей аналитики преимущественно для брахманской элиты. С точки зрения «конфессиональной» протонайяки на стадии преподавания иератического диспута *ваковакьи* были традиционными брахманистами, и потому индуистские предания о мнимом основателе ньяи как представителе древнейшего ведийского клана опосредованно отражают историческую реальность. На стадии же преподавания логической аргументации *локаяты* (середина I тыс. до н.э.) предшественники найяиков оказываются с «конфессиональной» точки зрения амбивалентными: они готовят профессиональных диспутантов, способных к доказательству и опровержению любого тезиса и контртезиса, и в то же время, без сомнения, способствуют диалектической выучке материалистов, фаталистов, скептиков, а также представителей двух больших «диссидентских» групп — раннего джайнизма и буддизма. На стадии постшраманской истории (вторая половина I тыс. до н.э.) брахманистский традиционализм предпринимает успешную попытку возвращения «своих» диалектиков в лоно «отеческих преданий» и применения их логического инструментария в среде теоретиков дхармы, и, таким образом, «знатоки ньяи» оказываются практически малоотличимыми от экзегетов ведийских обрядов и текстов мимансаков, составляя вместе с ними как бы два потока теоретизирования в раннем «ортодоксальном» индуизме. Логика истории индийской мысли возлагает на их плечи задание нейтрализации «диссидентствующих» течений, которые заимствовали немало из дискурсивного

арсенала самих брахманистов. С точки зрения идентификации этих диалектиков и аналитиков в истории ньяи существенно важным является то, что они уже работали с такими понятиями и реальностями, как «источники знания», «члены силлогизма», «эристический диспут», «дискурс», «причины поражения в споре», вошедшими позднее в список 16 падартх, но сама система этих топиков, образующая специальную предметность ньяи, еще не была ни сформулирована, ни даже сформирована. Более того, характер деятельности протонайяиков позволяет видеть в них лишь носителей и наставников *дискурсивных методов*, но еще не дисциплины «организованного» теоретического знания.

2. Формирование ньяи в качестве этой дисциплины, качественная трансформация опыта «практиков» диспута и дискурса в *теорию аргументации* осуществляются на стадии эволюции ранней ньяи (I–III вв. н. э.) в общем движении конкурирующих друг с другом традиций теоретизации дискуссии, в котором приняли участие брахманисты и «диссиденты», философы и представители других специализаций. Именно на этой стадии происходит оформление списков падартх ньяи, из которых канонизируется перечень, включающий 16 нормативных тематических единиц-падартх, элементы которого заимствуют теоретики медицины, а также риторики и ряда других дисциплин. Теория дискуссии одновременно складывается в буддийских школах, прежде всего в полемических трактатах мадхьямики (основным из которых было сочинение «Упаяхридая»), и эта буддийская теория аргументации находится с найяиковской в сложных отношениях взаимобмена. Обе школы заимствуют друг у друга отдельные «пункты контroversии», подвергая их критическому переосмыслению: наиболее наглядным примером является перекодировка вполне «работающих» в школе Нагарджуны полемических приемов-прасанг в «псевдоответы»-джати, являющиеся, по ньяе, основными причинами поражения в споре. В целом, однако, можно согласиться с теми исследователями, которые видят в 16 падартхах ньяи и их подвидах наиболее отшлифованную систему теории дискуссии кушанского периода. Некоторые элементы списка диалектических топиков «Чарака-самхиты» позволяют предположить, что наряду с каноническим списком этих топиков в ньяе функционировали также неканонические (включавшие, вероятнее всего, дополнительные члены силлогизма), весьма скоро «преодоленные» — возможно, в ситуации конфронтации ранних найяиков и их буддийских оппонентов. Как не-

канонические, так и канонические индексы диалектических топиков материализовались в текстах-перечнях (находящих жанровые параллели в других традициях мысли, прежде всего в санххье и буддизме), сопровождавшихся схолиями. Как общедискурсивная теоретическая дисциплина знания, нья постепенно обособляется в своих экзегетических «применениях» от мимансы, продолжая еще ассоциироваться со шраманской локаяттой — искусством логической контрверсии, хотя ее общефилософские «выходы», охватывающие достаточно широкий круг проблем не только гносеологии и лингвофилософии, но также онтологии и натурфилософии, ближайшим образом связывают ее с вайшешикой. Определить формы этого симбиоза — существовал ли он в виде совместного преподавания различных предметов общего куррикулума в одних и тех же школах или в виде отдельных школ ньяя-вайшешики — не представляется возможным. Близость их, однако, была столь нерасторжимой, что «внешние» оппоненты-буддисты их практически не различали.

3. Претензия найяиков на свою долю в общем наследии ньяи и вайшешики реализовалась в создании «Ньяя-сутр», кодификация которых означала обособление ньяи в *отдельную философскую школу* — процесс, аналогичный обособлению веданты от пурв-мимансы и йоги от санххьи, который, однако, никоим образом не означал, как и в приведенных случаях, «мировоззренческого разрыва». Анализируя всю аргументацию предшествующей индологии и текстовые свидетельства самих сутр ньяи, их можно датировать рамками III–IV вв., считая отправной точкой в хронологии ньяи полемику найяиков с буддийскими школами мадхьямики и виджнянавады и учитывая также деятельность ранней ньяи, которая, как правило, в хронологических выкладках ньяеведов недооценивается. Поэтому, безусловно отдавая должное результатам работы по исторической стратификации текста «Ньяя-сутр» (изыскания Шастри, Туччи, Рубена, Оберхаммера и их последователей), нельзя признать, что картина постепенного создания текста через «приращения» дополнительных разделов к первоначальному ядру, происходившие будто бы в течение нескольких столетий, реалистична. Правомерно говорить об обычном, «единовременном» создании всего корпуса настоящих сутр путем включения в него многообразных материалов ранней ньяи, что никак, однако, не противоречит признанию «открытого» характера этого корпуса, пополнявшегося и редактировавшегося в соответствии с полемиче-

скими потребностями найяиков и динамикой общефилософской ситуации в Индии в целом. С точки зрения «синтаксической» сутры ньяи можно четко разделить на аналитические (разделы I и V) и диалектические (разделы II–IV), первые из которых представляют собой цепочки таксономий и дефиниций, вторые — полемический диалог, в котором представлены две основные формы подачи материала, в зависимости от того, является ли инициатором дискуссии оппонент или пропонент (с различными конфигурациями полемизирующих «партий»).

Основными содержательными результатами деятельности сутракарина ньяи, которому удалось «нейтрализовать» и некоторые маргинальные тенденции ее раннего периода, следует признать достаточно последовательную систематизацию канонического наследия ранней ньяи. Речь идет о систематизации 16 диалектических топиков и классификации их подвидов, в которых и реализовалась теория аргументации. В общем корпусе сутр они обрамляют весьма широкий (на фоне других индийских философских направлений) свод проблем теории познания, лингвофилософии, общей онтологии и онтологии индивида, натурфилософии и сотериологии. Сутракарину удастся представить в своем тексте тематически весьма разносторонний общеиндийский философский дискуссионный клуб с участием материалистов, санкхьяиков, мимансаков, ведантистов, «теистов», «оказионалистов» и представителей основных буддийских направлений, в котором точка зрения найяиков подается как «окончательное решение» рассматриваемых проблем. Оценивая результаты этих философских прений, можно сказать, что в некоторых случаях «окончательное решение» не оказывается с логической точки зрения убедительным, но в большинстве случаев сутракарин мог быть вполне удовлетворен своей «диалектической работой» (обнаруживающей особое изящество в хорошо отработанной полемике с мадхьямикой) и последовательностью в отстаивании принципов философского реализма — прежде всего в связи с учением о субстанциальном духовном начале, с решением проблемы причинности, соотношения частей и целого, индивидуальных и универсалий, классификации и обоснования достоверности источников познания.

4. Истолкования «Ньяя-сутр» должны были последовать непосредственно за созданием этого текста, но только в первом из дошедших до нас полных комментариев, в «Ньяя-бхашье» Ватсьяяны, наиболее приемлемая датировка которой — IV–V вв. н.э., осу-

створяется становление ньяи как философской системы. Интерпретация 16 падаптах в качестве базовых философских категорий, которые субординируются по отношению к четырем системным параметрам (субъект, предметы, источники и результат познания), «выписывание» аналитического метода их экспозиции в виде последовательной номинации философских топиков, их дефинирования и исследования определений средствами рациональной критики позволили создать дескриптивный метаязык, с помощью которого наследие ньяи было описано в качестве языка-объекта, и одновременно философскую метаструктуру, надстроенную над материалом всей предшествующей традиции, кодифицированной в сутрах. В результате в «Ньяя-бхашье» осуществляется трансформация ньяи в авторефлективную философскую школу, осознающую свое место среди других участников общеиндийского «философского симпозиума», свою отличную от них базовую категориальную систему (рассматриваемую в контексте системы «общепараметриальной» — см. гл. 5, § 2), свою специфическую «дисциплинарную» квалификацию наряду с общефилософскими топиками, свою идентификацию в виде «философии» как отдельной дисциплины знания, а также свой аналитический метод экспозиции материала, ставший впоследствии нормативным и для других систем, прежде всего для вайшешики.

«Ньяя-бхашья», обнаруживающая признаки раннего экзегетического стиля (следующего парадигмам текстов других дисциплин, прежде всего грамматической традиции), демонстрирует помимо стандартных истолковательных функций два основных способа работы с комментируемым материалом: новую интерпретацию уже намеченных в нем философских предметностей и создание принципиально новых, лишь отчасти «провоцируемых» этим материалом. К *новациям* относятся принципиальное расширение прежних классификационных схем (как, например, подробная систематизация аффектов), преобразование прежних проблем в новые (как, например, проблемы существования настоящего времени в проблему соотношения времени с пространством и действием), введение конкретных философских вопросов в более генерализованный контекст (на примере соотношения Атмана и других начал психофизического агрегата индивида), претворение «рабочих определений» в развернутые концепции (концепции внутреннего чувства, памяти или субстанциального духовного начала индивида), построение средствами полемического диалога с оппонентами

ньяи целых теоретических конструкций (таких, как конвенциональная теория языка). К *нововведениям* можно отнести «компаративистское» сопоставление параметриальных и категориальных первопринципов ньяи с кардинальными схемами других даршан, вербализацию и определение тех каркасных понятий, которые принимались сутракарином «по умолчанию» — без попытки их исследования (понятия «противоречия», «деструкции», «причины» и т.д.), расширение проблемного фонда сутракарина (например, введение принципиально новых проблем теории познания), построение новых «горизонтальных» (выявленные и латентные качества материальных элементов) и «вертикальных» (соотношение высшей и «обычных» универсалий) схем понятийных конфигураций, включение в ньяю новых доктрин — например о целях человеческого существования или «теистического» учения об Ишваре. Хотя самые ранние комментарии к «Ньяя-бхашье» до нас не дошли, она стала первым ярусом многоэтажной конструкции комментариев в схоластической ньяе, для философского метаязыка которой языком-объектом стала уже система положений Ватсьяяны.

**НЬЯЯ-СУТРЫ
НЬЯЯ-БХАШЬЯ**

РАЗДЕЛ I

ЧАСТЬ I

Вступление

Источник знания предметен — ввиду того, что способность к действию [обнаруживается], когда предмет [уже] постигнут через источник знания. Без источника знания нет постижения предмета, без постижения предмета — способности к действию. Ведь познающий, познав предмет посредством источника знания, желает его или отвращается от него. Действие — это активность по отношению к тому [предмету], который вызывает желание или неприязнь. Способность — это результативность действия. Наделенный активностью — тот, кто желает тот [или иной] предмет либо отвращается [от него], достигает его или лишается его. Предмет же — это удовольствие и его причина, а также страдание и его причина¹. И эти предметы источников знания неисчислимы — ввиду неисчислимости многообразия живых существ.

Если источник знания предметен, то познающий, познаваемое и познание также будут предметными. Почему? Потому что при отсутствии хотя бы одного из этих [факторов] познание предмета не состоится. При этом познающий — тот, чье действие определяется желанием или неприязнью, источник знания — то, посредством чего предмет «измеряется»², познаваемое — то, что «измеряется», познание же — [правильное] распознавание предмета. Этими четырьмя [факторами] исчерпывается истина о предмете.

— Но что же такое истина?

[Познание] бытия у сущего и отсутствия бытия у не-сущего. [Когда] сущее познается [как] сущее, имеет место истина — то, что соответствует вещам и лишено заблуждения. Но как же и второе, [т.е. не-сущее], познается через источник знания? Через [само] отсутствие его познания при наличии познания сущего — как в случае со светильником. Если при наличии светильника то, что может быть воспринято зрячим, не воспринимается, то оно и не существует. «Если бы оно присутствовало, то и распознавалось бы подобно тому [сущему], а поскольку не распознается, то оно и не суще-

ствует» — так посредством рассуждения [закljučают, что то], что не воспринимается, будучи [в принципе] воспринимаемым, является не-сущим. Таким образом, источник знания, «освещающий» сущее, «освещает» и не-сущее³. А сущее будет описано как распределяемое по шестнадцати [категориям].

[Об] этих же разновидностях сущего [сказано]:

Вследствие истинного познания источников знания, предметов знания, сомнения, мотива, примера, доктрин, членов силлогизма, рефлексии, удостоверенности, диспута, софистики, эристики, псевдоаргументов, словесных ухищрений, псевдоответов и причин поражения в споре — достижение высшего блага (1)

Pramāṇaprameyasamśayaprayojanadr̥ṣṭāntasiddhāntāvayavataṛkanirṇayaavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsaḥacchalaajātinigrahasthānānām tattvajñānānīḥśreyasādhigamaḥ

Как перечень это — распределение в соответствии с порядком слов, по синтаксису же — сложное слово [типа] двандвы¹. Истина в связи с источниками знания и прочим [стоит] в родительном падеже: истина познается, а высшее благо достигается. Таков [здесь смысл] родительного падежа². Таково налично сущее³, безошибочное познание которого является целью преподавания [этой науки ньяи], и таков полный перечень ее предметного содержания.

Поистине, достижение высшего блага — результат познания таких предметов знания, как Атман и прочие. Это будет [специально] обсуждаться в следующей сутре. Четыре «основания цели» суть то, от чего следует избавляться, его причина, конечное избавление и средство избавления⁴. Правильное познание их [ведет] к достижению высшего блага.

— Но если сомнение и прочие [категории могут быть] включены в источники знания и предметы знания и не выходят за их пределы, то не будет ли «поименное» перечисление их излишним?

— Это верно, но для блага живых существ преподаются четыре отдельные науки. Из них четвертая — философия, наука ньяи⁵. Ее собственную предметную область [как раз и составляют] категориальные топики, начиная с сомнения. Без их же [специальной] номинации она была бы лишь познанием Атмана, как в случае с Упанишадами⁶. Потому она и специфицируется посредством этих категорий.

— Но ньяя не занимается ни тем, что непознаваемо, ни тем, что [уже] познано. Чем же тогда?

— Предметами, вызывающими сомнение. Как [будет] сказано: «Удостоверенность — это определение [правильного решения] проблемы при сомнении через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций» (I.1.41)⁷. Рассмотрение же и есть сомнение, тезис и анти-тезис — применение [науки] ньяи, а определение предмета или удостоверение — познание истины. И это сомнение есть лишь общее рассмотрение вещи [типа]: «Что это такое?», лишенное определенности. Хотя оно и [может быть] включено в [категорию] предметов знания, [оно] обособляется [ввиду вышесказанного]⁸.

Далее, мотив — это то, чем субъект активизируется, а именно объекты, ради получения либо избежания которых предпринимают действие. Им «сопровождаются» все живые существа, все действия, все науки, и ньяя также на него опирается.

— Но что же такое сама ньяя?

— Ньяя — это исследование предметов посредством источников знания. Логический вывод, опирающийся на восприятие и предание, есть после-знание. Оно же есть «экзаменация» того, что [уже] познано через восприятие и предание, а то, что реализуется посредством нее, есть философия, или дисциплина знания ньяи, наука ньяи⁹. Что же касается того логического вывода, который противоречит восприятию и преданию, то это псевдоньяя¹⁰.

Здесь применимы [также] диспут и софистика. Но эристика [заслуживает специального] исследования¹¹.

Тот, кто действует, [руководствуясь] ею, — эрист. Если его спросят о его мотивах и он согласится, что придерживается каких-то тезисов и доктрин, то он уже не эрист, а если не согласится, то он и не профан, и не эксперт, [и неизвестно кто]. Если мотивом будет [само] обоснование опровержения чужих тезисов, тогда будет то же самое. Ведь если [эрист] согласится, что [принимает наличие] учащего, познающего, средства познания и того, что познается, то [он снова] перестает быть эристом, а если не согласится, то обесмысливается [само же] его утверждение, будто его мотивом является опровержение чужих тезисов¹². [Наконец], эристику составляют высказывания, не содержащие [каких-либо] положительных утверждений. Если [эрист] согласится, что они значимы, то это будет уже положительным утверждением, [а не эристикой]. Если же не согласится с этим, то они будут лишь [бессмысленной] болтовней и сама природа эристики «устранится»¹³.

Далее, пример — объект восприятия, в [понимании] которого не расходятся профан и эксперт, — относится к предметам знания.

«Обособляется» он потому, что на него опираются и умозаключение, и предание: если он есть, то есть и они, если его нет, то нет и их. Является он и «опорой» функционирования ньяи [в целом]. Опровержение оппонента формулируется через [обоснование того, что он] противоречит примеру, а подтверждение собственной позиции — через [обоснование того, что она] соответствует примеру. Если «нигилист» принимает пример, то он должен отказаться от своего «нигилизма», если не принимает, то каким же способом он посрамит оппонента?!¹⁴ Упомянув пример [уже здесь], в начале, [сутракарин] сможет сказать впоследствии: «Иллюстративный пример — это наглядный пример, являющийся, через сходство с обосновываемым, носителем его характеристики» (I.1.36) и «Или черз противоположность — противоположного» (I.1.37).

Доктрина — это предметы [учения], на которые дается согласие: «Это так!», и они также [могут быть включены] в предметы знания. «Обособляются» они потому, что и диспут, и софистика, и эристика осуществляются при различии доктрин [двух оппонентов], не иначе.

Поскольку утверждение обосновываемого предмета исчерпывается [некоторым] множеством слов, пять его членов, начиная с тезиса, называются «членами» по отношению к этому множеству¹⁵. Они неразрывно связаны с источниками знания: тезис — это предание, аргумент — умозаключение, иллюстративный пример — наблюдение, применение — сравнение, заключение — демонстрация способности всех их к выражению общего утверждения. Это и есть ньяя в превосходной степени¹⁶. Диспут, софистика и эристика реализуются посредством их, не иным образом. Установление истины также опирается на них. И эти члены силлогизма, разновидности слова [также могут быть] включены в предметы знания, но по указанным причинам [также] «обособляются».

Рефлексия не включается в [перечисленные] источники знания и не составляет отдельный источник знания, но, как подспорье для них, содействует [достижению] истинного знания. Пример ее: «Это рождение произведено конечной причиной, бесконечной или ничем [вообще]?» Так начинается размышление о непознанном предмете посредством приведения [определенной] аргументации: «Если [рождение] произведено конечной причиной, то при разрушении [данной] причины будет обосновано и разрушение рождения. Если бесконечной, то ввиду неразрушимости последней рождение [также] будет неразрушимым. Если же ничем, то, ничем не

произведенное, [оно] не прекратит [своего] существования в будущем, т.е. не будет причины его устранения, а следовательно, и разрушения». Эта проблема [решается] таким образом, что рождение обуславливается действием, — так «задействованные» источники знания поддерживаются рефлексией. Она способствует [достижению] истинного знания посредством «распределения» проблем истинного знания. Потому рефлексия, природа которой [была сейчас] определена, содействует, наряду с источниками знания, обоснованию [своей позиции] в диспуте и опровержению [чужой], а потому и «обособляется», хотя [также может быть] включена в предметы знания.

Удостоверенность, или истинное знание, есть результат [применения] источников знания. Ею завершается диспут, и ради ее защиты [установлены] софистика и эристика. Рефлексия и удостоверенность направляют практическую жизнь [людей].

Диспут — это совокупность высказываний участников [дискуссии, предпринимаящих] обоснование противоположных положений; [он] завершается удостоверенностью в одном из них. [Диспут] указывается отдельно ввиду необходимости специального знания о [нем]. Участие [в нем] при наличии специального знания [о нем] ведет к [достижению] истинного знания.

Об отличных от него софистике и эристике [будет сказано] как о предназначенных для защиты истинного решения [проблем дискуссии]¹⁷.

Псевдоаргументы «обособляются» от причин поражения в споре, поскольку относятся к [области] диспута, последние же — к [области] софистики и эристики.

Словесные ухищрения, псевдоответы и причины поражения в споре упоминаются отдельно из-за [необходимости] специального знания [о них]. Когда они специально изучены, их избегают в своей речи и [без труда] обнаруживают в чужой: [тогда] легко возражать на псевдоответы оппонента и [вместе с тем] применять их самому.

Такова философия, отличительными признаками которой являются категории, начиная с источников знания. [Как сказано:]

Светильник всех наук, средство [осуществления] всех действий,

Опора всех установлений — таковой [она] объявляется в перечне наук¹⁸.

Это истинное знание, предназначенное для достижения высшего блага, [само] должно быть адекватно познано. Здесь, в учении о высшем Атмане, истинное знание — это истинное знание в познании Атмана и других [начал], а достижение высшего блага — обретение освобождения¹⁹ (1).

— Так что, [обретение] высшего блага следует непосредственно за истинным знанием?

— Нет.

— Как же тогда?

— Благодаря истинному знанию

По устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, дефектов и ложного знания после непосредственного устранения последнего [«звена»] — освобождение (2)

Duḥkhañmapravṛttidoṣamithyāññānāmuttarottarāpāye
tadanantarāpāyādapavargaḥ

При этом **ложное знание** многообразно во [всей сфере] предметов знания, начиная с Атмана и завершая освобождением. Так, об Атмане [ложно утверждается], будто его нет, а о том, что не есть Атман, — будто это Атман; о том, что является страданием, — будто это счастье, а о том, что неечно, — будто оно вечно¹; о том, что есть отсутствие защиты, — будто это [и есть] защита, а о том, что [внушает] страх, — будто это [надежное] прибежище; о том, что отвратительно, — будто это желанное, а о том, от чего следует избавиться, — будто от него избавляться не следует. Относительно деятельности [утверждается], будто нет ни действия, ни результатов действия. Относительно дефектов — будто ими не обуславливается сансара². Относительно перевоплощения — будто нет живого существа, души или Атмана, которые претерпевали бы смерть и существовали после смерти³; будто рождение беспричинно, как и прекращение рождения; будто реинкарнация имеет начало, но не имеет конца, будто она, будучи и обусловленной, не имеет [своей] причиной действия или будто вследствие разрушений и восстановлений «серий» тела, индрий, интеллекта и ощущений перевоплощение не связано с Атманом⁴. Относительно освобождения — будто страшно это прекращение всех дел, и будто при освобождении, [означающем] расставание со всем, уничтожается множество приятного, и как, следовательно, разумный пожелает такого освобождения, которое разрушает все счастье и [равнозначно] прекращению сознания?!⁵

Это ложное знание обуславливает вожделение приятного и отвращение к неприятному. От вожделения же и отвращения происходят **дефекты** — злоба, зависть, обман, алчность и т.д.

Тело тех, кто движим пороками, является инструментом убийства, воровства, запрещенного совокупления; речь — лжи, грубости, доносительства, [они произносят] бессвязное; [в их] мысли — зложелательство, желание чужой собственности, нечестивость. Такова отрицательная **активность**, [ведущая к накоплению] недхармы. А вот благая: когда тело является инструментом благотворительности, защиты, помощи; речь [служит] истине, благу, приятности, рецитации Вед; мысль — милосердию, воздержанию и вере. Эта [активность ведет к накоплению] дхармы.

В данном случае словом **активность** обозначаются дхарма и не-дхарма, осуществляемые посредством активности, подобно тому как о дыханиях, осуществляемых посредством пищи, сказано: «Пища поистине есть дыхание живых существ»⁶.

Именно активность является причиной низких и благородных рождений. **Рождение** же — это появление особого агрегата тела, индрий и интеллекта.

Когда оно есть, имеет место и **страдание**. Оно, в свою очередь, ощущается как неприятное — как связанность, боль, мучение.

Все эти факторы, начиная с ложного знания и кончая страданием, непрерывно функционируя, [обуславливают] сансару.

Когда же с [появлением] истинного знания устраняется ложное, то с устранением ложного знания устраняются также и дефекты, с устранением дефектов — также и активность, с устранением активности — также и рождение, с устранением рождения — также и страдание, с устранением же страдания [достигается] конечное освобождение, [которое есть] высшее благо. Истинное знание следует понимать как [прямую] противоположность знанию ложному. Так, об Атмане [в соответствии с истиной мыслится] как о существующем, а о том, что не есть Атман, — как о том, что [действительно] не есть Атман. Равным образом страдание, невечное, отсутствие защиты, а также то, что вызывает страх, отвращение и желание избавления, также познаются соответствующим образом. Об активности [правильно мыслят], что есть действие и результат действия, о пороках — что ими обуславливается сансара, о будущей жизни — что есть живое существо, душа, [некоторая перманентная] сущность или Атман, который существует после смерти; что имеется и причина рождений и их прекращение; что реинкарнация безначальна, но [может быть] завершена освобождением; что она, будучи следствием, обуславливается активностью и, будучи связана с Атманом, функционирует через разрушение и соеди-

нение «серии» тела, индрий, интеллекта и ощущения. Об освобождении [же мыслят], что мирно это освобождение — разъединение со всем и прекращение всего, — разрушающее многое мучение, страх и порок, и как, следовательно, имеющий разум не пожелает того освобождения, которое устраняет все страдание и непричастно [само] сознанию страдания?!

Как сказано:

Пищу, в которой мед смешан с ядом, не следует принимать —
Равно как и счастье, смешанное со страданием⁷ (2).

[Источники знания]

В этой науке осуществляются три «процедуры»: номинация, определение и исследование¹. При этом номинация — лишь обозначение [соответствующих] объектов посредством их именования. Определение же — это характеристика, дифференцирующая предметы номинации. Исследование — установление посредством источников знания, соответствует ли определение определяемому. Иногда названное и классифицированное получает [впоследствии] определение, как, например, в случае с источниками и предметами знания. [Иногда же] названное и определенное [уже потом] классифицируется, как, например, ухищрения: «Словесные ухищрения — это [попытки] опровержения положений [оппонента] посредством переиначивания смысла [его слов]. Они трех видов...» (I.2.10–11)².

И вот [демонстрируется] классификация номинированных [объектов]:

Источники знания — это восприятие, умозаключение, сравнение и слово (3)

Pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni

Восприятие — это функционирование соответствующих органов чувств по отношению к соответствующим объектам. Функционирование же — это контакт или знание. Когда [имеет место] контакт, тогда и знание становится следствием «измерения», а когда знание, тогда и [его] результат проявляется в виде осознания того, что [то или иное] следует избегать, принимать или относиться [к нему] равнодушно.

Умозаключение — это следующее [за восприятием] «измерение» предмета как носителя знака посредством «измеренного» знака.

Сравнение — это познание через сходство, [например] какова корова, такова и лесная корова. Сходство же — наличие у [двух предметов] общей характеристики.

Слово — то, посредством чего передается, т.е. обозначается, познается смысл.

То, что источники знания суть средства познания [вещей], осмысляется через этимологическое изыскание [самого их] именованья. «Измеряется этим» — так слово **источник знания** производится от значения инструментария. Так же объясняются и частные названия [отдельных источников знания]¹.

— Так [эти] источники знания совпадают в связи с [соответствующими] предметами знания или предметы знания распределяются [в связи с ними]?

— И то и другое. То, что есть Атман, познается и из наставления авторитета, и из логического вывода: «Желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана» (I.1.10). Но Атман воспринимается и непосредственно через особый контакт Атмана и ума-манаса в результате йогической сосредоточенности практикующего йогина². Огонь [также] удостоверяется свидетельством авторитета: «Здесь огонь», о нем приближающийся [к нему] делает умозаключение через наблюдение дыма, и [он] же воспринимается [непосредственно] тем, кто [к нему уже] приблизился. Пример распределенности: «Желающий неба пусть совершает агнихотру»³, ибо для обычного человека небо не доступно ни через выводной знак, ни через восприятие, [но только через ведийское слово]. Когда же слышат звук грома, делают заключение о его причине: здесь не [применимы] ни восприятие, ни предание. А [собственные] руки воспринимаются непосредственно: [здесь] нет [нужды] в умозаключении или предании.

Восприятие — конечный результат познания, ибо познающий, желая узнать предмет через свидетельство авторитета и умозаключение, затем желает познать его и непосредственно; когда же предмет воспринят, желание его познания исчерпывается, о чем [и свидетельствовал] приведенный выше пример с огнем. Совпадение — схождение источников знания при познании предмета познающим, распределение — отсутствие [этого] схождения (3).

Теперь определение классифицированных [элементов]:

Восприятие — это знание, обуславливаемое контактом индрии с объектом, невербальное, устойчивое и определенное (4)

Indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam
avyatirekamavyabhicāri vyavasāyātmaṇṇam pratyakṣam

[Итак], **восприятие** — это то знание, которое обуславливается контактом индрии с объектом.

— Но нельзя ли сказать, что [вначале] Атман контактирует с умом-манасом, [затем] ум — с индрийей, [а потом уже] индрия — с объектом?¹

— [В сутре] не дается такого определения причин восприятия, которое было бы исчерпывающим, но выделяется специфическая [его] причина. То, что формулируется специфическая причина перцептивного знания, не исключает и того, что объединяет [восприятие с другими источниками знаниями], такими, как логический вывод и прочие.

— Но не следует ли все-таки сказать [хотя бы] о контакте индрии с умом?

— Он не различается при различных перцептивных актах, а потому, будучи общим, не выделяется [в определении]. Именованый столько же, сколько предметов; посредством них предметы правильно познаются, а на правильном [их] познании [основывается] практика.

— Но при этом данное познание объектов, обусловливаемое контактом индрии с объектом, имеет вид: «Это — форма», «Это — вкус» и т.д., и слова «форма» и «вкус» суть именованый объектов восприятия, следовательно, [имеет место] вербализация знания: «Познает форму», «Познает вкус», и не придется ли [считать восприятие] словесным [знанием], вербализуемым посредством именованый?

— На это сказано: **невербальное**. То познание объектов, при котором связь слова и предмета не усвоена, не вербализуется посредством именованый. В тех же случаях, когда эта [связь] постигается, [познается лишь то], что слово обозначает тот [или иной] объект. И когда этот объект постигается [словесно], то нет отличия от предыдущего познания объекта — оно [в обоих случаях] одинаково. И нет другого обозначения для именованый этого [рода] познания предметов, значимого для практики, которой нет без [правильного] познания. Потому посредством добавления слова «есть» к слову, означающему познаваемый объект, [перцептивное познание] обозначается как «познание есть форма» или «познание есть вкус». Таким образом, вербализация отсутствует при [непосредственном] познании объекта и [наблюдается] только при коммуникации. Потому познание объектов, результирующее из контакта объекта с индрийей, является невербальным².

— Ну а если летом, когда мерцающие лучи, «слипшиеся» с [исходящим] от земли паром, контактируют на расстоянии с глазом

и при [этом] контакте индрии с объектом возникает познание: «[Это] — вода», то это тоже будет восприятием?

— На это сказано: **устойчивое**. [Восприятие], не совпадающее с объектом, будет неустойчивым, совпадающее — устойчивым.

— А если наблюдатель издали смотрит на объект и не [может] определить, дым это или пыль, то это неопределенное знание, [также] результирующее из контакта индрии с объектом, тоже будет восприятием?

— На это сказано: **определенное**. Не следует мыслить так, что неопределенное знание обуславливается контактом Атмана и ума-манаса. Неопределенность [появляется] при визуальном восприятии. Ум-манас, воспринимающий то, что было [уже] воспринято индрией, демонстрирует сомнение в том, что было неопределенно фиксировано индрией. Сомнение — это только колебание, зависимое от особенностей в связи с неопределенностью в [функционировании] ума-манаса, которой предшествует неопределенность в [действии] индрии, но не есть [нечто] первичное. У познающего определенность всегда [обуславливается действием] индрии, за которым следует определенность ума: у тех, чьи индрии повреждены, отсутствует и последующая определенность [ума].

— Но нельзя ли говорить о признаках восприятия также [в связи с восприятием] Атмана, счастья и прочего, хотя оно и не будет следствием контакта индрии с [внешним] объектом?

— Хотя ум также есть индрия, он отделяется от индрий ввиду различия в качествах. Индрии, происходящие от материальных элементов, имеют фиксированные объекты — у них природа индрий благодаря обладанию [соответствующими] свойствами. Ум же не происходит от материальных элементов, не имеет фиксированных объектов, и у него нет природы индрий по причине обладания [собственными] свойствами. [Ниже] мы обсудим, как при наличии контакта индрии с объектом «близость» и отсутствие «близости» [ума и индрий] являются причинами отсутствия одновременности в познании [объектов]³. Но поскольку ум [все же] имеет природу индрий, нет смысла давать новое определение [восприятия]. Это должно быть принято на веру из других учений. «Другое мнение, если [оно] не опровергается, может быть принято» — таково [одно из] правил шастр⁴. [Так] разъяснено восприятие (4).

Далее, опирающееся на него умозаключение трех видов: по предшествованию, по остатку и по аналогии (5)

Atha tatpūrvakam trividham anumānam pūrvavaccheṣavat sāmānyatodṛṣṭam ca

Опирающееся на него — подразумевается наблюдение связи знака с носителем знака и знака [отдельно]. Наблюдение связанных [друг с другом] знака и носителя знака подразумевает припоминание знака. Посредством [этого] припоминания и наблюдения знака делается умозаключение о ненаблюдаемом предмете.

[Умозаключение] **по предшествованию** — это когда следствие выводится из причины, например когда по восхождению облаков [закljučают, что] будет дождь. [Умозаключение] **по остатку** — это когда причина выводится из следствия, например когда, видя, что вода в реке обновилась, [сама] она вздулась, а течение [ее стало] стремительным, заключают, что был дождь. [Умозаключение] **по аналогии** — это когда, [например], наблюдая, как [вещи] перемещаются вследствие передвижения, [делают то же заключение] и в связи с солнцем, а потому [считают], что имеет место ненаблюдаемое передвижение солнца¹.

Или, иначе, [умозаключение] **по предшествованию** — это когда по предыдущему [опыту] наблюдения двух объектов из наблюдения одного из них заключают о [наличии] и другого, [в настоящее время] не наблюдаемого, например по дыму — об огне. [Умозаключение же], именуемое **по остатку**, [рассматривается буквально как] остаточное или решение [проблемы] по устранении одних способов [ее решения] и выявлении невозможности других. [Например, в связи] со звуком, который [является] сущим и невечным, при одинаковой возможности [отнесения его к] субстанции, качеству или действию и непричастности общему и особенному, после сомнения, [куда его причислить] — к субстанциям, действиям или качествам, — [закljučают, что он] не субстанция, ибо принадлежит одной из них, и не действие, ибо является причиной последующего звука, и есть то, что остается, — так приходят к заключению, что он — качество. [Умозаключение же], именуемое [выводом] **по аналогии**, — это когда при ненаблюдаемости связи знака и носителя знака по сходству знака с каким-то [другим] предметом делается заключение о ненаблюдаемом носителе знака. Например, через желания и т.д. устанавливается Атман, по рассуждению: желания и т.д. суть качества; качества же локализируются в субстанциях; то, что является их локусом, есть Атман².

Хотя уже из самой классификации [видов логического вывода] следует, что [он] трехвидовой, [сутракарин счел] дальнейшую экономию слов при достаточной лаконичности сутры, посвященной большой и значительной теме логического вывода³, [уже] излишней и [эксплицировал] слова **трех видов**. При подобной вариатив-

ности выражения [содержания учения] данная практика [отказа от крайней экономии] нередка в [настоящем] собрании [сутр], например при [обсуждении] доктрин, ухищрений, слов и т.д.

Объекты восприятия — наличное, объекты умозаключения — и наличное, и отсутствующее. Почему? Потому что в восприятии постигается относящееся к трем временам: посредством умозаключения постигаются предметы трех времен — делается заключение о том, что будет, есть и было. Прошедшее же и будущее суть отсутствующее⁴ (5).

Далее, сравнение:

Сравнение — это средство познания предмета через [его] сходство с [уже] познанным (6)

Prasiddhasādharmyātsādhyasādhanamupamānam

Сравнение — познание должного быть познанным через общность с [уже] познанным, например какова корова, такова и лесная корова.

Оппонент. Но что же, собственно, осуществляется [нового] посредством сравнения? Ведь если [в данном случае] познается общее свойство [лесной коровы] с коровой, то познание осуществляется через восприятие¹.

Найяик. Смысл сравнения в познании связи обозначающего с [обозначаемым]. Когда употребляется сравнение: «Какова корова, такова и лесная корова», то воспринимающий через контакт индрии и объекта предмет, свойства которого сходны со [свойствами] коровы, познает связь обозначающего с обозначаемым: «Имя этого [животного] — слово „лесная корова“». Когда употребляются сравнения: «Какова мудга, такова и мудгапарни» или «Какова маша, такова и машапарни», то познающий из [этих] сравнений связь обозначающего с обозначаемым употребляет названные травы в лечебных целях. Так должен быть познан и любой другой предмет сравнения в этом мире² (6).

Наконец, слово:

Слово — это свидетельство авторитета (7)

Āptopadeśaḥ śabdaḥ

Авторитет — тот, чьи добродетели очевидны и чье свидетельство мотивировано [лишь] желанием сообщить о предмете в соответствии с тем, как [он его достоверно] знает. Достижение — это непосредственное знание о предмете, авторитет — тот, кто располагает им¹. [Это] определение распространяется на риши, ариев и иноземцев [без различия]. Так у всех осуществляется практика,

которая и у богов, и у людей, и у животных реализуется посредством этих источников знания, не иным образом² (7).

Оно двух видов: ввиду того, что [свидетельствуемые] предметы наблюдаемы и ненаблюдаемы (8)

Sa dvividho dṛṣṭāḍṛṣṭārthatvāt

[Слово], предмет которого наблюдаем здесь, есть [свидетельство] о наблюдаемых предметах, а то, [предмет] которого воспринимается в другом мире, — о предметах ненаблюдаемых. Такова классификация речений обычных людей и риши.

— С какой целью говорится и об этом?

— Чтобы [настики] не подумали, будто источником знания является лишь авторитетное свидетельство о наблюдаемых предметах — исходя из того, что мы [только] его воспринимаем. [Свидетельство] о ненаблюдаемых предметах есть также [достоверный] источник знания — ввиду логической выводимости [этих] предметов [знания]¹ (8).

[Предметы знания]

— Какое же множество предметов должно быть адекватно познано на основании [названных] источников знания?

На это сказано:

Предметы знания — Атман, тело, индрии, [их] объекты, познание, ум-манас, активность, дефекты, перевоплощение, «плоды», страдание и освобождение (9)

Ātmaśārīrendriyārthabuddhimaṇḍapavṛttidoṣapretyabhāvaphaladuḥkhāpavargāstu prameyam

Из них **Атман** — это субъект всего созерцания, «вкушения», знания, ощущения, **тело** — локус его «вкушения», **индрии** — средства «вкушения», **объекты индрий** — то, что «вкушается», **познание** — [само] «вкушение». Индрии не способны к восприятию всех объектов — это [осуществляется] **умом-манасом** — «внутренним инструментом»¹, объекты познания которого безграничны. **Активность и дефекты** — причины возникновения тела, [восприятия] объектов чувств, познания, удовольствия и ощущений. **Первоплощение** — то, в связи с чем [говорится]: «Неверно, что эти воплощения не существовали прежде или не будут иметь конца: прежним воплощениям нет начала, а будущим [возможный] конец — освобождение». **«Плоды»** — восприятие удовольствия и страдания наряду со средствами [их] реализации. [Упоминание одного только] **страдания** не означает исключение восприятия удовольствия как приятного

ощущения. Что же оно означает? То, что хотя это рождение и наделено средствами [получения] удовольствия, [о нем], ввиду [его] «пропитанности» страданием, неотделимости от него и многообразия закабаления, рекомендуется сосредоточенно мыслить: «[Все есть] страдание»². Сосредоточенный размышляет, размышляющий становится равнодушным, равнодушный — безразличным, безразличный — освобожденным. **Освобождение** — разрыв узлов рождений и смертей и избавление от всего страдания.

Имеются и другие предметы знания — субстанции, качества, действия, общее, особенное и присущность, разновидности которых неисчислимы³. [Но именно] благодаря истинному познанию выделенных [предметов знания достигается] освобождение, посредством ложного — сансара. Потому они и были изложены специально (9).

— Но если Атман не познается через чувственное восприятие, то, значит, только через свидетельство авторитета?

— Нет. Также и через умозаключение.

— Каким образом?

Желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана (10)

Icchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānānyātmano liṅgam

Когда Атман вследствие контакта с каким-то предметом испытывает приятное самоощущение и при повторной встрече с ним [вновь] желает [его] приобрести, то [само] это желание является признаком его существования, ибо узнавание [предмета] имеет место только когда единый субъект воспринимает различные объекты. [Это узнавание] не имеет места при наличии [контакта] лишь [отдельных] «фракций» сознания с определенными объектами, как в случае с различными телами¹. Равным образом [только] у единого субъекта, воспринимающего различные объекты, [возникает], через узнавание воспринятого, неприязнь к [тому, что является] причиной страдания.

Когда установлено, что какой-то предмет является причиной удовольствия, то, видя его, предпринимают усилие приобрести его, и это усилие [также] не бывает без единого [субъекта], воспринимающего различные объекты и узнающего воспринятое. [Это узнавание так же] невозможно при [наличии] только простых моментов сознания, каждый из которых имеет фиксированный объект, как в случае с различными телами².

Далее, через память об удовольствии и страдании приобретают средства [достижения и соответственно избежания] того и другого,

а также и ощущение того и другого. Обоснование [этого умозаключения] уже было представлено выше³.

Желающий [что-то] познать рассуждает об [этом]: «Что это?» — и затем приходит к определенности: «Это — то-то». Данное знание [также является] признаком Атмана, поскольку постигающий не отличается от желавшего познания и рассуждавшего. Обоснование [и этого умозаключения] уже было представлено выше.

Можно проанализировать и [высказывание]: «...как в случае с другими телами». Как «фракции» сознания, соотносимые с различными телами — по учению об отсутствии Атмана — и имеющие фиксированные объекты, не [могут] иметь воспоминания, так же обстоит дело и с [«фракциями» сознания], которые соотносятся с одним телом, ибо [в обоих случаях] нет различия. [Напротив], воспоминание о собственном опыте — не о чужом и не о том, что не было воспринято, — может быть обосновано и учением об одном Атмане и учением о множественных Атманах⁴. Но ни то ни другое нельзя обосновать с позиции отрицания Атмана и потому [можно считать] обоснованным, что Атман существует⁵ (10).

Локус же его «вкушения»

Тело — субстрат жестов, индрий и объектов (11)

Ceṣṭendriyārthāśrayaḥ śarīram

Как же [оно может быть] субстратом жестов?

Жесты — это движения, выражающие осуществление средств, связанных с желанием обретения соответствующих объектов или избавления от них. То, где эти движения осуществляются, и есть тело.

— А как [оно может быть] субстратом индрий?

— То, при чьей поддержке [они] функционируют и с разрушением чего прекращают [свое функционирование], воспринимая объекты — благоприятные и неблагоприятные [для субъекта], есть их субстрат, и это — тело.

— И как же [оно может быть] субстратом объектов?

— Место, в котором осуществляется восприятие удовольствия и страдания, происходящих от контакта индрий с объектами, будет субстратом этих [объектов], который есть тело (11).

О средствах же «вкушения» [сказано]:

Способности обоняния, вкуса, зрения, слуха и осязания — индрии, [происходящие] от материальных элементов (12)

Ghrāṇarasanacakṣustvakśrotrāṇīndriyaṇi bhūtebhyaḥ

То, посредством чего обоняют, — **способность обоняния**, фиксирующая запахи. То, посредством чего ощущают вкус, — **спо-**

способность вкуса, фиксирующая вкусы. То, посредством чего видят, — **способность зрения**, фиксирующая формы. То, посредством чего осязают, — **способность осязания**, которая в коже, [сама] кожа. Последнее [выражение] — метафорическое, обозначающее «локализацию» [способности]¹. То, посредством чего слышат, — это **способность слуха**, фиксирующая звуки. Таким образом, из потенций индрий, выражающихся в [самой] этимологии их названий, познаем, что они фиксируют соответствующие объекты.

[Выражение] **от материальных элементов** означает, что распределение [индрий] в соответствии [со своими] объектами [объяснимо] разнородностью их происхождения [и было бы] необъяснимо при [их] однородности. [Индрии] могут быть охарактеризованы как фиксирующие свои специфические объекты при наличии их ограничения [соответствующими] объектами (12).

— Каковы же [материальные] причины индрий?

Земля, вода, огонь, ветер, пространство — материальные элементы (13)

Ṛṭhivyaṛptejo vāyurākāśamiti bhūtāni

[Они] указаны по отдельности, по [своим] именам потому, что следствия распределенных материальных элементов объяснять удобнее (13).

Они же —

Запах, вкус, форма, осязаемость, звук — качества земли и прочих [материальных элементов] — объекты тех [индрий] (14)

Gandharasarūpasparśāśabdāḥ ṛṭhivyādiguṇāstadarthāḥ

Качества земли и прочих [материальных элементов] в соответствующем порядке суть **объекты** — то, что воспринимается [индриями] в указанной последовательности (14).

С целью опровержения противного логике мнения о том, что знание есть модификация бессознательного инструмента [под названием] «интеллект», а «постижение» принадлежит пассивному сознанию¹, сказано:

[**Термины**] *buddhi*, *upalabdhi* и *jñāna* суть синонимы (15)

Buddhirupalabdhirjñānamityanarthāntaram

Неверно, что знание может принадлежать *buddhi* как бессознательному инструменту, ибо в таком случае он должен был бы быть сознанием¹. Но сознание должно быть отличным от агрегата тела и индрий и единым. Хотя данная сутра предназначена для определения [лишь одного] из предметов знания, она выражает вследствие [своего] логического потенциала и дополнительный смысл² (15).

Выводные знаки ума-манаса — память, умозаключения, [следование] преданию, сомнение, воображение, знание во сне, рассуждение, восприятие удовольствия и прочих [эмоциональных состояний], желания и т.д. Помимо них —

Выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний (16)

Yugarajñānānutpattirmanaso liṅgam

Не имея [своими] причинами индрии, память и прочие [ментальные состояния] должны иметь другую причину. Поскольку даже при наличии контакта у таких [индрий], как способность обоняния, с такими [объектами], как запахи, [чувственные] познания не реализуется одновременно, и [следует признать] существование другой, вспомогательной причины, контактирующей с индриями и не вездесущей. При отсутствии «близости» [ее к индриям эти] познания не осуществляются, при наличии оной — осуществляются. Если бы контакты индрий с объектами не зависели от [их] соединения с умом-манасом, то, будучи условиями [появления чувственного] познания, они производили бы его [все] одновременно¹ (16).

Далее, по порядку —

Активность — деятельность речи, мысли и тела (17)

Pravṛttiḥ vāgbuddhiśarīrāmbha iti

Под **мыслью** здесь подразумевается ум, мысль — это то, посредством чего [нечто] осмысливается. А **активность** — это [деятельность, осуществляемая] телом, словом и мыслью и [реализующаяся] в заслуге и противоположном ей; [того и другого по] 10 видов¹. Это будет [подробнее] истолковано в следующей сутре (17).

Дефекты — то, что характеризуется как импульсы (18)

Импульсы — это причины активности: ведь влечение и прочее направляют познающего к заслуге или к противоположному, ибо где ложное познание, там также есть привязанность и [другие импульсы].

— Но эти дефекты хорошо известны каждому. Почему они нуждаются в специальной характеристике?

— Влечение, неприязнь и заблуждение выявляются через [соответствующие им] действия. Привязанный [к чему-либо] совершает то действие, посредством которого добывается [в результате] удовольствия или страдания, равно как отвращающийся [от чего-либо] и апатичный. Потому, когда [обычно] говорится: «Дефекты — влечение, неприязнь и заблуждение», то многое еще остается несказанным (18).

Перевоплощение — это повторное рождение (19)

Punarutpattiḥ pretyabhāvaḥ

Перевоплощение — это когда родившийся в мире живых существ после смерти рождается вновь. **Родившийся** — это соединившийся с телом, индриями, умом-манасом, мышлением и ощущаемым¹. **Повторное рождение** — новое соединение с телом и прочим [вышеуказанным]. **Повторное** — обозначение воспроизведения: когда пребывающий среди живых существ оставляет свои преждеобретенные тела, то [говорят] о [его] смерти, когда же приобретает те или иные тела и прочие [компоненты, говорят], что он рождается. Перевоплощение, [таким образом], есть повторное рождение после смерти. Так, перевоплощение следует знать как первоначальное воспроизведение «узлов» рождений и смертей, завершающееся [только] с освобождением (19).

«**Плоды**» — это то, что порождается активностью (20)

Pravṛttidoṣajanito 'rthaḥ phalam

«**Плоды**» — это ощущения удовольствия или страдания. [Все] действия [чреватые] вызреванием либо удовольствия, либо страдания. И это вновь реализуется в теле, индриях, [их] объектах и мышлении. Так, под «плодами» подразумевается тело и прочее. В результате все это включается в «плоды», которые суть порождения активности и дефектов. Но если приобретенные «плоды» утрачивают, а утраченные приобретают, то нет фиксации или границ этих утрат и приобретений, и этот мир [должен] уноситься их потоком¹ (20).

Все это

Страдание — то, что характеризуется закабалением (21)

Bādhanaḥ lakṣaṇam duḥkham

Закабаление — это боль, мучение. [Тело и прочее] пронизано им, «пропитано» им и неотделимо от него; [потому они], будучи «привязаны» к страданию, суть страдание. Когда видят, что все «пропитано» страданием, то желают избавиться от него; наблюдая же страдание в рождении, достигают равнодушия; став же равнодушными, достигают безразличия, а став безразличными — освобождения (21).

Что же касается предела, границы этого [страдания], то это

Освобождение — окончательное избавление от него (22)

Tadatyantavimokṣo 'pavargaḥ

От него, от страдания [и] рождения, **окончательное избавление** — **освобождение**. Как [это следует мыслить]? Как прекраще-

ние обретенного рождения и необретение нового. Знатоки освобождения считают это состояние — при [допущении его] неограниченности — освобождением. [Они говорят, что] это — бесстрашие, нестарение, место бессмертия, Брахман, обретение покоя. Некоторые же полагают, что у Атмана в освобождении обнаруживается вечное блаженство, подобно [тому как ему присуща] вездесущность, и благодаря этому обнаружению освобожденный пребывает в вечном блаженстве. Но это неприемлемо за отсутствием доказательств, ибо ни чувственное восприятие, ни логический вывод, ни предание так считать не позволяют¹.

Обнаружение вечного — осознание [его; здесь следует] обозначить причину этого [осознания], а именно следует указать причину данного обнаружения, осознания и познания того, что вечно, [указать], как оно осуществляется. Если [это состояние] блаженства вечно, то освобожденный не отличен от пребывающего в сансаре: и тот и другой должны вечно испытывать удовольствие и осознавать его — ввиду вечности и того и другого². Если же принять [это положение], то следует принять [также] и нераздельность, одновременность плодоношения добродетели и не-добродетели. И хотя плоды добродетели и не-добродетели — удовольствие и страдание — воспринимаются в [различных] местах рождения неодновременно, придется принять вечность их восприятия, нераздельность и одновременность, ибо не будет отсутствия удовольствия или перерыва в его обнаружении, так как и то и другое должны быть вечны. Если же невечны, то надо указать [их] причину.

Или же при освобождении будет временное восприятие вечного удовольствия, [но тогда вновь] следует указать источник возникновения этого [восприятия, его] причину.

Ведантист. [Пусть] соединение Атмана и ума и будет [здесь] причиной, наряду с другими дополнительными причинами.

Найяик. Но тогда надо назвать [эти] дополнительные вспомогательные причины.

Ведантист. Пусть такой причиной будет дхарма.

Найяик. Но если дхарма будет другой причиной, то придется назвать и ее причину, откуда она [сама] проистекает.

Ведантист. В результате йогического сосредоточения.

Найяик. [Тогда] осознание [удовольствия] полностью прекратится от истощения ввиду конечности результата. Отсутствие же осознания [удовольствия] равнозначно [его] небытию. Но если [это] осознание прекращается с истощением добродетели и вечное

блаженство не осознается, то что тогда не воспринимается — сущее или не-сущее? Нет доказательства для предпочтения [одного из этих решений]. Неразрушимость «дхармического плода» доказать нельзя, ибо он имеет признаки возникновения. Нельзя доказать и то, что не исчезает «дхармический плод» йогической медитации. То, что возникло, не вечно, а потому доказывается [скорее] противоположное, и тот, кто [считает, что] «вкушение» [плода] не прекращается, должен утверждать и то, что причина [этого] «вкушения» вечна. Но уже было показано, что если [она] вечна, то освобожденный не отличен от пребывающего в сансаре: как у освобожденного удовольствие вечно наряду с причиной его ощущения, ибо нет прекращения [этого] ощущения ввиду вечности причины, так и у пребывающего в сансаре. А если это так, то надо принять и нераздельность ощущений удовольствия и страдания как плодов добродетели и не-добродетели.

Ведантист. Но причиной препятствия [восприятию блаженства] является соединение с телом и прочим.

Найяик. Это неверно, ибо при [учете] предназначенности тела и прочего для «вкушения» можно заключить [скорее] о противоположном.

Ведантист. Но все же у пребывающего в сансаре соединение с телом и прочим является препятствием для вечного восприятия блаженства, и потому есть различие [между тем, кто в сансаре, и тем, кто освобожден].

Найяик. Это снова неправильно. Нескладно ведь считать, что тело и прочее, [как раз и] предназначенные для «вкушения», будут препятствием для «вкушения», и нельзя заключить, что у бестелесного Атмана может быть какое-то «вкушение».

Ведантист. Но активность [как таковая предназначена] для достижения желаемого.

Найяик. Неверно, ибо ее предназначение — устранение нежелаемого.

Ведантист. Можно [принять] умозаключение: «Наставление об освобождении имеет целью достижение желаемого, и [отсюда] активность у желающих освобождения. Следовательно, и то и другое имеют смысл»³.

Найяик. Это также будет нескладно, ибо [вам можно возразить, что] наставление об освобождении имеет целью устранение нежелаемого и [на это направлена] активность желающих освобождения. Все желаемое «пропитано» нежелаемым, и потому даже же-

лаемое равнозначно нежелаемому. Стремящийся избежать нежелаемого [должен] избегать и желаемого, ибо «избирательное избегание» невозможно. Преодоление видимого относится к телу и прочему.

Ведантист. Но [ведь известно, что], оставляя видимое и преходящее удовольствие, желают вечного блаженства.

Найяик. Тогда, преодолевая видимые тело, индрии и сознание, освобожденный должен конструировать [себе] вечные тело, индрии и сознание!⁴ Так лучше можно понять природу освобожденного.

Ведантист. Но это абсурд.

Найяик. Но ведь то же самое [можно сказать и о вашем тезисе]. Представить себе вечность тела и прочего было бы, [конечно], алогичным и невозможным. Но равным образом было бы алогичным и невозможным представить себе и вечность удовольствия.

Ведантист. [Однако в текстах шрути указывается] все же на блаженство.

Найяик. Здесь [наш взгляд] не будет противоречить преданию, поскольку под блаженством [в предании] подразумевается прекращение сансары и страдания. Если даже в каком-нибудь тексте сказано: «У освобожденного конечное блаженство», то это следует понимать в том смысле, что под словом «блаженство» подразумевается окончательное прекращение страдания. Ведь известно, что слово «блаженство» употребляется преимущественно [в значении] отсутствия страданий. Освобождение не достигается без устранения [самой] привязанности к вечному блаженству, ибо [любая] привязанность признается закабалением.

Ведантист. Это освобождение [лишь] проявляется как вечное блаженство, [не будучи таковым].

Найяик. [Все равно] стремящийся к освобождению под [воздействием] привязанности к вечному блаженству не достигает освобождения и не может его достичь, ибо, [как уже было выяснено], привязанность должна быть признана закабалением и нелогично полагать, что при наличии привязанности кто-то освобождается.

Ведантист. Но при [постепенном] ослаблении привязанности к вечному блаженству [снижается] и противодействие освобождению, и [постепенно] «сжимающаяся» привязанность к вечному блаженству [в конце концов] перестает быть препятствием.

Найяик. Тогда в связи с достижением освобождения [уже] не имеет значения, испытывает ли [достигший его] блаженство или нет⁵ (22).

[Определение первых компонентов ньяи]

Теперь, в соответствии с местом, занимаемым [данной категорией в общем списке], следует дать определение сомнения¹, и в связи с этим сказано:

Сомнение — это раздвоение мысли, зависимое от особенностей, вследствие наличия общих и частных характеристик, расхождения мнений и неустойчивости восприятия и невосприятия [объекта] (23)

Samānānekadharmopapattervipratipatterupalabdhyanupalabdhyavyavasthātaśca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṁśayaḥ

Сомнение — это [прежде всего] раздвоение мысли, зависимое от [припоминания] общих характеристик [различных объектов. Когда] наблюдатель замечает общие признаки столба и человека — высоту и ширину — и, желая определить, [с чем он имеет дело], исходя из преждезамеченных различий, но не видя [в данном случае] никакой [разницы, задается вопросом]: «Что это?!», то это неопределенное знание [и будет] сомнением. [У него] появляется соображение: «Общие свойства того и другого наблюдаю, особенностей же не наблюдаю», [которое и есть] зависимость [от общих свойств]. Это и есть реализация сомнения, и потому сомнение, или раздвоение мысли, зависит от [фиксации] особенностей [двух предметов]¹.

Вследствие наличия частных характеристик — вследствие наблюдения тех частных свойств, которые [бывают] разнородными и однородными, когда замечают особенности тех и других [свойств, посредством которых] объекты отличаются и от разнородных, и от однородных [с ними], как, например, запах отличает землю и от воды, и от качеств с действиями². У звука же та особенность, что он порождается разъединением [двух предметов]. [По его поводу] возникает сомнение: субстанция [он], качество или действие, ибо особенности наблюдаются в обоих случаях³. Возникает сомнение, то ли это субстанция, отличная от качеств и действий, то ли качество, отличное от субстанций и действий, то ли действие, отличное от субстанций и качеств, [а вслед за тем и] мысль: «Я не замечаю основания, [достаточного], чтобы установить определенно что-либо одно из этого».

Вследствие расхождения мнений [также возникает сомнение]. **Расхождение мнений** — это противоречащие друг другу воззрения на один [и тот же] предмет, противоречие же — оппозиция, несовместимость. [Например], согласно одному воззрению, Атман

есть, согласно другому, Атмана нет; существование и несуществование не могут совмещаться [как предикаты] одного [субъекта], и, поскольку явного доказательства одного из этих двух [воззрений] нет, имеет место сомнение — неопределенность относительно истинного [положения дел].

Вследствие неустойчивости восприятия: действительная вода наблюдается в пруду, а несуществующая — в мираже. Потому, когда она где-то воспринимается и отсутствует источник знания, [достаточный] для установления истины, возникает сомнение: «Что наблюдается — действительное или мнимое?»

Вследствие неустойчивости невосприятия: корни, колышки, вода и прочее, [находящееся под землей], хотя и существуют, но не воспринимаются, и не-сущее — не возникшее или уничтоженное — также не воспринимается. Потому когда [что-то] где-то не воспринимается, [появляется] сомнение: «Что не воспринимается — существующее или несуществующее?». Зависимость же от [воспоминания] об особенностях [объекта имеет место], как и в предыдущих случаях.

Прежде [названные] общие и частные свойства соотносятся с объектом познания, а восприятие и невосприятие — с его субъектом, поэтому последние названы вновь. [В целом же] раздвоение мысли опирается на память о специфических свойствах [различных объектов] при восприятии общих свойств⁴ (23).

Определения [категориальных топиков даются и далее] везде в соответствии с [их] положением [в общем списке]:

Мотив — это объект, в соответствии с которым предпринимают действие (24)

Yamarthamadhikṛtya pravartate tatprayojanam

Мотив — то, что следует знать как объект, приняв решение о котором, что [его] следует приобрести или, [наоборот], избежать, реализуют средства [его] приобретения или избежания, ибо [он] есть причина активности. Решение: «Это я приобрету, а то избегу» — есть **соответствие** объекта [целям субъекта], а объект, в связи с которым принимают такое решение, является **соответствующим** (24).

Пример — это предмет, представления о котором у профана и эксперта не расходятся (25)

Laukikaparīkṣakānām yasminnarthe buddhisāmyam sa dṛṣṭāntaḥ

Профаны — те, кто не превзошел стандарты обычных людей, не достигши превосходства в знании благодаря природе или прак-

тике. **Эксперты**, противоположные им, — те, кто может исследовать предмет посредством рефлексии и источников знания. **Пример** — тот предмет, который одинаково известен как профанам, так и экспертам. [Указанием] на дефект в примере следует опровергать оппонента и примером же утверждать собственное положение¹. Среди членов силлогизма он используется в качестве иллюстративного примера (25).

[Определение доктрины — «субстрата»¹ ньяи]

Теперь о доктрине. Установленное — это объекты, о которых удостоверено, что они такие-то и такой-то природы. Доктрина — утверждение установленного. Утверждение же — уточнение того, что [вещь] такой-то природы, спецификация [ее] характеристик.

И оно есть

Доктрина — утверждение [какого-то положения] на основании [определенного] учения, других положений или допущения (26)

Tantrādhikaraṇābhyupagamasamsthitiḥ siddhāntaḥ

Утверждение на основании [определенного] учения — это утверждение [определенного] положения учения. **Учение** же — это экспозиция [некоторого] множества взаимосвязанных положений, наука. **Утверждение на основании других положений** — утверждение положения как следующего из [других] положений, **на основании допущения** — принятие положения еще не выясненного. Доктрина этого рода [принимается временно], с целью уточнения этого [положения] (26).

Вследствие же различности учений они четырех видов:

Доктрины — четырех видов, ввиду наличия различий в утверждении того или иного положения на основании всех учений, отдельных учений, [других] положений и допущения (27)

Sa caturvidhaḥ sarvatantrapratitantrādhikaraṇābhyupagamasamsthityarthāntarabhāvāt

Эти четыре вида утверждения положений следует дифференцировать (27).

Среди них:

Доктрина на основании всех учений — это положение, принятое [в одном] учении и не противоречащее никакому [другому] (28)

Sarvatantrāviruddhastantre 'dhikṛto 'rthaḥ
sarvatantrasiddhāntaḥ

Например, [положения] о том, что индрии суть способность обоняния и т.д., что объекты индрий — земля и т.д. или что предмет постигается на базе источников знания (28).

Доктрина на основании отдельных учений — это [положение], принятое в одном учении и не принятое в других (29)

Samānatantrasiddhaḥ paratantrāsiddhaḥ pratitantrasiddhāntaḥ

Например, [доктрины] санкхьяиков: не-сущее не появляется, сущее не разрушается; сознания всепревосходны, различия же — в теле, индриях, уме-манасе, объектах и их причинах¹. Или доктрины йогинов: мирозидания обусловлены действиями людей² и другими [факторами]; дефекты и активность — причины действий; сознания различаются по своим качествам; не-сущее возникает, возникшее разрушается³ (29).

Доктрина на основании [других] положений — это то, после утверждения чего следует утверждение других положений (30)

Yatsiddhāvanyaparakaraṇasiddhiḥ so 'dhikaraṇasiddhāntaḥ

Доктрина на основании [других] положений — это то положение, с принятием которого принимаются [некоторые] другие и которое [само, в свою очередь], не устанавливается без них, на него опирающихся. Например, [высказывается положение]: «Субъект познания отличен от тела и индрий — „ввиду того что зрение и осязание“ фиксируют один предмет» (III.1.1). Связанные с ним [другие] положения суть: «Индрии множественны», «У индрий фиксированные объекты», «Средства познания познающего имеют признаками фиксацию своих объектов», «Субстанция как субстрат качеств не сводится к таким качествам, как запах», «Сознание не имеет фиксированных объектов». Эти положения устанавливаются вместе с предыдущим положением, и то положение без них, [в свою очередь], также не принимается¹ (30).

Доктрина на основании допущения — это допущение неисследованного [положения] с целью исследования его специфики (31)

Aparīkṣitābhyupagamāttadviśeṣaparīkṣaṇamabhyupagamāsiddhāntaḥ

Когда допускают какое-нибудь неисследованное положение, [например]: «Имеется субстанция звук — она вечна или невечна?» — и, [принимая] субстанциальность [звука] за [уже] установленную, исследуют ее специфику — вечность или невечность, то

это доктрина на основании допущения. [В данном случае] осуществляется намерение продемонстрировать превосходство своего познания и недостаток чужого¹ (31).

[О «собственно ньяе»¹]

[Теперь] члены силлогизма:

Члены силлогизма — это тезис, аргумент, иллюстративный пример, применение и заключение (32)

Pratijñāhetūdaharaṇorānayanigamanānyavayavāḥ

Некоторые найяики говорят о десяти членах [силлогистическо-го] высказывания, [добавляя к названным] познавательную установку, сомнение, постижение «потенциальности», мотив и устранение сомнения¹. Почему же они не упоминаются [в этой сутре]?

Познавательная установка — это то, что побуждает к определенному познанию неопределенно познанного предмета. Откуда же она? [Из мысли, что], познав то-то [и то-то] правильно, я устраню его, приобрету или буду [к нему] безразличен. Все эти мысли об устранении, приобретении и безразличии [составляют] цель истинного знания, и благодаря этому [возникает] познавательная установка. Но эта [познавательная установка] не является [сама по себе] средством обоснования [того или иного] положения.

Сомнение — базис познавательной установки. [Оно] близко познанию истины, ибо есть соположение взаимопротивоположных характеристик [предмета]. Из двух же взаимопротивоположных характеристик [предмета] одна должна быть истинной. Но это [сомнение также], хотя и указано отдельно², не является средством обоснования [того или иного] положения.

Источники знания для познающего имеют назначением постижение предмета знания, но эта [их] «потенциальность» не может обеспечить [им] отдельного места среди доказательных пропозиций, что, например, [имеет место в случае с] тезисом [силлогизма].

Мотив — определение истины — есть [уже] результат [этих] доказательных пропозиций [всех вместе] и не занимает определенного места [среди них].

Устранение сомнений — это демонстрация [дефектов] контртезиса, опровержение которого служит достижению истины, но [она также] не занимает определенного места среди доказательных пропозиций.

В дискуссии познавательная установка и прочие [перечисленные компоненты дискурса] полезны, поскольку содействуют обос-

нованию [обосновываемого] положения, но членами силлогизма [в собственном смысле] являются [только] тезис и остальные [четыре компонента], так как занимают определенные места среди доказательных пропозиций, будучи [прямыми] средствами обоснования истинных положений (32).

Среди них же, распределенных [в предыдущей сутре], первое:

Тезис — указание на то, что должно быть обосновано (33)

Sādhyānirdeśaḥ pratijñā

Тезис — это высказывание, включающее определенного носителя качеств¹ в [определенный класс объектов] на основании [присущности ему] доказываемой характеристики. [Или, по-другому], тезис — это указание на то, что должно быть обосновано, например: «Звук невечен» (33).

Аргумент — [само] обоснование того, что обосновывается через сходство с иллюстративным примером (34)

Udāharaṇasādharṃyātsādhyasādhanam hetuḥ

Аргумент — это доказательство [или] обоснование [присутствия] доказываемого свойства в [субъекте тезиса] через сходство [последнего] с примером. [Иными словами], аргумент — это определение обоснования¹, которое присутствует и в предмете обоснования, и в иллюстративном примере [в рассматриваемом случае]: «Ввиду того что [он есть] произведенное». Наблюдается ведь, что [все] произведенное невечно (34).

— И таково [полное] определение аргумента?

— Нет, [не полное].

— Что же тогда [еще]?

Также через несходство (35)

Tathā vaidharṃyāt

Аргумент будет обоснованием обосновываемого также через несходство иллюстративного примера [с субъектом тезиса].

— Каким же образом?

— Звук невечен — ввиду того, что [он есть] произведенное, ибо вечно то, что не есть произведенное, как, например, Атман и прочие субстанции (35).

Иллюстративный пример — это наглядный пример, являющийся, через сходство с обосновываемым, носителем его характеристики (36)

Sādhyasādharṃyāttaddharmabhāvī dṛṣṭānta udāharaṇam

Сходство с обосновываемым — наличие общих [с ним] характеристик. **Через сходство** — [здесь] указывается причина — на-

наглядный пример является носителем его характеристики. Его характеристика — характеристика обосновываемого. Обосновываемое же двух видов: это либо предикат, особая характеристика — «Невечность звука», либо субъект, который характеризуется — «Звук невечен». Здесь, благодаря употреблению [слова] его, [имеет место] второй [случай]¹.

— Почему?

— Потому что эксплицируется слово **характеристика**. Его характеристика — характеристика того [обосновываемого]; его наличие — наличие той [характеристики]. Тот наглядный пример, в котором оно наличествует, является, **через сходство с обосновываемым** — [здесь] это наличие произведенности, — **носителем его характеристики**. [В таком случае] он будет иллюстративным примером. В том, что возникает, наличествует характеристика возникновения. И оно, будучи [однажды, уже] не существует, лишается своей природы, разрушается, а потому и невечно. Таким образом, обоснование — наличие произведенности, а обосновываемое — невечность. Это отношение обоснования и обосновываемого между двумя характеристиками где-то «локализуется» вследствие сходства². Наблюдая его в примере, заключают о его наличии и в звуке: «Звук также, вследствие наличия произведенности, невечен, подобно горшку». [Он называется] **иллюстративным примером**, потому что в нем выявляется отношение двух характеристик как обоснования и обосновываемого (36).

Или через противоположность — противоположного (37)

Tadviparyayādvā viparītam

[Сказанное предваряется положением] «иллюстративный пример — наглядный пример» из предыдущей сутры, а именно иллюстративный пример [будет здесь] наглядным примером, который является носителем противоположной характеристики по причине отличности от доказываемого: «Звук невечен — ввиду произведенности, [ибо] вечно то, в чем отсутствует произведенность, как Атман и прочее». Этот пример — Атман и прочее — вследствие отличия от обосновываемого за отсутствием наличия произведенности не является локусом его характеристики, [или, по-другому], в данном [примере] отсутствует характеристика обосновываемого в виде невечности. Таким образом, поскольку в Атмане и прочих [субстанциях] отсутствует наличие произведенности, а потому и невечность, то делают заключение о том, что звуку свойственно противоположное: «Звук невечен ввиду наличия произведенно-

сти». В приведенном выше аргументе, основанном на сходстве, иллюстративный пример — это наглядный пример, который, по причине сходства с обосновываемым, является носителем его характеристики. В аргументе же, основанном на несходстве, иллюстративный пример — наглядный пример, который, по причине несходства с обосновываемым, не является локусом его характеристики. По предыдущему примеру наблюдающий две характеристики, находящиеся в отношении обоснования и обосновываемого, делает заключение о том же отношении и в связи с обосновываемым. По второму примеру наблюдающий две характеристики и отсутствие одного за отсутствием другого делает заключение об отсутствии одного за отсутствием другого и в обосновываемом. В псевдоаргументах эти [соответствия] не соблюдаются, и потому они и не являются аргументами¹. Вся эта «потенциальность» аргументов и иллюстративных примеров — чрезвычайно тонкая и труднодостижимая — может быть постигнута [только] знатоками (37).

Применение — это зависимое от иллюстративного примера «подключение» [к нему] обосновываемого [в виде:] «так и...» или «но не так...» (38)

Udāharaṇāpekṣastathetyupasaṃhāro na tatheti vā
sādhyasyopanayaḥ

Зависимое от иллюстративного примера — «управляемое» иллюстративным примером, «подвластное» иллюстративному примеру. «Подвластное» же [означает] потенциальность [иллюстративного примера]. Когда иллюстративный пример сходен с обосновываемым: «Известно, что субстанции наподобие горшков, будучи произведенными, являются невечными, но звук также произведен», то [к примеру] «подключается» характеристика звука как имеющего возникновение. Когда же иллюстративный пример отличен от обосновываемого: «Известно, что субстанции наподобие Атмана, будучи непроизведенными, являются вечными, но звук не таков», то посредством отрицания [у звука возможности] «подключаться» к характеристике невозникновения [он] «подключается» к характеристике возникновения. Двойственность применения происходит от двойственности иллюстративных примеров. [Само же слово «подключение» производно от [глагола] [со значением] «забирается этим»¹ (38).

Но при [наличии] двух видов аргумента, иллюстративного примера и «подключения»

Заключение — воспроизведение тезиса с привлечением аргумента (39)

Netvaradesātpratijñāyāḥ punarvacanaṃ nigamaṇam

К какому бы иллюстративному примеру — сходному [с обосновываемым] или отличному [от него] — ни «подключалось» [обосновываемое], заключение будет [одно]: «Потому, вследствие произведенности, звук невечен». [Слово же] **заключение** [происходит от того], что [посредством него] тезис, аргумент, иллюстративный пример и применение соединяются вместе. «Соединяются» — значит становятся соотносенными, действенными¹. При аргументации по сходству члены силлогизма будут [выглядеть так]:

- 1) «Звук невечен» — это тезис;
- 2) «Ввиду [его] производимости» — аргумент;
- 3) «То, что производимо, — невечно, например горшок» — иллюстративный пример;
- 4) «Так и звук произведен» — применение;
- 5) «Потому звук, будучи произведен, — невечен» — заключение.

При аргументации по несходству:

- 1) «Звук невечен» — это тезис;
- 2) «Ввиду [его] производимости» — аргумент;
- 3) «То, что вечно, — не производимо, например Атман и прочие субстанции» — иллюстративный пример;
- 4) «Но звук не наделен неприродимостью» — применение;
- 5) «Потому звук, будучи произведен, — невечен» — заключение.

Сочетаясь в [силлогистических] пропозициях, эти комбинации членов силлогизма — источники знания — являются, через взаимосогласованность, средствами обоснования [доказываемых] положений. Сочетание же [их] таково. Тезис относится к слову потому, что наставление авторитета соединено [здесь] с восприятием и логическим выводом, и потому, что авторитет неразумных не принимается. Аргумент — это умозаключение, которое производится в результате наблюдения сходства иллюстративного примера [с обосновываемым], как было уже выяснено при истолковании иллюстративного примера². Иллюстративный пример относится к восприятию, ибо через наблюдаемое устанавливается ненаблюдаемое. Применение — это сравнение, потому что «так и...» будет «подключением», а «но не так...» — «подключением» к противоположной характеристике через отрицание характеристики сравниваемого. Заключение — демонстрация способности всех [этих членов силлогизма] к выражению единого смысла³.

Их взаимозависимость [демонстрируется следующим образом]. Если не будет тезиса, то аргумент и дальнейшие [члены силлогизма] не будут функционировать — как лишённые «опоры». Если не будет аргумента, то что же будет продемонстрировано в качестве основания, что будет «подключено» к иллюстративным примерам и обосновываемому, с привлечением чего можно будет констатировать тезис в заключении? Если не будет иллюстративного примера, то сходство и несходство с чем позволит обосновать обосновываемое и в силу сходства с чем осуществится «подключение»? Без применения характеристика, [являющаяся] обоснованием, не будет «подключена» к обосновываемому и не сможет обосновать [искомое] положение. Если не будет заключения, то как убедиться, что тезис и прочие [члены силлогизма], чья взаимосвязь [без него] не проявится, выражают единый смысл?

Теперь о назначении [отдельных] членов силлогизма. Назначение тезиса — обеспечить корреляцию субъекта с искомым предикатом⁴. Назначение аргумента — вербализовать «потенциал обоснования» у характеристики обосновываемого через сходство с примером и отличие от него⁵. Назначение иллюстративного примера — выявить отношения обоснования и обосновываемого между двумя характеристиками в одном [локусе]. Назначение применения — установить солокализацию характеристик обоснования и обосновываемого. Назначение заключения — устранить альтернативное мнение о предмете обоснования при наблюдении отношения обоснования и обосновываемого между характеристиками, фигурирующими в примере.

Когда аргументы и примеры корректны⁶, возможность [появления] множества псевдоответов и причин поражения в диспуте, происходящих от многообразия дефектов [рассуждения], связанных с [простыми] сходством и различием, исключается. Ведь тот, кто прибегает к псевдоответам, ищет дефекты [у оппонента], не установив [корректным образом] соотношения обосновывающего и обосновываемого в иллюстративном примере. Когда это соотношение корректно установлено и выявлено в примере, то обоснованием в качестве аргумента будет характеристика, [реально] обосновывающая выводимое, а не простые сходства или различия⁷ (39).

[О последующих компонентах ньяи]

Далее должна быть определена рефлексия. В связи с этим сказано:

Рефлексия — это рассуждение, способствующее истинному познанию предмета, сущность которого [еще] не познана, через принятие [достаточных] оснований (40)

Avijñātātattve rthe kāraṇaparattitastattvajñānārthamūhas tarkaḥ

В связи с объектом, сущность которого [еще] должна быть познана, возникает познавательная установка: «Я должен познать этот предмет». Тогда [мысль] раздваивается сообразно альтернативным характеристикам той вещи, которую желают познать: «Это такой-то природы или не такой?» И из этих альтернативных характеристик принимается одна через принятие [достаточных] оснований: «В данном [случае] основание — доказательство, аргумент [будет таким-то]. Благодаря принятию [достаточных] оснований это будет таковым, не другим». Вот пример: «Я должен познать в соответствии с истиной, каков субъект познания, познающий объекты» — такова познавательная установка. [Встает] альтернатива: «Он может быть охарактеризован как то, чему присуще возникновение или не присуще?» И когда в связи с предметом, сущность которого [еще] не познана, возникает [подобная] альтернатива, рассуждают об основании для принятия [одного из ее решений], и оно принимается: «Если ему не присуще возникновение, то субъект познания вкушает плоды совершенных им действий¹. Страдание, рождение, активность, дефекты, ложное знание — [в этой цепочке] каждое последующее [звено] является причиной каждого предыдущего. По устранении же их в обратном порядке наступает освобождение². Следовательно, [в случае допущения его не-возникновения] и сансара и освобождение [будут релевантны]. А если бы субъект познания был наделен возникновением, то ни то ни другое не имели бы места. Ведь если субъект познания связан [непосредственно] с телом, индриями, интеллектом-буддхи и ощущениями, то у него нет плода действий, совершенных им [в прошлом], и, возникнув [однажды, этот субъект] не существует [после], а потому у него нет вкушения плодов его действий, которые [уже] не существуют или погибли³. Таким образом, у одного субъекта не будет соединения со многими телами и конечного разъединения с ними [в состоянии освобождения]». Не признается же [та альтернатива], для которой нет [достаточного] основания⁴. **Рефлексия** и есть рассуждение указанного типа.

— Почему же она только способствует истинному знанию, а не есть оно само?

— Потому что не является определенным [доказательством. Здесь] признается одно из двух альтернативных решений через принятие [рациональных] оснований, но нет определения, решения, однозначности: «Это таково, [и другого быть не может]».

— А почему **способствует истинному знанию?**

— Потому что истинное знание возникает непосредственно из потенциальности источников знания, которой оказывает содействие [обсуждаемый дискурс], как утверждающий [одну из альтернатив] в пользу истины. И этот дискурс, который «собирает» источники знания, поддерживая их, будет рассмотрен [также] вместе с ними в связи с дискуссией⁵. Потому в [выражении] **сущность которого [еще] не познана [слово] сущность** означает идентичность предмета, его истинность в качестве такового, не противоположного (40).

И в этой же области дискурса:

Удостоверенность — это определение [правильного решения] проблемы при сомнении через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций (41)

Vimṛśya pakṣapratipakṣābhyāmarthāvadharāṇaṃ nirṇayaḥ

Утверждение — это обоснование, опровержение — отвержение [какого-либо мнения]. И эти обоснование, и опровержение называются **двумя оппонирующими позициями**, потому что опираются на них, связаны [с ними] и реализуются в зависимости [от них]. Необходимо, чтобы одно из них было отвергнуто, другое — утверждено [в результате диспута]. **Удостоверенность** же — определение [правильного решения проблемы через принятие] того, что утверждается.

— Но определение [правильного решения] проблемы не осуществляется через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций, ибо одна [сторона] утверждает свой тезис через аргументацию и устраняет возражения второй, а вторая, [в свою очередь], отвергает аргументацию [тезиса], отстаиваемую [первой], и устраняет ее контр-возражения. Что же [в результате] остается, что могло бы быть определением [правильного решения] проблемы посредством удостоверенности?

— Обе [стороны] как раз содействуют определению [правильного решения] проблемы.

— Каким образом?

— Адекватность одной [позиции] и неадекватность другой сообща устраняют сомнение. Но при адекватности обеих [позиций] и неадекватности каждой сомнение не устраняется.

При сомнении — при наличии сомнения. Оно выделено [в сутре], поскольку демонстрирует оппонирующие позиции, и потому является стимулом для [применения метода] ньаяи. Но под сомнением подразумевается [наличие] двух взаимоотрицающих [характеристик], соотносимых с одним предметом. Когда же эти характеристики могут быть аргументированно приписаны предмету в его общем аспекте, [будет иметь место] «соположение», поскольку находят, что предмет такой-то природы. Например, при определении: «Субстанция — субстрат действий»¹ — та субстанция, связь которой с действием доказывается посредством аргументации, будет субстратом действий, а та, связь которой с действием не доказывается, не будет². [Наличие же] у одного носителя качеств двух взаимоотрицающих характеристик одновременно будет временной взаимопротивоположностью. Например, субстанция будет субстратом действий, пока соединена с действиями, а когда действия еще нет или [оно] уже прекратилось, то не будет³.

В связи с удостоверенностью нет ограничения, что она должна быть установлением [истины о] предмете после [обязательного появления] сомнения, вызванного [наличием] двух оппонирующих сторон. Удостоверенность как установление [истины] о предмете будет иметь место и в связи с восприятием, которое порождается [лишь] контактом индрии с объектом. Она будет установлением [истины] о предмете через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций после [начального] сомнения только в случае «испытания» [в полемике]. В диспуте же и в [изучении] текста удостоверенность с сомнением не связана⁴ (41).

ЧАСТЬ 2

[Разновидности дискуссии]

[Всего] три разновидности дискуссии: диспут, софистика и эристика. Среди них:

Диспут — это [дискуссия, которая ведет] к принятию одного из двух альтернативных мнений [о предмете], когда [одно из них] обосновывается, [а другое] опровергается посредством [обращения] к источникам знания и рефлексии с использованием пяти членов силлогизма и при отсутствии противоречия принятым доктринам (1)

Pramāṇatarkasādhanopālambhaḥ siddhāntāviruddhaḥ
 pañcāvayavopapañnaḥ pakṣapratipakṣaparigraho vādaḥ

Только взаимоотношающиеся характеристики, приписываемые одному предмету, могут составлять два альтернативных мнения — ввиду того что они [находятся в отношении] взаимоисключения, например, что Атман есть и что его нет¹. Взаимоотрицающиеся [характеристики], приписываемые различным предметам, альтернатив не составляют, например, когда [утверждается, что] Атман вечный, а познание невечно. **Принятие** — это устойчивость в приверженности [тезису]. И то, что [ведет] к **принятию одного из двух альтернативных мнений**, есть диспут. Его квалификация [в качестве того], в чем [одно мнение] отстаивается, а [другое] опровергается посредством [обращения] к источникам знания и рефлексии, [означает, что] и обосновывают [одно мнение] и опровергают [другое] через обращение к источникам знания и рефлексии. [Иными словами], посредством источников знания и рефлексии осуществляются и обоснование и опровержение в связи с одним [предметом]. **Обоснование** — это утверждение, **опровержение** — отрицание. И эти обоснование и опровержение осуществляются, и [их] держатся обе [спорящие стороны], пока одно не устранится, а другое не будет признано, — таково опровержение отвергаемого и обоснование утверждаемого.

Причины поражения в диспуте в случае с софистикой не распространяются на диспут. **При отсутствии противоречия принятым доктринам** сказано, однако, в том смысле, что при опровержении все же признается какая-то [возможность обосновать поражение в споре]². В [сутре] «Противоречивый — противоречащий принятой доктрине» (I.2.6) [дается понять, что] и в диспуте признается [законность констатации] причины поражения в виде [указания] на [применение] псевдоаргументов. **С использованием пяти членов силлогизма** [также сказано] с целью указать на то, что причина поражения констатируется при [ситуациях, когда у кого-то из диспутантов] «„ущербность“ — ...когда высказывание лишено хотя бы одного члена силлогизма» (V.2.12) или «„избыточность“ — ...когда [употребляются] лишние аргументы или примеры» (V.2.13).

Хотя и источники знания и рефлексия уже содержатся в членах силлогизма, они названы по отдельности с целью проакцентировать взаимосвязь [в диспуте] обоснования и опровержения. Иначе диспутом будет и [та дискуссия, в которой] обе стороны будут

только обосновывать [свои] положения. Очевидно, что и без связи с членами силлогизма источниками знания обосновываются [те или иные] положения. Так и обоснование, и опровержение присутствуют в диспуте — вот что дает понять сутракарин. Источники знания и рефлексия отмечены отдельно и по той причине, что будет указана ниже³. Сказанное не следует понимать в том смысле, будто [диспут] есть полное отрицание софистики, или в том, что в софистике обоснование и опровержение осуществляются только лишь через ухищрения, псевдоответы и [все], что ведет к поражению в дискуссии, а в диспуте — [одни] только источники знания и рефлексия (1).

Софистика наделена указанными выше [характеристиками], но содержит при обосновании и опровержении [также] словесные ухищрения, псевдоответы и то, что ведет к поражению в споре (2)

Yathoktopapannaśchalaajātinigrahasthānasthānasādhanopālam-
bho jalpaḥ

Наделена указанными выше [характеристиками] — предполагает обоснование и опровержение [средствами] источников знания и рефлексии, отсутствие противоречия [принятым] доктринам, пять членов силлогизма и принятие одного из двух альтернативных мнений. **Содержит при обосновании и опровержении словесные ухищрения, псевдоответы, а также то, что ведет к поражению в споре** — означает, что она выделяется как дискуссия, в ходе которой обоснование и опровержение осуществляются посредством словесных ухищрений, псевдоответов и того, что ведет к поражению в споре.

— Но верно ли, что обоснование какого-либо положения [может] осуществляться посредством словесных ухищрений, псевдоответов и того, что ведет к поражению в споре? [Ведь] они предназначены [лишь] для опровержения как по общему определению, так и по частным: «Словесные ухищрения — это [попытки] опровержения положений [оппонента] посредством переиначивания смысла [его слов]» (I.2.10); «Псевдоответ — это [попытка] опровержения [оппонента] посредством [указания лишь на простые] сходства или различия» (I.2.18); «Причины поражения в споре — противоречивость или некомпетентность» (I.2.19), т.е. таковы они и по отдельности. И нельзя это понимать таким образом, что обоснование [осуществляется тем, что предназначено] для опровержения, — достаточно было бы сказать, что софистика — [такая фор-

ма диспута], в которой опровержение [делается] посредством словесных ухищрений, псевдоответов и того, что ведет к поражению в диспуте¹.

— И обоснование, и опровержение [осуществляются здесь] через источники знания. Словесные же ухищрения, псевдоответы и [все] то, что ведет к поражению в споре, предназначены в качестве дополнительных средств для защиты своего мнения и не являются самостоятельными способами обоснования, [а именно] если [обосновываемые] положения обосновываются посредством источников знания, то словесные ухищрения, псевдоответы и то, что ведет к поражению в споре, являются вспомогательными средствами, будучи предназначены для защиты своей позиции. Ведь они употребляются для защиты своей позиции при оппонировании позиции альтернативной. В связи с этим сказано: «Софистика и эристика — ради ограждения удостоверенности в истине, подобно тому как ветки с шипами — ради защиты прорастающих семян» (IV.2.50). Хотя опровержение осуществляется посредством источников знания, эти [указанные средства полемики] являются дополнительными средствами, употребляющимися для разрушения опровержений [со стороны оппонента]. Таким образом, в софистике имеет место применение словесных ухищрений и прочего в качестве вспомогательных, а не самостоятельных средств обоснования [собственного положения]. В опровержении же они являются самостоятельными средствами² (2).

Она же за вычетом утверждения альтернативного положения будет эристикой (3)

Sa pratipakṣasthāpanāhīno vitaṇḍā

Она же — софистика — становится эристикой.

— При каком условии?

— При том, что [оппонент] отказывается от утверждения альтернативного мнения. Было сказано, что двум альтернативным мнениям соответствуют две взаимоотрицающие характеристики одного предмета¹. Эрист же не утверждает ни одного из них, но занимается только опровержением чужого мнения.

— Но почему бы тогда не определить эристику [просто как софистику], без [высказывания] альтернативного мнения?

— Хотя и верно, что высказывания, характеризующие опровержением оппонента, составляют позицию эриста, он не утверждает никакого обосновываемого положения в качестве [своего] тезиса. Потому все было определено правильно (3).

[Псевдоаргументы]

Будучи лишены [основного] признака аргументов, [псевдоаргументы] не являются аргументами, но по сходству с аргументами они кажутся подобными аргументам.

И они суть

Псевдоаргументы — неопределенный, противоречивый, равный проблеме и «асинхронный» (4)

Savyabhicāraviruddhaprakaraṇasamasādhyasamakālātīta
hetvābhāsāḥ

Среди них

Неопределенный — амбивалентный (5)

Anaikāntikaḥ savyabhicāraḥ

Неопределенность — отсутствие однозначной позиции. **Неопределенный** [псевдоаргумент] — тот, коему присуща амбивалентность¹. Например:

1) «Звук вечен по причине неосязаемости;

2) наблюдается, что осязаемый кувшин невечен;

3) но звук неосязаем;

4) следовательно, он ввиду [своей] неосязаемости вечен»².

В [приведенном] силлогизме характеристики осязаемости и невечности не находятся в соотношении обоснования и обосновываемого — атом, будучи осязаем, [тем не менее] вечен³. Если же привести пример с Атманом, то «аргумент — [само] обоснование того, что обосновывается через сходство с иллюстративным примером» (I.1.34). Следовательно, аргумент, по которому из неосязаемости [выводится] вечность, дает «уклонение» — невечное знание также неосязуемо. Таким образом, по причине «неопределенности» в обоих видах примеров⁴ отсутствует соотношение обосновываемого и обоснования, и потому, ввиду отсутствия основного признака [аргумента], это — не аргумент. «Вечность» — один параметр, «невечность» — другой. [Аргумент], который соотносится с одним из них, есть определенный; **амбивалентный** — противоположный ему, так как «перекрывает» и то и другое (5).

Противоречивый — противоречащий принятой доктрине (6)

Siddhāntamabhyupetya tadvirodhī viruddhaḥ

Противоречивый — тот, который противоречит чему-либо; **противоречащий принятой доктрине** — отрицающий ее. Например, [у санкхьяиков] все модификации [Непроявленного] прекращают [когда-то свое] проявление за отсутствием вечности, ибо вечных модификаций не бывает, и вместе с тем, [даже] прекратив

[свое проявление], существуют по причине отсутствия уничтожения. И таким образом, аргумент «за отсутствием вечности» противоречит доктрине «даже прекратившие проявление модификации существуют». Почему? Потому что проявленность — собственная природа [модификаций], а прекращение [ее] — «смещение» [этой собственной природы]. Если у модификаций «смещается» собственная природа и [они тем не менее] существуют, то нелогично отрицать [их] вечность, ибо существование модификаций, даже прекративших [свое] проявление, есть [их] вечность. [С другой стороны], отрицание их вечности вследствие «смещения» собственной природы было бы логичным. Ведь то, чья природа «смещается», есть невечное, а то, что существует [вечно], по природе своей не «смещается». Существование и «смещение природы» суть взаимоотрицающие характеристики, которые несовместимы. Так аргумент противоречит той самой доктрине, опираясь на которую [он должен] работать¹ (6).

Равный проблеме — тот, который, будучи использован для удостоверенности [в истине], дает основание и для альтернативного [заключения] (7)

Yasmātprakaraṇacintā sa nirṇayārthamapadiṣṭaḥ
prakaraṇasamaḥ

Проблема — это [«равноправие»] тезиса и контртезиса, сомнительных и «неустоявшихся». Ее осмысление соответствует рассмотрению [проблемы], начиная с сомнения и заканчивая [стадией], предшествующей удостоверенности [в истине]. Рассматриваемая познавательная установка, ориентированная на изыскание, становится **равной проблеме** и не ведет к удостоверенности [в истине], будучи одинаково [совместимой] с обеими позициями и потому неспособной к преодолению альтернативы. Пример: «Звук невечен ввиду того, что в нем не наблюдаются признаки вечности, а все, в чем не наблюдаются признаки вечности, невечно, подобно кувшину».

Когда подобная характеристика, производящая сомнение, используется в качестве аргумента, она равна [самому] сомнению и содержит «уклонение». Альтернативу создают зависимость от [памяти] об уникальных [характеристиках] и отсутствие их восприятия — в случае с обеими точками зрения. Ведь в звуке не наблюдаются признаки ни вечности, ни невечности. Эта ненаблюдаемость специфических признаков, [подтверждающих] тезис или контртезис, и обуславливает альтернативу. Почему? Потому что в противном случае будет устранение альтернативы. Так, если в зву-

ке воспринимается характеристика вечности либо, напротив, не-вечности, то конец альтернативе. Потому подобный аргумент удостоверяет [в истине] обеспечить не может (7).

Равный обосновываемому — тот, который, [сам] требуя обоснования, не отличается от того, что обосновывается (8)

Sādhyāviśiṣṭaḥ sādhyatvātsādhyasamaḥ

То, что обосновывается, — это, [к примеру], «тьнь есть субстанция». Аргумент **не отличный от того, что обосновывается** — «ввиду того что движется». [Он] **равен обосновываемому**, поскольку [сам] нуждается в обосновании: он также, не будучи установлен, должен быть обоснован. То, что обосновывается в данном случае, — [это решение проблемы], движется ли тень, подобно человеку, или же она — лишь серия «пропусков» света, обуславливаемая серией «препятствий» [ему], вызванных движением [свето]непроницаемой вещи. [Во втором случае] продолжительная серия «пропусков» света, восприятию которого препятствует движущаяся [свето]непроницаемая вещь, воспринимается [как движущаяся тень]. Препятствие же — блокирование связи (8).

«Асинхронный» — указанный в нарушение временных соответствий (9)

Kālātyayāpadiṣṭaḥ kālātītaḥ

[Аргумент], в котором нарушаются временные соответствия, — **«асинхронный» как указанный в нарушение временных соответствий.** Пример: «Звук вечен, потому что обнаруживается через контакт, как цвет». Свет, существующий и до, и после [своего] обнаружения, обнаруживается через контакт светильника с горшком. Звук, также существующий, обнаруживается через контакт барабана и палочки или полена и топора. Следовательно, [выведение] вечности звука из [его] обнаружения через контакт будет псевдоаргументом как нарушающее временные соответствия. Ведь обнаружение цвета не выходит за пределы контакта обнаруживающего, [т.е. светильника], и обнаруживаемого, [т.е. горшка]. Цвет воспринимается только при контакте светильника с горшком, но не тогда, когда контакт прекратился. Звук же слышат издали [уже] после контакта полена с топором, т.е. одновременно, и потому обнаружение звука выходит за пределы контакта и контактом не производится. Почему? Потому что при отсутствии причины отсутствует и следствие¹. Таким образом, этот аргумент будет псевдоаргументом как не являющийся обоснованием [тезиса] за отсутствием сходства с примером.

Смысл сутры не в том, что [здесь] подразумеваются случаи нарушения последовательности членов силлогизма². Почему?

Связанное с чем-то по смыслу сохранит с ним связь и при
«разлуке» —

Но и «неразлучность» не свяжет не связанное по смыслу.

В свете сказанного аргумент, приведенный при нарушении порядка [членов силлогизма], не лишается вследствие сходства с примером и отличия [от него] признаков аргумента; не лишаясь же их, не становится псевдоаргументом. Ниже будет указана [одна из] причин поражения в диспуте: «...когда высказывание содержит члены силлогизма в перевернутом порядке» (V.2.11). Потому не это составляет смысл [настоящей] сутры³ (9).

[Словесные ухищрения]

Словесные ухищрения — это [попытки] опровержения положений [оппонента] посредством переименования смысла [его слов] (10)

Vacanaviḥāto 'rthavikalpopapattyā chalam

Нельзя привести примера, соответствующего общему определению придинок. Примеры [будут приведены] в соответствии с их классификацией (10).

Классификация же [их] —

Они трех видов: в связи со словом, с родом и с метафорой (11)

Tattrividham vākchalam vakturabhiprāyādarthāntarakalpanā vākchalam ceti

Среди них

Ухищрения в связи со словом — это примысливание иного смысла [в сравнении] с намерением говорящего, [когда он] употребляет омонимы (12)

Aviśeṣābhīhite vakturabhiprāyādarthāntarakalpanā vākchalam

Употребляется [выражение]: «У мальчика новое одеяло», и говорящий хочет сказать, что у мальчика новое [именно] одеяло. Различие [в толковании может быть связано] с [анализом компонентов], но не со сложным словом [как целым]. Тогда тот, кто хочет придаться, примыслит иной смысл, который говорящий не подразумевал: «Господин сказал, что у него девять одеял», а измыслив невозможное, [попытается] опровергнуть сказавшего: «У него одно одеяло, откуда девять?!» Таковы **ухищрения в связи**

со словом — придирки к речи, содержащей омонимические выражения¹.

Опровержение их [следующее]. Поскольку многозначное выражение имеет не одно значение, для обоснования одного из них следует представить специальное основание. *Navakambala* — это неоднозначное выражение, [оно может означать] и то, что у кого-то новое одеяло, и то, что у него девять одеял. И потому трактовка: «Господин сказал, что у него девять одеял, а это не так» — нуждается в специальном обосновании, а именно следует доказать, что говорящий выбрал из различных значений [своего выражения] именно то, [которое ему приписывается], а этого-то и не сделано. Потому это только ложная атака.

Ведь в мире надежно установлено отношение между словами и [их] значениями, [и имеются] правила, регулирующие употребление [определенного] означающего для выражения [определенного] означаемого. «Этот смысл выражается этим обозначением» — данная [установка] является общей для многозначных выражений и иной для однозначных. Слова используются для выражения смысла после того, как они были ранее использованы определенным образом — не до того. Употребление [слов] предназначено для постижения [их] смысла, практика же — результат этого постижения. Но притом что слова [вообще] употребляются для выражения смысла, в связи с многозначными словами имеются ограничения, в соответствии с их способностью [передавать определенные значения]. «Приведи козу в деревню!», «Собери масло!», «Накорми брахмана!» — эти многозначные выражения используются с «частичным значением»². В соответствии со своей «потенциальностью» они используются в том значении, которое позволяет осуществить исполнение приказа, а не в общем значении, которое исключило бы [возможность] исполнения приказа³. Так обстоит дело и с многозначным словом *navakambala*, которое употребляется в возможном значении: «У него новое одеяло», а не в невозможном: «У него девять одеял». В результате подобное опровержение оппонента посредством измышления несоответствующего значения не адекватно (12).

Ухищрения в связи с родом — измышление несуществующего значения через излишнее обобщение действительного значения [слов оппонента] (13)

Sambhavato 'rthasyātisāmānyayogādasambhūtārthakalpanā
sāmānyacchalam

Например, кто-то скажет: «Поистине, этот брахман наделен знанием и добродетелью», и другой [ответит]: «Брахману присущи знание и добронравие». А кто-то [попытается] опровергнуть это высказывание посредством измышления несуществующего значения через примысливание противоположного смысла: «Если брахман наделен совершенством знания и добронравия, и вратье оно также присуще, то вратья также будет брахманом и также должен быть наделен знанием и добронравием». **Излишнее обобщение** — это то, что охватывает подразумеваемое значение и выходит за его пределы. Так, брахманство иногда совпадает с совершенством в знании и добродетели, а иногда и не совпадает. **Ухищрения в связи с родом** — придирки, порождаемые обобщением¹.

Опровержение этих [придирок следующее. Второе] высказывание соответствует [лишь] воспроизведению предмета [предыдущего высказывания] с целью похвалить [конкретного брахмана], а не подразумевает [установление] причинных [связей]², и там не было места для измышления несуществующего значения. Например, [в высказывании]: «Рис на этом поле обильно произрастает» — произрастание зерен не опровергается и не подразумевается, прославляется же [само] поле. Здесь только воспроизведение [некоторой информации относительно] поля, не рекомендация [сеяния] на нем риса. Не подразумевается и произрастание риса из зерен, хотя это и соответствует действительности. Равным образом в [высказывании]: «Брахману присуще совершенство в знании и добронравии» — брахманство выступает в виде локуса [указанного] совершенства, а не его причины, и причинность здесь не подразумевается³. Это лишь воспроизведение предмета [обсуждения] с целью его хвалы: [указанное] совершенство уместно при наличии брахманства. Высказывание, предназначенное для хвалы, не отрицает обусловленности следствия причиной. А если это так, то опровержение речи [оппонента] посредством измышления несуществующего смысла не адекватно (13).

Ухищрения в связи с метафорой — это опровержение личного смысла [утверждения] посредством указания на альтернативное качество (14)

Dharmavikalpanirdeṣe 'rthasadbhāvapratiṣedha upacāracchalam

Качество [в данном случае] означает употребление слова сообразно его собственному значению. **Альтернативное качество** — употребление [слова в значении], отличном от общепринятого. **Посредством указания на альтернативное качество** — посредст-

вом указания на последнее. Например, [когда кто-то скажет]: «Подмостки кричат», [его] опровергают посредством [употребления] прямого смысла: «Люди на подмостках кричат, не подмостки». В чем здесь употребление альтернативного смысла? В приписывании другого значения [слову], употребленному в ином значении, [замещении] фигурального [значения] первичным. Это и будут ухищрения в связи с метафорой — опирающиеся на метафору. **Метафора** же — фигуральное значение, передача смысла, в котором [слово] не употреблялось [изначально], благодаря «смежности» [значения] и т.д., обозначение по сходству того, что различно.

Окончательное же решение таково¹. При употреблении как известных, так и неизвестных [выражений] отвержение или принятие слов и значений [должно] соответствовать намерению говорящего, а не быть произвольным. Употребление слов и в первичном, и в фигуральном значении общепризнано. При установленном словоупотреблении и слова, и их значения должны подтверждаться или опровергаться в соответствии с намерением говорящего, а не произвольно. Если говорящий употребляет слово в первичном значении, то оно должно приниматься или отвергаться как оно есть, если же в фигуральном, то [оно должно приниматься или отвергаться] в фигуральном. Но когда один использует слово в фигуральном значении, а другой опровергает его, подразумевая первичное, то опровержение оппонента будет лишь воображаемым, не [действительным] (14).

Оппонент. Но ухищрения в связи со словом — то же самое, что и ухищрения в связи с метафорой, — за отсутствием различий (15)

Vākchalamevopacāracchalam tadaviśeṣāt

Ухищрения в связи с метафорой не отличаются от ухищрений в связи со словом — ввиду отсутствия различия в примысливании иного значения. Здесь также опровержение следует за примысливанием, когда значение «те, кто на подмостках» замещается значением «подмостки» (15).

Найяик. Неверно, ибо различие в [самом способе переименования] значения [слов] (16)

Na tadarthāntarabhāvāt

Неверно, что ухищрения в связи с метафорой суть не что иное, как ухищрения в связи со словом, ибо различен способ опровержения посредством переименования смысла. Почему? Потому что [во втором случае просто] примысливается [другое] значение. Од-

но дело — примысливание другого значения, иное — [попытка] опровержения с помощью [неподразумеваемого] первичного смысла¹ (16).

И если сходство — [основание] для отрицания различий, то неизбежен вывод, что [все] ухищрения [лишь] одного вида (17)

Aviśeṣe vā kiñcitsādharma yādeka cchalaprasaṅgaḥ

[Вы считаете, что], признав два вида словесных ухищрений, следует отвергнуть три вида — ввиду наличия определенного сходства [между двумя]. Но если по этой причине отвергается [их] тройственность, то следует отвергнуть и признаваемую [вами их] двойственность, ибо и у [оставшихся] двух видов также [обнаруживается] определенное сходство. А если двойственность не устраняется вследствие сходства, то и тройственность также не устранилась (17).

[Дефекты,

свидетельствующие о несостоятельности диспутанта]

Затем:

Псевдоответ — это [попытка] опровержения [оппонента] посредством [указания лишь на простые] сходства или различия (18)

Sādharma yavaidharma yābhyāṃ pratyavasthānaṃ jātiḥ

Псевдоответ — это та возможность, которая появляется с использованием аргумента [оппонента]. И эта возможность есть **опровержение** — атака, отвержение через [простое] сходство или различие. Опровержение аргумента как «[само] обоснование того, что обосновывается через сходство с иллюстративным примером» (I.1.34), осуществляется через несходство с примером. Опровержение аргумента как обоснования того, что обосновывается через несходство с иллюстративным примером (I.1.35) — через сходство с примером. Псевдоответ есть, [таким образом], противоречие [любому аргументу] (18).

Причины поражения в споре — противоречивость или некомпетентность (19)

Vipratipattirapatipattiśca nigrahassthānaṃ

Противоречивость — это либо ошибочное знание, либо грубое. С таким знанием готовят победу оппоненту. А **причина поражения в споре** и есть победа оппонента. **Некомпетентность** же — неспособность действовать в начавшемся диспуте: когда не опровергают утверждения оппонента и не устраняют возражений [против собственной позиции]. Ввиду отсутствия [признаков]

сложного слова указанные две причины поражения не исчерпывают [весь класс этих причин]¹ (19).

— И как [обстоит дело] с псевдоответами и причинами поражения в споре: они единичны, наподобие иллюстративного примера, или множественны, наподобие доктрин?

Псевдоответов и причин поражения — множество, вследствие многообразия [их разновидностей] (20)

Tadvikalpājātinigrahassthānabahulatvam

Псевдоответов множество, вследствие многообразия [попыток] опровержений посредством [апелляций к простому] сходству или различию, а причин поражения — вследствие многообразия противоречивости и незнания. **Многообразие** — это разнообразие или различие в формах. Незнание как причина поражения в споре — неспособность повторить [положение оппонента], отсутствие знания, отсутствие интуиции, рассеянность, допущение ошибок [при опровержении оппонента], пассивность в опровержении того, что достойно опровержения. Остальное — противоречивость.

Итак, категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и, в соответствии с определениями, исследованы — так можно убедиться в реализации [всех] трех процедур этой науки¹ (20).

РАЗДЕЛ II

ЧАСТЬ I

Вступление

Теперь, после [номинации и дефиниции], — исследование источников знания и прочих [категорий]. Поскольку же исследование есть удостоверенность — «определение [правильного решения] проблемы при сомнении через [рассмотрение] двух оппонирующих позиций» (I.1.41), вначале исследуется само раздвоение мнений¹.

[Исследование сомнения]

Оппонент. **Сомнение не [возникает] вследствие констатации общих или индивидуальных атрибутов [вещей вместе] или по отдельности (1)**

Samānānekadharmādhyavasāyādanyataradharmādhyavasāyādvā na saṁśayaḥ

1) Сомнение [может возникнуть] вследствие констатации общих атрибутов — не вследствие [простого наличия этих] атрибутов.

2) Или, по-другому, сомнение не возникает при восприятии атрибутов и их субстратов [в виде]: «Я воспринимаю общий атрибут двух [вещей]».

3) Или, по-другому, сомнение не возникает и при констатации общих атрибутов [двух вещей], поскольку их субстраты отличны от них самих. Ведь при констатации цвета не возникает сомнения в связи с осязаемостью, поскольку это не одно и то же.

4) Или, по-другому, сомнение, которое есть [как раз] отсутствие определенного знания, не возникает и из фиксации [чего-либо], представляющей собой определенное знание о предмете, — ввиду несходства между причиной и следствием¹.

Эта [серия возражений] применима и в связи с констатацией индивидуальных атрибутов.

5) Сомнение не возникает также и из фиксации атрибутов одной из двух [вещей], ибо [в таком случае должно иметь место] определенное знание о том и о другом² (1).

Оппонент продолжает. [Сомнение не обуславливается] также констатацией расхождения мнений и нерегулярности [восприятия и невосприятия] (2)

Vipratipattavyavasthādhyavasāyācca

Сомнение не возникает вследствие простого [наличия] расхождения мнений или нерегулярности [восприятия и невосприятия]. Из чего же тогда? Сомнение [может быть лишь] у знающего расхождение мнений. То же относится и к нерегулярности [восприятия и невосприятия]. Другими словами, как может возникнуть сомнение из [простого] знания, что одни считают, будто Атман есть, а другие — будто его нет?! Равным образом сомнение не возникает при [простом] знании того, что имеет место нерегулярность восприятия и невосприятия¹ (2).

Оппонент продолжает. Вследствие [самой] убежденности оппонентов в [их] расходящихся мнениях (3)

Vipratapattau ca sampratipatteḥ

То самое расхождение мнений, которое вы считаете причиной сомнения, есть [на самом деле результат] убежденности каждой из обеих сторон [в своей правоте], когда [они] отстаивают один из альтернативных атрибутов [одного и того же предмета]¹. Потому если сомнение [происходит] от расхождения мнений, то оно [должно происходить] от самой убежденности, [что абсурдно] (3).

Оппонент продолжает. А также вследствие того, что нерегулярность в качестве нерегулярности есть [уже] регулярность (4)

Avyavasthātmani vyavasthitavāccāvyavasthāyāḥ

[Следует добавить]: «Сомнение не возникает». Не будет ли [сама] нерегулярность регулярностью по собственной природе? Если вследствие [собственной] регулярности нерегулярность прекращается, то сомнение [как ее следствие] не возникает. Или нерегулярность не «урегулирована» сама в себе? Тогда по причине отсутствия самождественности [она] не будет нерегулярностью, а потому и [указанной вами] причиной сомнения¹ (4).

Оппонент завершает. Так же неизбежна вечность сомнения — ввиду перманентности тех атрибутов (5)

Tathā 'tyantasamśayastaddharmasātatyotpatteḥ

Поскольку вы считаете, что сомнение обуславливается наличием общих атрибутов [двух вещей], неизбежно допустить вечность сомнения, ибо сомнение будет непреодолимо вследствие «непреодолимости» самих этих атрибутов. Ведь предмет сомнения никогда не будет постижим без этих атрибутов, но всегда вместе с ними¹ (5).

[Вся] эта серия возражений опровергается в одной сутре:

Найяик. Поскольку сомнение [возникает] из констатации названных [факторов] при зависимости от специфики [объекта], не будет ни отсутствия сомнения, ни бесконечного сомнения (6)

Yathoktādhyavasāyādeva tadviśeṣāpekṣāt saṃśaye nāsaṃśayo nātyantasaṃśayo vā

[Из ваших доводов] не следует ни невозможность сомнения, ни его непреодолимость. Почему? Потому что причиной сомнения является фиксация общего атрибута [двух вещей], а не простое их наличие.

Оппонент. Хорошо, но почему же этого не было сказано [в той сутре I.1.23]?

Найяик. Потому что это утверждалось [имплицитно], когда было сказано, что [сомнение] зависит от специфики. **Зависимость от специфики** — это желание [удостовериться в специфике объекта], которое сохраняется, пока специфика не воспринята. [Потому] не сказано: «Из зависимости от общего атрибута». Когда же прекращается желание [познания] общих атрибутов? Когда они перед глазами. Благодаря тому что [это] подразумевается, мы познаем, что [сомнение возникает] вследствие фиксации [наличия] общих атрибутов.

[Это подразумевалось также словом] «наличие». [В сутре] было сказано: «вследствие наличия общих и частных характеристик» (I.1.23), и последнее — не что иное, как постижение наличия [общих атрибутов]. Ведь общий атрибут [двух объектов], будучи непознанным, подобен отсутствующему [вовсе]. Или слово «объект» подразумевает познание объекта. Например, когда говорят, что огонь выводится из дыма, то подразумевается, что о [наличии] огня умозаклучают из наблюдения дыма. Почему? Потому что об огне заключают, когда видят дым, а не когда [последний] ненаблюдаем. Хотя в [самом] предложении слово «восприятие» не присутствует, [реципиенты] понимают, [что речь идет о] постижении объекта, и потому заключаем, что [способные познавать] постигают, что слово, [обозначающее] объект, используется для обозначения познания объекта. Так же и здесь словами «общие характеристики» обозначается удостоверенность в общих атрибутах.

Относительно же вашего утверждения, что когда говорят: «Наблюдаю общий атрибут этих двух [объектов]», то при [подобном] знании и свойства, и его субстрата [уже] отсутствует сомнение, [отвечаем, что познание такого рода] имеет предметы, [уже] ранее

воспринятые. [Это не мешает рассуждению]: «Я воспринимаю общий атрибут тех предметов, которые видел раньше, различия же не примечаю, и как мне увидеть то различие, посредством которого я определил бы, какой из двух [предметов передо мной]?» И это [сомнение] не устраняется после восприятия общих атрибутов посредством простого постижения свойств и их субстратов.

Что же касается возражения, будто [сомнение не обосновано], поскольку отсутствует сходство следствия и причины, то [ответим, что] сходство следствия с причиной будет присутствием и отсутствием следствия при присутствии и отсутствии причины. То, при появлении чего [ничто] появляется и при отсутствии чего не появляется, будет причиной, другое — следствием, сходство же — [только] это. Такое [соотношение и] наблюдается между причиной сомнения и сомнением. Так устраняется и возражение, [состоящее в том], что [сомнение] не [может происходить] от удостоверенности в индивидуальных атрибутах.

Теперь рассмотрим сказанное, будто сомнение не [обуславливается] расхождением мнений или регулярностью и нерегулярностью [восприятия]. «Осознаю взаимопротиворечивый смысл двух утверждений, но не могу понять, какое следует определить как верное, и как же мне их различить?» — таково сомнение, обуславливаемое расхождением мнений, и его нельзя «отобъяснить» простой убежденностью [в своей правоте представителей] самих «расходящихся» [учений]. Так же следует понимать и сомнение, проистекающее из нерегулярности восприятия и невосприятия [объектов].

Далее, в связи с убежденностью [каждой стороны в своей правоте] при расхождении мнений. Словосочетание «расхождение мнений» означает сомнение, сопровождаемое [воспоминанием] о специфических особенностях, и подстановка другого слова ничего не меняет. Значение словосочетания «расхождение мнений» — наличие двух взаимопротиворечащих утверждений об одном и том же предмете. Знание о них, сопровождаемое [воспоминанием] об особенностях [каждого], будет причиной сомнения. Подмена словосочетания [«расхождение мнений»] словом «убежденность» не отменяет причину сомнения и лишь вносит смущение в [умы] неподготовленных.

Что же касается возражения, будто природа самой нерегулярности является «регулярной», то [мы снова возразим, что] подстановка другого слова [также ничего не меняет], ибо причина сомнения здесь не опровергается и признается по другой причине [та же са-

мая] нерегулярность. Замена слова бессмысленна, так как нерегулярность не становится регулярностью ввиду «закрепления» [по вашей же логике ее] нерегулярности. Потому не опровергается, что нерегулярность восприятия и невосприятия [с добавлением припоминания] является причиной сомнения. [Более того], поскольку нерегулярность «урегулирована» в собственной природе и не теряет ее, то нерегулярность [полностью вами же] признается. Таким образом, эта предлагаемая замена слова не меняет смысла [нашего утверждения].

На замечание, будто сомнение [обречено] на то, чтобы быть бесконечным ввиду вечности тех [общих атрибутов двух объектов, возразим], что сомнение производно не от общих атрибутов. От чего же? От особого различения тех [общих атрибутов], сопровождаемого памятью об [их специфических] особенностях, и потому не будет бесконечного сомнения¹. И [другое возражение], будто сомнение не может возникнуть из познания индивидуальных особенностей [объектов], также нерелевантно, ибо сказано, что «сомнение — это раздвоение мысли, зависимое от особенностей» (I.1.23). А особенности и соответствуют индивидуальным атрибутам, и когда они познаются, то нет уже зависимости от этих особенностей (6).

Где сомнение, там неизбежна такого рода последовательность (7)

Yatra saṁśayastatraivamuttarottaraprasaṅgaḥ

В какой бы науке или [публичной] дискуссии исследование ни предварялось сомнением, там должен быть дан [подобный] ответ отрицающим [само] сомнение. Потому сомнение, как предполагаемое всяким исследованием, исследуется первым¹ (7).

[Общее исследование источников знания]

Далее, исследование источников знания:

Буддист-мадхьямик. Восприятие и другие [источники знания] не являются реальными источниками знания ввиду их несоответствия [всем] трем временам¹ (8)

Pratyakṣādīnāmaprāmāṇyaṃ traikālyāsiddheḥ

Восприятие и другие [источники знания] не являются [реальными] источниками знания по причине [их] несоответствия [всем] трем временам. Смысл в том, что [они] не могут ни предшествовать [объектам], ни следовать [за ними], ни быть синхронны [им] (8).

Конкретизация смысла этого общего положения [будет следующей]:

Мадхьямик продолжает. Если источник знания предшествует [объекту], то восприятие [как результат] контакта индрии с объектом не возникает (9)

Pūrvam hi pramāṇasiddhau nendriyārthasannikarṣāt
pratyakṣotpattiḥ

Восприятие — это знание об объектах, начиная с запаха. Если оно будет предшествующим, а запахи и прочие [объекты] последующими, то оно не может возникнуть из контакта с ними¹ (9).

Мадхьямик продолжает. Если же следует [за ним], то предмет знания источником знания не «достигается» (10)

Paścātsiddhau na pramāṇebhyaḥ prameyasiddhiḥ

Если отсутствует источник знания¹, то чем «измеряемый» объект станет предметом знания? Ведь [только] «измеряемый» источником знания объект может стать предметом знания² (10).

Мадхьямик завершает. Если же [они] синхронны, то познания, ввиду [их] связанности с [конкретным] объектом, не могут [находиться] в последовательности (11)

Yugapatsiddhau pratyarthaniyatatvāt kramavṛttitvābhāvo
buddhīnām

Если источник и предмет знания будут синхронны, то и познания всех объектов индрий, начиная с запаха, будут, как «привязанные» к объектам ввиду самой этой [их] «привязанности», синхронными, т.е. между ними не будет последовательности — той последовательности, которая обеспечивается [их] последовательным функционированием по отношению к объектам. Тем самым опровергается [ваше же положение] о том, что «выводной знак уманаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний» (I.1.16).

Таковы [логические возможности] сферы [временного] соотношения источника и предмета знания, и [все] они нереализуемы. Потому восприятие и прочие [источники знания] не являются [реальными] источниками знания¹.

Найик. Ответ на это [следующий]. На деле [между причиной познания и объектом познания нет [универсального соотношения] предшествования, следования и синхронности. Потому [это соотношение] в каждом случае требует специального уточнения. Иногда причина познания предшествует объекту познания, как, например, в случае с солнечным светом и [всеми] производимыми жи-

выми существами]². Иногда объект познания предшествует причине познания, как, например, в случае с [уже] наличными [предметами] и светильником. Иногда же причина и объект познания синхронны, как, например, в случае с познанием огня через дым³. Причина познания — источник знания, объект познания — предмет знания. Таким образом, при отсутствии однозначного предшествования, последования и синхронности в соотношении источника и предмета знания об этом соотношении в каждом случае следует говорить ситуативно. Поэтому категорическое опровержение [соотношения источника и предмета знания] неосуществимо. Оно [возможно только], если брать [все случаи] подряд, без разбора.

Причина знания обозначается так, как [она обозначается, именно] потому, что она соотносима со всеми тремя временами⁴. Что же касается [вашего возражения], будто если источник знания появляется после [предмета знания], в случае его отсутствия не будет и предмета знания, ибо объект может считаться предметом знания, [только] будучи «измерен» источником знания, то [мы ответим, что] причиной [употребления] термина «источник знания» является способность [соответствующего референта] быть причиной познания, которая распространяется на [все] три времени. А именно это имеет место, когда [говорят]: «Познавал», «Познает», «Будет познавать», т.е. он так обозначен потому, что основание для этого обозначения связано с тремя временами. Источник знания — это то, чем [объект] «измерен», «измеряется», «будет измерен». Предмет знания — то, что «измерено», «измеряется», «будет измерено». Если это так, то все выражения типа: «[Это] будет познано благодаря соответствующей причине [познания]», «Этот предмет будет „измерен“», «Это — предмет знания» — будут [законны]. Отрицание же связи [источника знания] со [всеми] тремя временами противоречит [самой] языковой практике. Кто не признает этого, не может употреблять [и такие выражения], как «Приведи повара — [он] будет готовить!», «Приведи дровосека — [он] будет рубить!».

[К тому же ваш изначальный тезис]: «Восприятие и другие [источники знания] не являются реальными источниками знания ввиду их несоответствия [всем] трем временам» (II.1.8) — и прочие отрицают источники знания [как таковые]. Но можно задать вопрос: что вы, господа, осуществляете посредством этого отрицания? Опровергаете ли наличие [источников знания] или доказываете [их] отсутствие? Если опровергаете [их] наличие, то при наличии [их в самом этом опровержении] опровержение невозможно.

А если доказывається [их] отсутствие, то само отрицание приобретает признаки источника знания — как причина познания отсутствия источников знания (11).

Так же

Опровержение [само] несостоятельно — ввиду [именно его] несоответствия [всем] трем временам (12)

Traikālyāsiddheḥ pratiṣedhānupapattih

Истолкование следующее. Если опровержение предшествует [опровергаемому], то при отсутствии опровергаемого что им опровергается?! Если следует за ним, то не будет опровергаемого — за отсутствием опровержения¹. Если же они синхронны, то, поскольку опровергаемое уже принято, опровержение бессмысленно. Так, вследствие несостоятельности положений, характеризующихся как опровержение, за восприятием и прочими [источниками знания] следует признать статус источников знания² (12).

Опровержение несостоятельно и ввиду отрицания [в нем] всех источников знания (13)

Sarvapramāṇapratīṣedhācca pratiṣedhānupapattih

Почему? Потому что если аргумент [вашего силлогизма]: «Ввиду несоответствия [всем] трем временам» — подтверждается иллюстративным примером, то доказательность [вашего] аргумента и следует им продемонстрировать. Но тогда восприятие и другие [источники знания уже] не будут лишены признаков [истинных] источников знания¹. Если же они лишены этих признаков, то и [необходимый] для вас пример не сможет обосновать [обосновываемое] положение, а [ваш] аргумент, противоречащий всем источникам знания, не будет [реальным] аргументом, [ибо было уже сказано, что аргумент] «противоречивый — противоречащий принятой доктрине» (I.2.6)². Вашей доктриной будет смысл [вашего] утверждения, который состоит в том, что восприятие и прочие [источники знания] не дают знания об объектах. Но ради обоснования [этого] положения употребляются члены силлогизма. Если же они не находят применения, то доказательная сила аргумента не продемонстрирована в примере и опровержение несостоятельно, поскольку [аргумент еще] не достиг доказательности (13).

Если же ваше [опровержение имеет признаки] источников знания, то нет опровержения всех источников знания (14)

Tatprāmaṇye vā na sarvapramāṇavipratīṣedhaḥ

Если восприятие и другие [источники знания], составляющие основу членов силлогизма, признаются в [вашем] рассуждении,

претендующем на опровержение [источников знания], то придется признать их доказательность и в других умозаключениях, ибо [между вашими и другими] нет [принципиальных] различий. Таким образом, вы не можете опровергнуть все источники знания¹.

В [слове] **опровержение** префикс *vi-* имеет значение уточнения, а не отрицания, ибо [иначе эта сутра была бы] бессмысленной² (14).

Соответствие трем временам не опровергается, ибо тот [предмет знания] выводится [из «последующего» источника знания], подобно тому как и [наличие] музыкального инструмента — из [последующего] звука (15)

Traikālyāpratiśedhaśca śabdādātodyasiddhivattatsiddheḥ

— Почему об этом говорится снова?

— Ради связи со сказанным выше. Было сказано, что «при отсутствии однозначного предшествования, следования и синхронности в соотношении источника и предмета знания об этом соотношении в каждом случае следует говорить ситуативно». Здесь же следует видеть обоснование того, что было сказано [тогда]¹.

Конечно, разумный, наблюдающий отсутствие общего правила, отвергнет то опровержение, [которое основывается] на общем правиле, и [скажет], что опровержение в связи с тремя временами неосостоятельно. При этом приводится один пример: **подобно тому как и [наличие] музыкального инструмента выводится из [последующего] звука** — т.е. подобно тому как благодаря последующему звуку выводится [наличие] предшествующего музыкального инструмента. Музыкальный инструмент — обосновываемое, звук — средство обоснования: даже когда музыкальный инструмент невидим, о нем заключают из [наличия] звука. Различные музыкальные инструменты познаются через различные звуки, [когда] играют на лире или на флейте. Так и «предшествующий» объект познания устанавливается посредством «последующей» причины познания. Приведенный пример указывает на возможность примеров и двух других форм [временных отношений]² (15).

Мадхьямик. Почему же они не упоминаются здесь? Следовало бы подтвердить то, что [уже] было сказано.

Найяик. Установить это положение можно везде: здесь [ли это делается] или там, не составляет различия¹.

Термины «источник знания» и «предмет знания» могут быть взаимозаменяемы, если есть основания для их инвертированного употребления. Основания же для употребления терминов таковы: источник знания есть средство познания, предмет знания — объект

познания, и когда объект познания становится средством познания, тогда одно и то же обозначается и как источник знания, и как предмет знания. С целью выявления данного положения сказано следующее:

Подобно тому как и измерительный прибор может быть измеряемым (16)

Prameyā ca tulā grāmāṇyavat

Измерительный прибор как средство познания измерений веса есть источник знания, а золото и прочая весома материя — объект, предмет знания. Когда же другой измерительный прибор корректируется золотом и прочим, тогда золото и прочее будет источником знания, а прибор — предметом знания. Таким же образом следует понимать и все [перечисленные выше] предметы учения¹.

Так, Атман включен [в список] предметов знания, будучи объектом познания. Но он же является и субъектом познания как независимое начало познавательного процесса². [Само] знание в качестве средства познания будет источником знания, в качестве объекта познания — предметом знания, а в качестве истинного знания — ни тем ни другим³. Так следует понимать взаимозаменяемость обозначений одного и того же предмета.

Слова, [обозначающие] падежи, также могут быть взаимозаменяемы, если на то есть причина. «Дерево стоит» — это именительный падеж, так как [здесь обозначается] «самовластие» в своем положении. «Видит дерево» — это винительный падеж, поскольку [здесь] обозначается желательность постижения [чего-либо] посредством зрения. «Указывает на луну посредством дерева» — это творительный падеж, так как [здесь обозначается] эффективность средства демонстрации [объекта]. «Дает воду дереву» — это дательный падеж, [означающий, что некто] вступает в [некоторое] отношение с деревом. «С дерева падает лист» — это отложительный падеж, ибо он [означает нечто] устойчивое в [процессе] разделения. «На дереве птицы» — это местный падеж, обозначающий субстрат⁴.

Если это так и [значение] грамматического падежа не сводится к [обозначению] субстанции или действия, тогда что же оно такое? Оно включает как [способность] быть средством действия, так и некоторое [собственное] действие. Субъект [как значение именительного падежа] есть и средство действия, и «самовластное» [начало действия], а не просто субстанция или действие как таковые. Объект [как значение винительного падежа] есть то, достиже-

ние чего посредством действия желательно, — также не просто субстанция или действие. Точно так же обстоит дело с творительным и прочими [падежами].

В итоге термин, [обозначающий] значения карак, [оправдан] как логикой, так и определениями [Панини] и не сводится к обозначению субстанции или действия. Что же он тогда? Обозначение того, что имеет [определенную] собственную активность и является [одновременно] средством действия. И это [слово] *kāra* включает [значение] и источника, и предмета знания и не может лишиться своей характеристики (16).

Мадхьямик. Хорошо, пусть слова, обозначающие карак, соединятся [в одной вещи], когда [на то] есть причина. Пусть, [далее], восприятие и другие [источники знания] будут источниками знания как причины познания и предметами знания как объекты познания. Пусть, [далее], источники знания, начиная с восприятия, [сами] могут быть познаны в виде: «Я познаю посредством восприятия», «Я познаю посредством умозаключения», «Я познаю посредством сравнения», «Я познаю посредством предания» — и различаются в виде: «Мое знание — от восприятия», «Мое знание — от умозаключения», «Мое знание — от сравнения», «Мое знание — от предания». И пусть они, [наконец], познаются по отдельности из своих определений: «Знание, возникающее из контакта индрий и [их] объектов...» и т.д. Но [само] это познание, предметами которого являются восприятие и прочие [источники знания, осуществляется] через какой-то иной источник знания, или оно [вообще] не нуждается в [каких-либо] источниках знания? И как [определить само] различие [между этими возможностями]?

Мадхьямик продолжает. Если источники знания познаются через [какой-то] источник знания, то придется принять, что существуют и другие [помимо названных]¹ (17)

Pramāṇataḥ siddheḥ pramāṇānām pramāṇāntarasiddhiprasaṅgaḥ

Если восприятие и прочие [источники знания] познаются через [какой-то] источник знания, то тот источник знания, посредством которого они познаются, будет новым источником знания, и придется принять наличие иного источника знания [в дополнение к перечисленным]. Но тогда [у вас] установится регресс в бесконечность: тот [источник знания] должен познаваться другим, тот, в свою очередь, третьим и т.д. Регресс же не может быть признан, ибо нелогичен (17).

Если же [они] познаются без других источников знания

Или если он не принимается, то [пусть] и познание предметов знания будет подобно познанию источников знания¹ (18)

Tadvinivṛtite vā pramāṇasiddhivatprameyasiddhiḥ

Если для познания восприятия и других [источников знания] не требуется иной источник знания, то он не требуется также в случае познания Атмана и т.д., ибо нет [никакого] различия. Так «разрушаются» все источники знания (18).

Найяик. Неверно, ибо они познаются подобно освещению светильника (19)

Na pradīpaprakāśasiddhivattatsiddheḥ

Как свет светильника является источником знания зрительных объектов, будучи [дополнительным] фактором восприятия, так он, [в свою очередь], фиксируется другим восприятием — через контакт с органом зрения. О том, что светильник является причиной зрительных восприятий, заключают по тому, что при его отсутствии они также отсутствуют. Это познается и из такого приказа, как: «Зажги светильник в темноте!»¹. Точно так же осуществляется, как свидетельствует опыт, и познание восприятия и т.д. через восприятие и т.д. При этом об индриях заключают по фиксации ими соответствующих объектов; последние, в свою очередь, постигаются через восприятие. О контактах же индрий с объектами заключают через выводной знак в виде препятствия [для восприятия]². Познание, имеющее причиной контакт индрий с объектами, постигается, как счастье и т.п., через особую связь Атмана и ума и через присущность [их] Атману³. Таким образом, каждый источник знания должен рассматриваться отдельно. Подобно тому как свет светильника, будучи воспринимаем, становится, [в свою очередь], причиной восприятия других воспринимаемых [вещей] и находится в положении и воспринимаемого, и источника восприятия, так и [другая] вещь, будучи предметом знания, находится в положении и источника, и предмета знания, и в качестве причины познания. И это подтверждаемое опытом познание восприятия и т.д. посредством восприятия и т.д. не требует нового источника знания и не осуществляется без источника знания.

Мадхьямик. Но ничто не может постигать само себя.

Найяик. Это неверно, ибо общее определение [применяется] к различным объектам⁴.

Мадхьямик. Но все же постижение восприятием и т.д. восприятия и т.д. нерелевантно, ибо можно наблюдать, что все постигается чем-то другим.

Найяик. [Как было уже сказано], общее определение [применяется] к различным объектам. Определением восприятия охватываются многие предметы, в том числе одно и то же постигается через само себя, а потому [здесь] нет ошибки. Так же обстоит дело с умозаключением и другими [источниками знания]. Например, по принесенной воде делают заключение и об остальной.

[Неверно это] и потому, что [способность быть источником и объектом знания] наблюдается и в субъекте познания, и в уме-манасе. «Я счастлив», «Я несчастлив» — [уже из этих языковых выражений] следует, что субъект познания познает и самого себя. «Выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний» (I.1.16) — из этого следует, что и ум делает заключение о самом себе. Отсутствие же различия между субъектом и объектом познания есть отсутствие различий между постижением и постигаемым.

Мадхьямик. Но нет ли здесь и других факторов?

Найяик. То же самое [применимо и к остальным актам познания].

Мадхьямик. Но ведь без других факторов субъект познания не познает себя и ум себя [также] не постигает.

Найяик. Но то же самое [применимо и к остальным актам познания]. Когда восприятие и прочие [источники знания] постигаются восприятием и прочими [источниками знания], тут нет никакого отличия [от двух приведенных выше примеров].

И нельзя допустить, чтобы было что-либо, не являющееся объектом какого-либо источника знания. Если бы нашелся какой-нибудь объект, который не был бы объектом для восприятия и прочих [источников знания], т.е. не постигался бы ими, то следовало бы указать [какой-либо] иной источник знания для его постижения, но указать таковой нельзя. Как показывает опыт, все сущее и не-сущее является объектом восприятия и других [источников знания]⁵ (19).

Иные же приводят один только [указанный] пример, без специального обоснования, для обоснования обосновываемого [и говорят]: «Подобно тому как свет светильника фиксируется без света другого светильника, так и источники знания — без других источников знания»¹. В связи с этим [сказано]:

В одном случае отсутствие нужды [в ином источнике знания], в другом случае — наличие, и отсюда амбивалентность (20)

Kvācinnivṛttidarśanādanivṛttidarśanācca kvācidanaikāntaḥ

Подобно тому как этот «пункт» может быть использован для обоснования [самодостоверности] источников знания, он же может быть использован для обоснования [самодостоверности] и предметов знания [без обращения к источникам знания] — здесь нет различия. Ведь как свет светильника используется для фиксации цвета кувшина и т.п. — ради обнаружения предметов знания, точно так же [и источник знания] применим и для обоснования источников знания, ибо здесь нет различия. Так, пример, используемый без специального обоснования, применим в одном случае и неприменим в другом¹, а потому он будет амбивалентным. Ведь пример, применимый в одном случае и неприменимый в другом, амбивалентен — за отсутствием специального обоснования.

Если же привлекается специальное обоснование, то [подобного] опровержения не будет, ибо будет уже признание «регулярности» [обсуждаемого примера]. Пример, сопровождаемый специальным обоснованием и признанный для одного из [альтернативных] решений, не может быть опровергнут. А если так, то и опровержение в связи с двусмысленностью примера становится несостоятельным.

Мадхьямик. При [допущении] познания восприятия и т.д. посредством восприятия и т.д. будет иметь место регресс в бесконечность.

Найяик. Это неверно — ввиду того, что практика основывается на познании [адекватно] познанных объектов и причин [их познания]. «Познаю предмет посредством восприятия», «Познаю предмет посредством умозаключения», «Познаю предмет посредством сравнения», «Познаю предмет посредством предания», «Познание у меня перцептивное», «Познание у меня выводное», «Познание у меня от сравнения», «Познание у меня от предания» — тот, кто познает [адекватно] объекты и причины [познания, может] осуществлять действия, предназначенные для [реализации] заслуги, прибыли, удовольствия и освобождения² и избежания противоположного им. Когда же эти цели достигнуты, деятельность прекращается. И нет практики, которая опиралась бы на регресс в бесконечность или принуждала бы принять его (20).

[Исследование восприятия]

За общим исследованием источников знания следует их исследование по отдельности.

При этом

Оппонент. **Определение восприятия неадекватно по причине неполноты (21)**

Pratyakṣalakṣaṇānupapattirasamagravacanāt

Не указана ведь другая причина [восприятия] — контакт Атмана с умом (21).

Оппонент продолжает. Качество, являющееся результатом соединения, не возникает в субстанции, не находящейся в соединении [с другой]. Потому, наблюдая возникновение знания, причину [восприятия следует видеть] в контакте Атмана с умом-манасом. Если бы причина [появления] знания сводилась к контакту индрий с объектами — независимо от контакта индрий с умом, — то чувственные познания¹ появлялись бы одновременно. Следовательно, контакт [индрий] с умом — [также] причина [появления восприятий]. Так заранее объяснено [и следующее наше] возражение:

При отсутствии контакта Атмана с умом-манасом восприятие не возникает (22)

Nātmamanasoḥ sannikarṣābhāve pratyakṣotpattiḥ.

Восприятие не возникает при отсутствии контакта Атмана с умом — как и при отсутствии контакта индрии с объектом (22).

Тот, кто говорит о причине [восприятия только] в связи с наблюдением возникновения чувственных познаний при наличии контакта индрии с объектом,

Неизбежно [должен считать причинами восприятия] также направление, место, время и пространство (23)

Digdeśakālākāśeṣvapyevam prasaṅgaḥ

Поскольку чувственные познания не появляются вне сторон света и т.д., последние также [должны считаться] причинами [этих познаний]. Хотя они и не причины [в собственном смысле], эти познания возникают в их присутствии, ибо [оно] неизбежно, т.е. даже если они и не причины возникновения чувственных познаний, все же [эти] познания появляются не без них. А если они являются причинами, то [необходимо специально] оговорить [их] причинность: «На таком-то основании стороны света и т.д. являются причинами знаний»¹ (23).

В связи с тем, что контакт Атмана с умом-манасом также учитывается [в определении I.1.4], сказано:

Найяик. **Атман не исключается [из причин восприятия], ибо знание — его выводной знак¹ (24)**

Jñānaliṅgatvādātmano nānavarodhaḥ

Знание — выводной знак Атмана, ибо оно — его качество, а качество, возникающее в результате контакта, не возникает в субстанции, не находящейся в контакте [с другими]² (24).

Так же и ум-манас, поскольку его выводной знак — отсутствие одновременности познаний (25)

Tadayaugapadyaliṅgatvāssa na manasaḥ

[Слова] «не исключается» [из причин восприятия] подразумеваются и в этой сутре. Поскольку было сказано, что «выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний» (I.1.16), из этого следует, что контакт индрии с объектом является причиной чувственных познаний только при наличии контакта [индрии] с умом-манасом (25).

Но контакт индрии с объектом эксплицируется как [специфическая] причина восприятия (26)

Pratyakṣanimittatvāccendriyārthayoḥ sannikarṣasya svaśabdena vasaṇam

Контакт Атмана с умом-манасом — причина и восприятия, и умозаключения, и сравнения, и [рецепции] слова, контакт же индрии с предметом — специфическая [причина] восприятия. Ввиду [своей] специфичности она и была выделена [в нашем определении в I.1.4] (26).

Также ввиду того, что контакт индрии и объекта [является] причиной [познания] у спящего и рассеянного (27)

Suptavyāsaktamanasām cendriyārthayoḥ sannikarṣanimittatvāt

[Подразумевается, что] выделяется контакт индрии с предметом, а не контакт Атмана с умом-манасом. В самом деле, иногда заснувший [засыпает] с намерением в определенное время проснуться и просыпается в силу этого намерения. Когда же причиной пробуждения бывают сильные звуки и прикосновения, то знание о пробуждении у него возникает в результате контакта индрии с объектом, и тогда контакт «знающего» и ума не является приоритетным фактором. Но что же тогда? Контакт индрии с объектом. Ведь неверно, что Атман воздействует в этих случаях на ум, испытывая желание познания.

Иной раз человек, размышляющий о чем-то другом или желающий познать что-то другое, в силу [принятого] решения познает это другое, соотнося [свое внешнее] чувство с умом. Когда же у него при отсутствии намерений, желания познания и сосредоточенности внезапно появляется знание о внешнем объекте, то контакт индрии и предмета будет приоритетным фактором. Ведь он,

не имея познавательной установки, не направляет [в данном случае] ум.

[Так], контакт индрии с объектом выделяется вследствие того, что он — главный фактор, а контакт Атмана с умом — вторичный (27).

Приводится и другая причина приоритетности [контакта индрии с объектом]:

Благодаря им различаются отдельные [чувственные] познания (28)

Taiścāpadeśo jñānaviśeṣāṅgam

Благодаря им — индриям и предметам — **различаются отдельные познания**. Каким образом? Благодаря обонянию обоняют, благодаря зрению видят, благодаря чувству вкуса ощущают вкус, [и у нас есть] обонятельное познание, зрительное, вкусовое — познание запахов, форм, вкусов. Так вследствие различия индрий и объектов существуют пять познаний. Отсюда приоритетность контакта индрии с предметом [в определении восприятия]¹ (28).

Оппонент. Вы утверждали, что [в определении восприятия] следует выделять контакт индрии с объектом, не Атмана с умом-манасом. На каком основании? На том, что у спящего и рассеянного [именно] контакт индрии с объектом обуславливает знание. Но это

Нелогично — ввиду наличия противоречия (29)

Vyāhatatvādahetuḥ

Если, таким образом, в каком-то случае не допускается, что контакт Атмана с умом-манасом является причиной чувственного познания, то будет противоречие [с вашей же сутрой]: «Выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний (I.1.16)». [Ведь получается, что] контакт индрии с объектом не зависит от контакта [индрии] с умом. При независимости же от соединения [индрий] с умом неизбежно признать и [возможность] одновременности чувственных познаний. И чтобы избежать [этого] противоречия, следует признать, что контакт Атмана с умом является причиной всех познаний, а потому наше возражение, что [в определении восприятия] следует выделить также контакт Атмана с умом в качестве причины чувственных познаний, остается неколебимым (29).

Найяик. **Неверно — ввиду преобладания определенного объекта (30)**

Nārthaviśeṣaprābalyāt

Противоречия нет. Ведь то, что контакт Атмана с умом является причиной чувственных познаний, [нами] не отрицается, признается лишь приоритетность контакта индрии с объектом. **Ввиду преобладания определенного объекта** в некоторых случаях возникает чувственное познание у спящего или рассеянного. **Определенный объект** — любой объект индрий, его **преобладание** — интенсивность и «острота». И это преобладание определенного объекта относится к контакту индрии с объектом, а не к контакту Атмана с умом. Потому контакт индрии с объектом и является приоритетным.

То познание, которое возникает благодаря контакту индрии с объектом у спящего или рассеянного при отсутствии намерения либо решения, обуславливается также и контактом [индрии] с умом-манасом, и потому можно говорить также о «причинностном» значении ума [в восприятии]. Поскольку субъект познания действительно обладает усилием, которое порождается желанием, активизирует ум и является свойством Атмана, то у Атмана имеется и другое свойство, посредством которого осуществляется все, что стимулируется активностью и дефектами и активизирует ум для соединения с индрией. Если ум не активизируется им и, за отсутствием контакта, прекращается возникновение чувственных познаний, то исчезает и направленность ума на все объекты.

И должно быть одобрено [мнение], что это другое свойство [Атмана] является причиной субстанций, качеств и действий. Иначе придется признать, что нечему быть причиной активизации четырех видов атомов — тончайших [частиц] вещей, а также умов и что тело, индрии и объекты — за отсутствием другого «активизатора» — не возникнут (30).

Оппонент. **Восприятие не отлично от умозаключения, ибо [соответствующее] познание [опирается] на постижение [только] части [предмета]** (31)

Pratyakṣamanumānamekādeśāgrahaṇādupalabdheḥ

То познание, которое возникает в результате контакта индрии с объектом: «[Это] — дерево», есть на самом деле умозаключение. Почему? Потому что познание дерева опирается на постижение [только его] части: дерево познают, воспринимая его «ближайшую» часть, однако часть — еще не дерево. И здесь тот же самый случай, как и при умозаключении об огне вследствие восприятия дыма¹.

Найяик. Но о чем же, вы полагаете, делается умозаключение помимо воспринимаемой части [предмета]? Если следовать той

точке зрения, что [целое есть лишь] агрегат частей, то [умозаключение делается] о других частях, а если считать, что [целое является] чем-то отличным [от частей]², то и о них, и о целом.

В первой позиции при восприятии частей идея дерева [еще] не формируется³, ибо невоспринятые части так же не составляют дерева, как и воспринятые. Если [вы возразите], что идея дерева формируется при умозаключении об одних частях через познание других, за которым следуют воспоминания обо [всем] агрегате, то тогда идея дерева не будет иметь характер умозаключения⁴. Во второй позиции о целом заключить нельзя, ибо не постигается его связь с частями, а если постигается, то нет [собственно] самого объекта умозаключения ввиду отсутствия различия⁵. Потому [в обоих случаях] идея дерева не будет [результатом] умозаключения (31).

«Умозаключительная» природа восприятия отстаивается исходя из того, что [в восприятии] постигаются [лишь отдельные] части [целого]. Однако это

Неверно, ибо [по крайней мере] частичное постижение [предмета] является перцептивным (32)

Na pratyakṣeṇa yāvattāvadapyupalambhāt

Восприятие — не умозаключение. Почему же? Потому что **постижение является перцептивным** — то постижение частей, на которое опирается [умозаключение]. И это постижение не беспредметно. Его сферой являются объекты восприятия, которые, будучи признаны в качестве таковых, доказывают его [самостоятельность как источника знания].

Но что будет тогда предметом [восприятия] помимо частей — целое или агрегат последних? Восприятие частей не может быть умозаключением, ибо на то нет оснований. Вместе с тем «умозаключительный» характер восприятия опровергается тем, что [само умозаключение] опирается на восприятие. Ведь тот, кто воспринимает, наблюдает взаимосвязанные дым и огонь, делает заключение об огне, исходя из наблюдения дыма. При этом умозаключение не может «работать» без восприятия взаимосвязанных выводного знака и носителя знака и отдельного постижения выводного знака через восприятие. Но ни то ни другое не является умозаключением, ибо является результатом контакта индрии с объектом. Умозаключение же не осуществляется через контакт «умозаключаемого» с индрией. И на это базовое различие в характеристиках восприятия и умозаключения следует опираться (32).

[Исследование целого]

И [восприятие — не только] познание частей, ибо наличествует и целое (33)

Na caikadeśopalabdhiravayavisadbhāvāt

И не исчерпывается **познанием частей**. Что же [оно] тогда? Познание и частей, и соотносимого с ними целого. Почему? **Ибо наличествует и целое**. Ведь это целое существует помимо отдельных частей, и считать, что оно, будучи локализовано в частях, не воспринимается при наличии причин его восприятия, когда воспринимаются части, было бы несообразно.

Буддист. [Целое не воспринимется], так как нельзя воспринять [всю] полноту [частей].

Найяик. Это неверно, ибо нет частей, которые не были бы причинами [целого].

Буддист. Но не все части воспринимаются, ибо одни из них заграждают другие. И целое не воспринимается в полноте, ибо не исчерпывается воспринимаемыми частями. Поэтому неустранимо [наше возражение], что воспринимаются [только] части.

Найяик. «Полнота» на деле означает безостаточность, «неполнота» — наличие остатка. Она сообразна в связи со многими частями, поскольку восприятие имеет место там, где нет препятствий, а невосприятие — там, где они есть¹.

Ответьте же, господа, на наш вопрос: что вы считаете невоспринимаемым в воспринимаемом целом, благодаря чему речь может идти только о восприятии частей? Ведь нет таких частей, которые не были бы причинами [целого, которое, однако], ими не исчерпывается². Особенность целого в том, что оно воспринимается вместе с теми частями, которые воспринимаются вследствие [их] контакта с индриями, и не воспринимается с теми, для восприятия которых имеется препятствие. Но это не вносит в него разделение.

Далее, исчерпывается ли дерево, [которое вы считаете лишь] агрегатом, [простой] совокупностью частей или оно будет [особой формой] их соединения? В обоих случаях познания [его] не будет. [Иными словами], считать ли, что дерево является [лишь] агрегатом, исчерпываемым корнями, стволом, ветвями, листвой и другими [частями], или что оно является соединением [этих] компонентов — в обоих случаях познание дерева как агрегата неосуществимо, ибо не может быть полного восприятия по той причине, что одни части [дерева] будут препятствием для [восприятия] дру-

гих. Восприятия [его] как соединения [компонентов] также не получится, ибо нельзя воспринять [все] соединяющиеся части. И эта идея дерева, сопровождающая восприятие частей, объяснима [лишь] при условии [признания] наличия [целого как] отдельного начала, а не когда [целое признается в качестве] лишь агрегата (33).

Буддист. Целое сомнительно — ввиду того, что [еще] нуждается в обосновании (34)

Sādhyatvādavayavini sandehaḥ

Сказанное вами: «Ввиду наличия целого» — не является аргументом, так как [само] нуждается в обосновании, а именно нуждается в обосновании тот [тезис], что из причин возникает новое начало, ибо он не обоснован. А если это так, то имеет место лишь разномнение; по причине же разномнения целое [предстает] сомнительным (34).

Найяик. Если целое не установлено, то ничего не [будет] воспринято (35)

Sarvāgrahaṇamavyavyasiddheḥ

Если нет целого, то не будет иметь место восприятие чего-либо. А что это все? Субстанции, качества, движения, общее, особенное и присущность¹. Но как [мы это познаем? Простое] соединение атомов не является объектом зрения, ибо атомы невоспринимаемы. [По вашему мнению], отдельное начало, являющееся целым, не будет объектом зрения. Но эти субстанция и прочие [пять категорий] воспринимаются в качестве объектов зрительного чувства, и они без [реального] субстрата не были бы воспринимаемы². Они, однако, воспринимаются, [что видно из таких суждений, как]: «Этот кувшин черный, [он] один, большой, находится в контакте [с другими предметами], звучит, существует, состоит из глины», а также [из таких суждений, как]: «Существуют эти характеристики — качество и прочие». Таким образом, из восприятия всего мы видим, что [помимо частей] существует и целое как отдельное начало³ (35).

Также исходя из наличия держания и притягивания (36)

Dhāraṇākaraṣaṇorapatteḥ

[Следует добавить: «Существует] целое как отдельное начало».

Буддист. Но и держание, и притягивание обуславливаются [наличием] агрегата [атомов]. Агрегатность же — это отдельное качество, соотносимое с соединением и обуславливаемое вязкостью и текучестью. [Например, качество, которое можно произвести] в сыром горшке, [обуславливается] соединением с водой, а в

обожженном — соединением с огнем. Если бы [указанные вами] два свойства обуславливались наличием целого, то они возникали бы также в кучке пыли и т.п. [Вместе с тем], в случае с травой, галькой и поленом, когда они соединены с лаком, эти качества, [по вашему рассуждению], не появятся, так как не возникает новое начало¹. И что же вы можете возразить тому, кто отрицает целое, но, не отрицая восприятия, признает объектом восприятия агрегат атомов?!

Найяик. Возражение может быть представлено в связи с тем, что является объектом идеи единства: «Это — одна субстанция». Соответствует ли этой идее единый объект или множество? Если единый объект, то вы признаете отдельное начало и, следовательно, целое. Если множество, то восприятие одного во множестве будет нерелевантно. Самопротиворечивая же идея единства: «Это — одно» — в связи с множественностью никем не отстаивается (36).

Если возразить, что [агрегаты атомов воспринимаются] подобно армии или лесу, то это будет неверно, поскольку атомы невоспринимаемы (37)

Senāvanavad grahaṇamiti cennātīndriyatvādaṇūnām

Буддист. Подобно тому как не воспринимаемые по отдельности из-за отдаленности единицы армии или леса не препятствуют появлению идеи их единства, так и совокупности атомов, по отдельности не воспринимаемые, не препятствуют идее единства объекта.

Найяик. Одно дело единицы армии или леса, которые издалека не воспринимаются в [своей] отдельности, но при отсутствии отдаленности воспринимаются по роду: «Это — палаша», или «Это — кхадира», или [какие-то принципиально] воспринимаемые движения, которые издалека не воспринимаются, и [вообще любые] воспринимаемые объекты, создающие иллюзию единства¹, другое — атомы, [принципиально] не воспринимаемые в [своей] отдельности, а не ввиду конкретной причины. И требуется еще исследовать, может ли агрегат атомов быть объектом идеи единства или нет.

Буддист. Но отдельные единицы армии или леса суть также агрегаты атомов.

Найяик. Не годится, чтобы пример силлогизма [сам] был предметом исследования, ибо [в таком случае] он будет тем, что [само] нуждается в обосновании².

Буддист. [Но это факт] наблюдения.

Найяик. Это неверно, ибо объект этого [наблюдения еще] подлжит исследованию. Если даже вы считаете, что, несмотря на не-

воспринимаемость [индивидуальных] особенностей отдельных единиц армии или леса, они воспринимаются как единые [образования] и наблюдаемое отрицать нельзя, то это [также] будет неверно, ибо [сами эти] объекты нуждаются в исследовании, т.е. объект наблюдения должен быть еще исследован. Иными словами, [не выяснено] само [основание] идеи единства — будет ли ее объектом агрегат атомов или отдельное начало? Далее, наблюдение еще не есть обоснование чего-либо другого. Поскольку атомы множественны и [их] индивидуальность невоспринимаема, то их идентификация в виде единства будет познанием одного в качестве другого, подобно тому как столб принимают за человека.

Буддист. И что же из того?

Найяик. Когда одно принимают за другое, то, поскольку [эта идентификация] зависит от первичного знания, приходим [все к тому же] первичному знанию³. Когда столб принимают за человека, то что будет первичным для этой идеи? Идентификация человека как человека. А если это так, то «обнаружение» человека в столбе предполагает восприятие сходства [последнего] с человеком. Равным образом и познание единства во множественном через сходство может осуществиться [только] после первичного познания⁴. Но последнее [для вас] невозможно, ибо, [по вашему мнению], ничто не может быть воспринято⁵. Следовательно, данное познание единства в виде: «Это — едино» — есть познание нераздельного объекта.

Буддист. Ну а если первичное познание будет познанием отсутствия различия в связи с объектом другой индрии?⁶

Найяик. Это будет неверно, ибо при отсутствии особого обоснования пример не работает.

Буддист. В случае с [ложным] познанием множественного как единого первичным будет познание единства в связи со звуком, который является объектом слуха.

Найяик. Если это и так, то применение примера не обосновано — ввиду отсутствия специального основания [для его применения]. Будет ли идентификация единства в агрегате атомов подобна той, когда принимают одно за другое, например столб за человека, или же той, когда что-то принимают за то, что оно есть, — когда объект соответствует [своему познанию], как, например, звук [познается] единым ввиду [восприятия] его единства? Без объяснения же специального [их] обоснования примеры порождают [только] сомнения.

[По вашему мнению], запахи и т.п. также, подобно горшкам, являются агрегатами, и потому они не могут служить примерами [для вашего умозаключения]. Спросим мы [вас] также о способе познания размера, контакта, вибрации, универсалий и особенностей. И в этих [случаях] неизбежны аналогичные проблемы.

Познание единства — познание вещи как она есть. Для этого утверждения есть специальное основание, потому что [познание] протяженности однопредметно познанию [единства]. «Это — одно» и «Это — протяженное» суть два познания, имеющие один предмет, и потому [они] сосуществуют и мы познаем, что протяженное есть и единое.

Буддист. Ну а если считать, что познание протяженности содержится в постижении агрегатности атомов?

Найяик. Тогда, если протяженную [вещь] представить в виде [совокупности] непротяженных атомов, неизбежен будет тот случай, когда одно принимают за другое.

Буддист. И что же из этого?

Найяик. А то, что когда одно принимают за другое, то, поскольку [идентификация] зависит от первичного знания, мы и возвращаемся к первичному знанию и приходим к тому, что познание протяженной [вещи] осуществляется через познание протяженности.

Буддист. Но первичное знание [само уже] обосновывается определенным знанием: «Звук атомарен» или «Звук протяжен».

Найяик. Это неверно. [В данном случае] фиксируются слабость и сила [звука], но они определяются не так, как [протяженность] в случае с [физическими] субстанциями. [Когда говорят, что] звук атомарен, то это значит, что он воспринимается как слабый и малый, [а когда говорят, что] протяжен, то это значит, что он воспринимается как резкий и сильный. Почему? Потому что он не может быть определен с точки зрения величины. И когда говорят: «Звук большой», то его не определяют: «Он таких-то размеров», как в случае с бадарами, амалаками или бильвами⁷. Соединение же познается как локализуемое в двух объектах в виде: «Эти два соединены».

Буддист. А если предположить, что соединение локализуется в двух агрегатах?

Найяик. А что такое [сам] агрегат?

Буддист. Соединение многих [составляющих] или множество [самих] соединений.

Найяик. Но соединение не познается исходя из самого соединения. В идее: «Эти две вещи соединены» — нет познания соединения двух соединений.

Буддист. Ну а если агрегат — это совокупность многих [элементов]?

Найяик. Снова неверно, ибо общий субстрат постигается через [присущность] «двоице». Когда мы познаем: «Эти два объекта соединены», то нет знания [самого] соединения как локализованного во многих [ареггатах]. Нет также и восприятия двух атомов. Потому [следует признать, что] локусом соединения должны быть две протяженные субстанции, являющиеся основами характеристики двойственности.

Буддист. Контакт — не отдельное начало, поскольку он — лишь непосредственная близость, «отпечаток» противодействия.

Найяик. Это неверно, ибо есть основание считать контакт отдельным началом. Контакт — это причина звука, цвета и т.д., а также вибраций. И в двух вещах без появления [этого] отдельного начала не обнаруживается способность производить звук, цвет и т.д., а также вибрацию, и потому [это начало следует признать] отдельным качеством, объект идеи которого [означает или] наличие чего-либо, или отсутствие, например: «Учитель носит кольца» или «[Ученик] без колец»⁸. Если идея соединения не обнаруживает отдельного начала, то должна обнаруживать его отсутствие. Тогда вы, отрицающие контакт, [должны] указать, что отрицается [вами] в положении: «Две вещи находятся в соединении». Итак, поскольку соединение наблюдается локализованным в двух протяженных вещах, оно не может быть локализовано в атомах. Нельзя отрицать существование определенных универсалий, признаком которых является наличие континуальности в познании. Если же и их отрицать, то придется отрицать порядок в [самом] познании и, поскольку [универсалии] без субстрата не могут быть выявлены, следует указать [сам их] субстрат⁹.

Буддист. А если объектом [и в данном случае] считать агрегат атомов?

Найяик. Тогда надо будет сказать также о способности [осуществлять соответствующее познание] в соединении или без него, а именно будет ли определенная универсалия локализована в агрегате атомов, не соединенных [со зрительной способностью] или соединенных?

Буддист. Пусть несоединенных.

Найяик. Тогда придется признать возможность восприятия даже скрытых агрегатов атомов и универсалий, которая [может быть] локализована в них.

Буддист. А если соединенных [со зрительной способностью]?

Найяик. Тогда не будет ее обнаружения вследствие отсутствия контакта со средними и другими частями [предмета].

Буддист. А если обнаружение [универсалии] будет «соразмерно» [выявленному] соединению [атомов]?

Найяик. Тогда [только соответствующая] часть [агрегата атомов] будет субстратом универсалий — только та, которая, будучи соединенной [со зрительным чувством], даст ее познание. В этом случае при воспринимаемости одного агрегата будет умножение объекта. А если так, то, поскольку это дерево познается как агрегат атомов, [в нем] будет найдено множество деревьев, и та часть агрегата атомов, в которой воспринимается «деревность», и будет деревом.

Следовательно, поскольку сфера обнаружения отдельной универсалии будет отличной от агрегата соединенных атомов, целое следует признать отдельным началом¹⁰ (37).

[Исследование умозаключения]

[Так] исследовано восприятие. Теперь исследуется умозаключение:

Материалист. Умозаключение — не источник знания ввиду [своей] нерегулярности, если учитывать [такие возможности], как насыпь, вторжение или [простая] имитация¹ (38)

Rodhopaghātasādrśyebhyo vyabhicāradanumānamapramāṇam

Не источник знания — никогда не дает [надежного] познания вещей. Из-за насыпи река также может вздуться, и тогда умозаключение о том, что божество пролило дождь, окажется ложным. Так же из-за вторжения в муравейник [извне] муравьи собирают [свои] яйца, и в таком случае умозаключение о том, что будет дождь, оказывается ложным. Наконец, человек может имитировать крик павлина, и тогда умозаключение по звуковому сходству [также] будет ложным² (38).

Найяик. Это неверно ввиду того, что [реальные основания умозаключения] отличны от [изменений в] одном месте страха [у муравьев] или [простого] сходства (39)

Na ekadeśatrāsasādrśyebhyo 'rthāntarabhāvāt

Неверно, что эти нерегулярности относятся к умозаключению [как таковому], ибо [то, о чем шла речь], — это лишь иллюзии умозаключения. Почему? Потому что аргумент умозаключения не может быть неуточненным. О том, что божество пролило дождь,

закljučают по полноводью реки, наблюдая изменения воды после дождя, а также стремительность потока, изобилие пены, плавающие плоды, листья, бревна, а не только простое вздутие реки. О том, что дождь будет, заключаем по общему движению муравьев с яйцами — не в одном [каком-либо] месте. «Это не крик павлина, но [просто] сходный звук» — такой ложный вывод проистекает из неисследованности специфики [данного звука]. Для тех, кто умеет отличать крик павлина от любого другого звука, например для змей, он будет специфическим выводным знаком¹. Так что [в] подобных случаях ошибка не в [самом] умозаключении, а у того, кто делает заключение, — у желающего вывести специфический объект из «неспецифического» наблюдения (39).

[Исследование настоящего времени]

Оппонент. Вы утверждаете, что сферу умозаключения [составляют объекты] трех времен, поскольку оно позволяет познавать эти объекты. Однако среди этих [трех времен]

Настоящее время не существует — ввиду того, что падающее тело существует либо во время, предшествующее падению, либо в последующее за ним (40)

Vartamānābhāvaḥ patataḥ patitapatitavyakālopatteḥ

Время, предшествующее падению, — время, соответствующее пространству, которое преодолевает плод, оторвавшийся от стебля и приближающийся к земле. **Время, следующее за ним,** — время, соответствующее пространству, которое ему предстоит преодолеть. Третьего же пространства, в которое [плод собственно] падает, — настоящего времени — не существует. Потому это время и отсутствует¹ (40).

Найяик. **Если нет настоящего времени, то нет и двух других, ибо [они] опираются на него (41)**

Tayorapyabhāvo vartamānābhāve tadapekṣitvāt

Но время не выразится [в терминах] пространства. Тогда в чем же? В [терминах] действия: «падает». Когда действие падения прекращается, то это время [обозначается] как прошедшее; когда оно еще предстоит, — то как будущее; когда же воспринимается наличное действие в вещи, — то это настоящее время. И если вы не постигаете наличного падения вещи, то прекращение или будущее возникновение чего вы постигнете?! Прошедшее время — это совершившееся действие, будущее — то, которое совершится. В оба эти времени вещь лишена [реального] действия, но когда [конста-

тируют]: «Падает!», то [она] соотносится с [этим] действием. Следовательно, когда вы фиксируете связь действия с вещью, то [речь идет] о настоящем времени, на которое опираются два других и при отсутствии которого они также отсутствуют¹ (41).

Кроме того,

Прошедшее и будущее не [могут быть] обоснованы исходя из их взаимных отношений (42)

Nātītānāgatayoritaretarāpekṣā siddhiḥ

Если бы прошедшее и будущее обосновывались через [их] взаимные отношения, то мы пришли бы к отрицанию настоящего. Но будущее не утверждается на прошедшем, а прошедшее — на будущем. Иначе каким образом [было бы возможно] прошедшее [как прошедшее]? Как будущее может быть утверждено на прошедшем? Каким образом [вообще возможно] будущее? Все это останется необъяснимым, так как при отрицании настоящего времени [ни один из] этих [вопросов] неразрешим.

Мадхьямик. Прошедшее и будущее находятся во взаимозависимости подобно короткому и длинному, горе и долу, тени и жару¹.

Найяик. Но это не проходит за отсутствием специального основания [для этих аналогий]. На примеры можно ответить контрпримерами, как то: цвет и осязаемость, запах и вкус не обосновываются друг через друга, и так же обстоит дело с прошедшим и будущим. Потому ничто не может быть обосновано друг через друга, ибо [в этом случае] при отсутствии одного вследствие отсутствия другого не будет ни того ни другого. Если первое обосновывается вторым, то от чего будет зависеть второе, и если второе обосновывается первым, то от чего будет зависеть первое?! Таким образом, при отсутствии одного не будет и другого, и необходимо принять отсутствие и того и другого² (42).

Настоящее время обнаруживается через само существование вещей. Существуют субстанции, существуют качества, существуют движения. А для того, кто этого не признает,

При отсутствии настоящего времени не постигается ничто — за отсутствием восприятия (43)

Varttamānābhāve sarvāgrahaṇam pratyakṣānupapatteḥ

Восприятие является результатом контакта индрий с объектами, отсутствующее же, не-сущее, с индрией не контактирует. Но вы не признаете ничего наличного, сущего. Ни причина восприятия, ни объект его, ни перцептивное знание — ничто [для вас] не существует, но при отсутствии восприятия так же должно обстоять дело и

с опирающимися на него умозаключением и преданием. При «разрушении» же всех источников знания не будет [вообще] никакого познания.

Настоящее время постигается двояким образом: иногда через наличное существование объекта [познания], например [когда говорят], что есть [такая-то] вещь, иногда через продолжительность действия, например [когда говорят]: «Варит», «Режет» и т.д. Продолжительность же действия выражается либо в [последовательности] различных действий, направленных на решение одной задачи, либо в повторении [однотипных] действий. [Последовательность] различных действий, направленных на решение одной задачи, [скажем] готовки, [складывается] из установления горшка на очаг, наливания воды, засыпки рисовых зерен, подготовки топлива, зажигания огня, помешивания [содержимого горшка] ложкой, осушения жидкости и снятия [горшка с очага]. Когда же рубят дрова, то это повторение [однотипных] действий: когда неоднократно поднимая топор, разбивают дрова, то говорят, что [кто-то] рубит. Но и готовка и рубка [одинаково относятся] к действию (43).

В связи с совершающимся действием [сказано]:

[Настоящее время] постигается двояким образом: через то, что сделано, и то, что должно быть сделано (44)

Kṛtatākarttavayatoparattestūbhayathā grahaṇam

Будущее время — это последовательность действий, не начатая, но предполагаемая к совершению, [например] «Собирается печь». Прошедшее время — это прекращение последовательности действий после завершения намерения, [например] «Пёк». Настоящее время — последовательность начатых действий, [например] «Печет». При этом **то, что сделано**, — прекращенное, а **то, что должно быть сделано**, — предполагаемое к совершению, совершаемое же — настоящее. Таким образом, единство трех времен, пребывающее в потоке действий, постигается через постижение настоящего времени: «Готовит», «Готовится». Здесь указывается на непрерывность потока действий, не на [их] начало или конец. Настоящее время постигается двояко: как соотносимое и не соотносимое с прошедшим и будущим. [Оно] обнаруживается через [простое] существование: «Вещь существует» — и соотносимо с тремя временами как выражающее непрерывность действий: «Готовит», «Колет». В обычной речи можно выявить разнообразие выражений настоящего времени, когда передается значение смежности и прочего. Из [всего] этого следует, что настоящее время существует (44).

[Исследование сравнения]

Оппонент. Сравнение установить нельзя — исходя из [какого бы то ни было] сходства — полного, преимущественного или частичного (45)

Atyantaprāyaikadeśasādharmyādupamānāsiddhiḥ

Сравнение не утверждается исходя из полного сходства — как в случае: «Какова корова, такова корова», из преимущественного — как в случае: «Каков бык, таков и буффало», ни также из частичного, ибо всё не сравнивается со всем (45).

Найяик. Указанных ошибок нет — ввиду того, что сравнение утверждается через хорошо установленное сходство (46)

Prasiddhasādharmyādupamānasiddheryathoktadoṣānupapateḥ

Сравнение не может опираться на полное, преимущественное или частичное сходство — тогда на что же? На возможность быть обоснованием обосновываемого исходя из хорошо установленного сходства. Там, где это имеет место, нет возможности отрицать сравнение [в качестве источника знания]. Потому указанные ошибки [на деле] места не имеют (46).

*Оппонент*¹. Но пусть тогда сравнение будет умозаключением:

Ввиду того, что невидимое устанавливается через видимое (47)

Pratyakṣeṇāpratyakṣasiddheḥ

Подобно тому как через видимый огонь делается заключение о невидимом дыме, точно так же через видимую корову познается лесная корова — потому здесь нет отличия от умозаключения (47).

Найяик. Но [сутракарин] сказал, что различие есть. На каком основании?

Если лесная корова не увидена, результативность источника знания в сравнении не видится (48)

Nāpratyakṣe gavaye pramānārthamupamānasya paśyāma

Когда кто-то, видевший корову и знающий [данное] сравнение, видит также существо, с коровой сходное, тогда он постигает «установление» слова, обозначающего лесную корову, и это не умозаключение. К тому же сравнение [предназначено] для другого: тот, кто знает и то и другое, предлагает [соответствующее утверждение] тому, кому неизвестно сравниваемое¹.

Оппонент. Сравнение предназначено не для собеседника, но для самого говорящего. Именно для того, кто говорит: «Какова корова, такова и лесная корова».

Найяик. Удостоверенность [для себя] не отрицается, но только сравнение — это другое, ибо «сравнение — это средство познания предмета через [его] сходство с [уже] познанным» (I.1.6). Тому, кто знает и то и другое, обоснование того, что должно быть обосновано, [уже] не нужно (48).

Также

Различие есть и ввиду того, что познание посредством сравнения — в результате присоединения [союза] «также и...» (49)

Tathetyupasaṃhārādupamānasiddhernāviśeṣaḥ

В результате присоединения «также и...», или качества общности, осуществляется сравнение, не умозаключение. В этом также различие двух [источников знания]¹ (49).

[Общее исследование слова]

*Оппонент*¹. Слово не отлично от умозаключения, потому что его предмет является умозаключаемое — вследствие [его] невосприимчивости (50)

Śabdo 'numānamarthasyānupalabdheranumeyatvāt

Слово не отлично от умозаключения — не является отдельным источником знания. Почему? Потому что его предмет является умозаключаемое. Почему? Вследствие невосприимчивости чувствами. Подобно тому как невосприимчивый носитель знака измеряется «измеренным» знаком и [эта операция является] умозаключением, так и невосприимчивый предмет измеряется «измеренным» словом, и потому слово — умозаключение (50).

И по другой еще причине слово — умозаключение:

Оппонент продолжает. Ввиду отсутствия двух видов деятельности в познании (51)

Upalabdheradvipravṛttivāt

При наличии другого источника знания познание раздваивалось бы. Так было объяснено, что одно познание [осуществляется] через умозаключение, а другое — через сравнение. Слово же и умозаключение не различаются с точки зрения [самой] познавательной деятельности, и то, что осуществляется в умозаключении, осуществляется и в слове. [Таким образом], слово есть умозаключение за отсутствием различий [между ними] (51).

Оппонент продолжает. И ввиду связи (52)

Sambandhācca

«Слово — умозаключение» [следовало бы] добавить. При установлении связи слова и предмета как взаимосвязанных предмет

постигается через познание слова — точно так же как при знании связи взаимосвязанных знака и носителя знака познание знака ведет к постижению носителя знака (52).

Найяик. [Итак, для вас они один источник знания], потому что предмет, обозначаемый [словом], умозаключаем? Но это неверно:

Познание предмета через слово [осуществляется] вследствие «потенциала», [содержащегося] в авторитетном свидетельстве (53)

Āptopadeśasāmārthyācchabdādarthasampratyaayaḥ

Небо, апсары, северные куру, семь континентов¹, [мировой] океан, единство миров — эти и аналогичные ненаблюдаемые предметы познаются не через простое слово. Через какое же? Через слово, произнесенное авторитетными лицами, и отсюда [достоверно] познание [соответствующих предметов], ибо в противоположном случае познание не состоится. А это уже не умозаключение.

Что же касается возражения в связи с отсутствием различия в познавательной деятельности (II.1.51), то только что [сказанное] как раз [и доказывает] различие в словесном и выводном познании, а при этом различии теряется аргумент в связи с отсутствием различий.

Что же касается возражения, [будто слово есть умозаключение], ввиду связи между словом и предметом, то отчасти мы эту связь признаем, отчасти же отрицаем. Признаем специальную [связь] высказывания и предмета в специальном [применении] родительного падежа: «Это [относится] к тому»; «природную» же связь слова и предмета² отрицаем. Почему? Потому что она не удостоверяется [никаким] источником знания. Так, восприятие не удостоверяет в [«природной»] связи слова и предмета ввиду ее невосприимчивости. Слово воспринимается чувством, которое не постигает то, что выходит за границы его объектной сферы. Существуют, правда, предметы, находящиеся за границами объектной сферы чувств. Но «природная» связь наблюдается только между двумя объектами, оба из которых воспринимаются одним чувством³ (53).

[Далее], при постигаемой связи слова и предмета, характеризующей в качестве «природной», либо предмет «смежен» со словом, либо слово «смежно» с предметом, либо они «взаимосмежны»¹. При последнем [варианте]

При отсутствии восприятия наполнения, сжигания и разрезания [рта «природной»] связи нет (54)

Pūraṇapradāhapāṭanānupalabdheśca sambandhābhāvāt

Слово и подразумевает отсутствие [также двух других факторов] — локализации и действия. Умозаключение также не позволяет постичь «смежности» предмета со словом. Если предположить, что предмет «смежен» со словом, [следует допустить и то, что] при произнесении [определенных слов] должны быть [соответствующие] органы речи и действие. При произнесении слов «еда», «огонь» и «меч» во рту надо было бы наблюдать наполнение, горение и рассеивание, чего, однако, не происходит. При отсутствии же [подобного] наблюдения нельзя сказать, что о связи [между словом и предметом] можно было бы заключить как о «природной». Если же предположить, что слово «смежно» с предметом, то, за отсутствием локализации и действия [в органах речи], артикуляции не будет. Органы речи — это горло и прочие, действие — особое усилие, и они не будут присутствовать при «смежности» [слова] с предметом¹. При отрицании же обеих [альтернатив] отрицается и взаимная «смежность». Потому «природной» связи между словом и предметом быть не может (54).

Мимансак. [Ее] нельзя отрицать при наличии фиксированного порядка [регуляции соотношения] слов и предметов (55)

Śabdārthavyavasthānādapratishedhaḥ

Из наблюдения фиксированного порядка познания объекта через слово можно заключить, что есть [та] связь между словом и предметом, которая является причиной этого порядка. Если бы этой связи не было, то при [произнесении] любого слова было бы неизбежным познание любого объекта. Отсюда — невозможно отрицание [«природной»] связи [слова и предмета] (55).

Найяик. Теперь подводятся итоги [дискуссии]:

Это неверно, ибо познание [связи] слова и предмета [следует] из допущения конвенциональной связи [между ними] (56)

Na sāmāyikatvācchabdārthasampratyayaśya

Если фиксированный порядок словоупотребления обусловлен не [природной] связью, то тогда чем же? Конвенцией, по поводу которой мы и говорили, что признаем связь слова и предмета как особый объект в значении родительного падежа: «Это относится к тому». И что же такое эта конвенция? Правило ограничения обозначения [по принципу]: такое-то слово обозначает такой-то предмет. Только при таком словоупотреблении возможно познание предмета через слово. В противном случае [это] познание было бы возможно и при слышании [любого] слова. Этого не отрицают даже те, кто настаивает на [природной] связи [слова и предмета].

И простые люди постигают условную связь [слова и предмета], познавая практику [сведущих]. Грамматика, предназначенная для утверждения [этой] условной связи через истолкование слов в грамматических формах, способствует также и пониманию слов, образующих предложение¹. Предложение же — это сочетание слов, передающих полный смысл. Потому для объяснения связи слова и предмета не требуется ни грана «природной» связи (56).

Также из отсутствия ограничений в связи с отдельными родами [людей] (57)

Jātiviśeṣe cānīyamāt

Познание предметов через слова конвенционально, не «природно». Риши, арии и варвары употребляют слова ради выражения смысла произвольно. А если бы познание значения слов было «природным», то [этой] произвольности быть бы не могло — подобно тому как способность света обнаруживать формы не варьирует у различных родов людей (57).

[Исследование особого слова]

*Настик*¹. При [рассмотрении] жертвоприношений, предназначенных для [рождения] сына, жертвенных возлияний, а также повторов

Это не имеет авторитета — ввиду [наличия] пороков ложности, противоречивости и тавтологичности (58)

Tadaprāmaṇyamanṛtavyāghātapunaruktadoṣebhyaḥ

[Слово] это [означает], что почтеннейший риши [сутракарин] рассматривает особое слово. [Смысл в том, что] отрицается авторитетность [священного] слова. На каком основании? **Ввиду порока ложности** — в связи с жертвоприношением, [совершаемым] с целью [порождения] сына. Сказано: «Желающий сына должен совершать жертвоприношение ради этого», но не замечается, чтобы при осуществлении [этого] жертвоприношения рождались сыновья. Если же утверждения о видимых предметах ложны, то ложны должны быть утверждения и о предметах невидимых, как то: «Желающий неба пусть совершает агнихотру».

Ввиду порока противоречивости — в связи с [высказываниями] о жертвенном возлиянии. С одной стороны, предписывается совершать его до рассвета, после рассвета и когда не видно ни солнца, ни звезд; с другой — [сказано], что [собака] Шьява пожирает жертву того, кто жертвует после рассвета, Шавала — [жертву] того, кто жертвует до рассвета, и обе вместе — жертву того, кто

жертвует, когда не видно ни солнца, ни звезд¹. Поскольку же [между этими утверждениями] противоречие, то каждое из них ложно [и по отдельности]².

Ввиду порока тавтологичности — в связи с рекомендациями воспроизводить [тексты, как то]: «Трижды повторяй в начале и трижды — в конце». Таков порок тавтологичности. Тавтология же — это все равно что речь помешанного.

Потому [то, что вы называете священным] словом, неавторитетно вследствие пороков ложности, противоречивости и тавтологичности (58).

Найяик. **Все [сказанное] неверно, ибо [перечисленное происходит] от недостатков действия, деятеля и средства (59)**

Na karmakartṣādhanaivaiguṇyāt

Нет порока ложности в связи с жертвоприношением с целью [рождения] сына. Почему? Ввиду **недостатков действия, деятеля и средства**. Соединяющиеся супруги порождают сына посредством жертвоприношения. Средство — это действие жертвоприношения; деятели — родители; действие — [их] соединение. Когда [все] три фактора качественны, сын рождается. Когда же [все или хотя бы один] не качественны, [результат] противоположен.

При этом **недостаток действия** локализуется в жертвоприношении и [состоит] в нарушении [его] порядка, **недостаток деятеля** — когда деятель невежествен или безнравствен, **недостаток средства** — когда, [например], жертвенное масло не очищено или испорчено, жертвенные формулы недостаточны или избыточны, неправильно произносимы или неполны, а подношение жрецам нечестно заработано, дурно или презираемо. В рассматриваемом случае недостатки действия локализуются в [самом акте] порождения, и это — неправильное соитие; недостатки деятелей — болезнь матки или порок семени, недостатки средства — [только что] названное в связи с жертвоприношением. В обычной практике также, когда рекомендуют, чтобы желающий добыть огонь тер палочки, недостатком действия будет неправильное обращение с палочками, деятеля — отсутствие сноровки или усилия, средства — влажное или полое дерево. И когда [желаемый] результат не осуществляется, то нет порока ложности, ибо при соответствующих качествах [всех трех факторов] наблюдается, что [желаемый] результат осуществляется. Данная же [рекомендация], чтобы желающий сына совершал соответствующие жертвоприношения, [в существе своем] от обычной практики не отличается (59).

Поскольку о пороке можно было бы говорить в случае нарушения установленного времени (60)

Abhyupetya kālābhede doṣavacanāt

«нет противоречия [в связи с] жертвенным возлиянием» — так следует завершить [эту сутру]. Когда кто-то нарушает установленное [им же] время жертвенного возлияния и жертвует в неурочное время, тогда об этом пороке нарушения установленного времени говорится: «[Собака] Шьява пожирает жертву того, кто совершает ее до рассвета». И это будет выражением порицания при нарушении предписания (60).

И вследствие оправданности повторения (61)

Anuvādapatteśca

«нет порока тавтологичности при воспроизведении [текста] — так] следует завершить [эту сутру]. Бессмысленное воспроизведение [текста] — тавтология, осмысленное — повторение. В случае с [формулой] «Трижды повторяй в начале, трижды — в конце» имеет место повторение ввиду наличия [здесь] смысла. [Формула] самидхени становится пятнадцатеричной благодаря тому, что первые и последние [ее компоненты] произносятся трижды. На это указывает сама мантра: «Я сокрушаю врага пятнадцатеричным оружием слова — тех, кто нас ненавидит и кого мы ненавидим». Здесь мантра указывает на пятнадцатеричное оружие [формулы] самидхени, и оно не может не содержать воспроизведения [текста] (61).

И вследствие [возможности] постижения смысла при анализе [ведийских] речений (62)

Vākyavibhāgasya cārthagrahaṇāt

они авторитетны — как и в мирской практике (62).

Речения же [текстов] Брахман — трех классов:

Ввиду распределения на предписания, истолкования и повторения (63)

Vidhyarthavādānuvādavacanaviniyogāt

Поистине речения Брахман распределяются на три класса — предписания, истолкования и повторы (63).

Среди них

Предписания — [положения], предписывающие [определенные действия] (64)

Vidhirvidhāyakaḥ

Предписания — это речения, [содержащие] приказ или побуждение [к чему-либо]. Предписание — это долженствование или признание [чего-либо], например: «Желающий неба пусть совершает агнихотру» и т.п. (64).

Истолкования включают одобрение, порицание, [упоминание] альтернативного действия и прецедентов прошлого (65)

Stutirnindā parakṛtiḥ purākalpa ityarthavādaḥ

Одобрение — это похвала, указующая на плоды [исполнения] предписания, его назначение — содействовать вере, поскольку одобряемое является предметом веры. Но также и побуждение, так как действуют, [побуждаемые] информацией о результате, как то: «Поистине боги все покорились посредством [обряда] сарваджит, [и поскольку] это есть средство достижения всего и победы над всем, с его помощью всего достигают и всё побеждают» и т.д.¹

Порицание — обсуждение нежелательных результатов [действий], его назначение — [содействовать] избежанию [их], чтобы не совершали того, что порицаемо. Например: «Эта джьотиштома — первое жертвоприношение среди жертвоприношений. Тот, кто совершает вместо него другое, падает в бездну, истощается и „исчерпывается“» и т.д.²

[Упоминание] альтернативного действия — это выражение предписания, которому противоречит действие других, как то: «Вначале жрецы Белой Яджурведы, совершив жертвоприношение, льют [очищенное масло] в жир, затем в смесь масла и творога; жрецы же Черной Яджурведы — вначале в смесь масла и творога и называют [эту смесь] самой жизнью огня» и т.д.

[Упоминание] прецедентов прошлого — это констатация предписания, которому следуют по традиции, например: «В древности брахманы исполняли гимны бахишпаваманы так же, как это делаем и мы» и т.д.

— Но почему же упоминания альтернативного действия и прецедентов прошлого относятся к истолкованию?

— Поскольку они выявляют следствия предписаний через соотнесение [их] с речениями одобрения и порицания (65).

Повторение — это воспроизведение предписанного в предписаниях (66)

Vidhivihitasyānuvacanamānuvādaḥ

Повторение — это воспроизведение предписаний и предписанного. Первое — повторение слов, второе — значения. Как и тавтология, повторение также двух видов.

В чем смысл повторения предписанного? В ссылке [на что-то]. Ссылаясь на предписанное, подразумевают одобрение, порицание или высказывают продолжение предписания. Повторение может быть предназначено и для [указания] на последовательность [пред-

писанного], и могут подразумеваться также другие [его назначения].

В обычной практике имеют место три вида высказываний: предписания, истолкования и повторения. «Вари рис!» — это предписание. «В [этой] пище долголетие, энергия, сила, счастье, разумность» — истолкование. «Вари! Вари!» — это повторение или воспроизведение, означающее или что пусть [тот, кто варит], варит быстрее, или варит снова, или варит [сам]. И как в обычной практике авторитетны речения, когда они подвергаются [адекватному] анализу, авторитетность ведийских высказываний должна быть связана с их анализом (66).

Настик. Неверно, что между повторением и тавтологией есть различие, поскольку [в обоих случаях] наличествует воспроизведение слов (67)

Nānuvādapunaruktayorviśeṣaḥ śabdābhyāsoṣapatteḥ

[Вы утверждаете, что] тавтология — это плохо, а повторение — хорошо. Но такое различие не обосновано. Почему? Потому что и так и так воспроизводятся уже понятые слова. Следовательно, воспроизведение усвоенного дурно в обоих случаях (67).

Найяик. Различие есть, поскольку [в повторении имеет место] то, что и в повелении ускорить ходьбу (68)

Śīghrataragamanopadeśavadabhyāsānāvīśeṣaḥ

Неверно, что между повторением и тавтологией нет различия. Почему? Потому что повторение есть осмысленное воспроизведение [текста]. А тавтология, при общности [с повторением] в воспроизведении [текста], бессмысленна. Повторение — осмысленное воспроизведение, подобно повелению ускорить ходьбу. Когда говорят: «Иди быстро-быстро!», то посредством повтора подразумевается [желаемый] избыток действия. Это для примера. Таковы и [некоторые] другие воспроизведения. «Готовит, готовит!» — [подразумевается] непрерывность действия. «Прекрасны деревни и деревни» — это масштабность. «Избегая, избегая [страну] Тригарту, божество пролило дождь» — [выражение] избежания. «Восседает на основании, на основании» — это смежность. «Горький, горький» — вид [вкуса]. Таким образом, повторение имеет значение как ссылка на одобрение, порицание и продолжение предписания, а также на последовательность предписанного (68).

— Так, значит, авторитетность [священного] слова доказывается [только] через устранение критических аргументов?

— Нет, но также

Его авторитетность — от авторитетности лиц, [передающих его], как в случае с мантрами или медициной (69)

Mantrāyurvedapṛāṃṇyavacca tatpṛāṃṇyamāptapṛāṃṇyāt

В чем же авторитетность науки медицины? То, в чем наставляет наука медицины — если делать то-то, достигается такой-то желанный [результат], а если избегать того-то, устранится то-то, — при [своей] реализации [оказывается] достоверным и не противоречит правдоподобности. И слоги мантр, предназначенные для противодействия яду, злым духам или молнии, авторитетны потому, что при [их] употреблении осуществляется их предназначение. Что же обуславливает эту [авторитетность]? Авторитетность [соответствующих] компетентных лиц. А в чем, далее, их авторитетность? В непосредственном знании свойств [вещей], в сострадании к живым существам, в желании передать [свое знание] другим [в соответствии] с истиной.

В самом деле, авторитеты, непосредственно познавшие свойства [вещей, советуют], сострадая живым существам: «От этого следует избавиться, то — средство его устранения, это должно быть достигнуто, а то — средство его достижения». Ведь эти живые существа сами [этого] не постигают, и для них нет иной возможности «пробуждения», кроме наставления. Без «пробуждения» же нет ни желания [достичь чего-то], ни избежать [чего-то], а без того, [в свою очередь], невозможно благополучие. И для последнего нет иного вспоможения, [кроме наставления авторитетов]. «Мы их наставим как [сами] знаем, в соответствии с истиной, а они, выслушав и усвоив [то, что мы им скажем], избавятся от того, от чего следует избавиться, и достигнут того, чего следует достичь» — таков [мотив] авторитетного наставления. Так наставление компетентного лица, характеризующееся тремя признаками авторитетности¹, будучи принятым и исполняемым, становится средством [осуществления] цели и [вследствие этого] авторитетно. Потому авторитеты и «авторитеты».

Через [рассмотрение] авторитетного наставления науки медицины о вещах видимых можно сделать заключение об авторитетности и сообщений Веды о вещах невидимых. Ведь причина [в обоих случаях] — авторитетность компетентных лиц — одна и та же. Кроме того, часть [ведийских речений], таких, как: «Желающий деревню пусть совершает жертвоприношение», имеет предметом видимые вещи, и через них можно сделать заключение [также о речениях, что касаются невидимых].

В мирской практике поведение также основывается преимущественно на наставлении. Авторитетность мирского наставника, знатока вещей, о которых он наставляет, [обусловливается] симпатией к другим и желанием сообщить [им свое наставление] в соответствии с истиной. Благодаря этому наставление компетентного лица и является авторитетным. Вследствие идентичности созерцающих и рецитирующих делается умозаключение [об авторитетности Вед]. Те компетентные лица, которые были созерцателями и рецитаторами Вед, — они же [авторитеты] науки медицины и прочих [дисциплин знания]. Так можно заключить об авторитетности Вед по аналогии с авторитетностью науки медицины.

Мимансак. Поскольку авторитетность речений Вед [обусловливается их] вечностью, то считать, что их авторитетность — от авторитетности компетентных лиц, неуместно.

Найяик. Авторитетность слова — вследствие [наличия] значимости при передаче смысла, а не вечности. Ведь если [все слова] вечны, то, при обозначении всех [вещей] всеми [словами], распределения слов и значений быть не может.

Мимансак. Но без вечности нет и значимости.

Найяик. Это неверно, ибо значимы и «мирские» [слова].

Мимансак. Но и они вечны.

Найяик. Неверно, ибо тогда нельзя было бы допустить, что [даже] неавторитетное наставление может вести к ложному познанию, ибо вследствие вечности [каждого] слова [оно должно быть] авторитетным.

Мимансак. А если [мы возразим], что «мирские» слова невечны?

Найяик. Тогда не указано различие и надо назвать причину, по которой «мирское» неавторитетное наставление не будет вечным. В этом мире авторитетность обозначающих слов — от «согласованной» передачи ими значений, а если [допустить их] вечность, то [их] авторитетность недоказуема². К какому значению в этом мире «прикрепят» обозначающее слово, то оно и будет выражать — вследствие «потенции» конвенциональности, не вечности³. Вечность Вед — это непрерывность [их] школ, рецитаций и применений в течение манвантар, прошлых и будущих, а авторитетность — от авторитетности компетентных, как в случае с «мирскими» словами (69).

ЧАСТЬ 2

[Исследование количества источников знания]

Мимансак. Перечень источников знания неадекватен. Учитывая [это, можно] сказать:

Неверно, что четверка, ибо предание, допущение, соответствие и [познание] отсутствия [также] являются источниками знания (1)

Na catuṣṭvamaitihyārthāpattisambhavābhāvaprāmāṇyāt

Неверно, что источников знания четыре. Почему? Потому что предание, допущение, соответствие и отсутствие суть также источники знания. Почему же они не названы?!

Предание — это преемство в принятии [определенных] утверждений без указания источника: «Говорят, что...»¹.

[Слово] **допущение** [происходит] от того, что следует из предмета обсуждения. «То, что следует», есть «обретение» [знания], неизбежно следующее [из обсуждаемого]. Это [имеет место], когда при обсуждении предмета [выясняется] нечто другое, необходимо следующее [из него], например когда из отсутствия дождя при отсутствии облаков неизбежно следует, что при их наличии [он] бывает².

Соответствие — это знание одного сущего из знания другого, в которое первое включено. Например, из знания дрон следует знание адхак, а из знания адхак — знание праств³.

[Познание] отсутствия — это [познание] не-сущего как противоположного сущему. [Познание] отсутствия дождя есть способ познания наличного контакта ветра с облаком, ибо этот контакт является препятствием для падения воды под действием тяжести⁴ (1).

Найяик. Правильно, это — источники знания, но не новые. [Ваше] опровержение [нашего положения] было бы [адекватным], если бы [здесь] подразумевались новые источники знания¹. [Потому]

Нет опровержения, ибо традиция не отлична от слова, а допущение, соответствие и небытие — от умозаключения (2)

Śabda aitihyānarthāntarabhāvādānumāne 'rthāpattisambhavābhāvānarthāntarabhāvāccāpratiṣedhaḥ

[Ваше] опровержение несостоятельно. Почему? «Слово — это свидетельство авторитета» (I.1.7), и традиция не лишается характеристики слова. Различие же [между ними] включается в то, что [их] объединяет. Умозаключение — это познание через видимое того невидимого, которое [с ним неразрывно] связано. Но это

[относится] также к допущению, соответствию и небытию. Допущение есть не что иное, как умозаключение, ибо оно — познание неназванного предмета через отношение контрарности благодаря пониманию смысла высказывания. Соответствие есть познание включаемого через [познание] включающего при наличии необходимой связи между ними и также является умозаключением. Наконец, [и в высказывании]: «При наличии этого отсутствует то», когда установлена альтернатива, делается заключение о [наличии] препятствия для [констатации] причины через отсутствие следствия¹. Потому [ваш расширенный] список источников знания адекватен (2).

Другой оппонент. Верно вы говорите, что [только] те [четыре] суть источники знания, и нет других. Но потому, что допущение [вообще] за источник знания признать нельзя. Отсюда —

Допущение — не источник знания ввиду неоднозначности (3)

Arthāpattirapramāṇamanaikāntikatvāt

[Как было сказано], при отсутствии облаков нет дождя, соответственно, при их наличии [он должен] быть, ибо это следует из предмета обсуждения. Но и при наличии [облаков его] иногда не бывает. Потому допущение и не является источником знания (3).

Найяик. Но неверно, что допущение неоднозначно:

[Это некорректно] потому, что за допущение принимают то, что [на деле] к нему не относится (4)

Anarthāpattāvarthāpattyabhimānāt

Из предмета обсуждения следует, что положение: «При отсутствии причины не возникает следствия» — по контрарности предполагает, что при наличии причины должно иметь место и следствие. Ведь бытие и небытие [находятся] в [отношении] контрарности¹. Из предмета обсуждения явствует, что следствие, появившееся при наличии причины, не «отклоняется» от причины и при отсутствии причины не появляется. Так что [здесь] нет неоднозначности. Если же и при наличии причины следствие в силу [факторов] противодействия инструментальной причине не появляется, то это уже свойство [самой] причины, но не то, что является предметом познания в допущении. Что же будет этим предметом познания? То, что следствие появляется при наличии причины, а потому следствие не «отклоняется» от бытия причины. А если это так, то отвержение допущения [в качестве источника знания] обуславливается [лишь] тем, что за допущение принимают то, что [на деле] к нему не относится. Свойство же причины, [подтверждаемое] наблюдением, отрицать нельзя (4).

[Само] опровержение некорректно вследствие [своей] амбивалентности (5)

Pratiṣedhāprāmāṇyaṃ cānaikāntikatvāt

Суть опровержения в том, что допущение не есть источник знания вследствие [своей] амбивалентности. Но этим опровергается авторитетность допущения, не его существование. [Аргументом] же, не являющимся авторитетным вследствие [собственной] амбивалентности, ничего опровергнуть нельзя¹ (5).

Если же вы полагаете, что при распределенности [источников знания] по своим объектам «отклонение» может быть [только] в связи с [этими] объектами и предметом опровержения является не существование [допущения, а его авторитетность, то]

При достоверности этого [опровержения] допущение не [будет] недостоверным (6)

Tatprāmāṇye vā nārthāpattyaṃprāmāṇyaṃ

Предметом познания и в допущении будет то, что появление следствия не [предполагает] устранения причины, а не то, что свойство причины есть невозможность произвести следствие ввиду [наличия] противодействующих факторов (6).

Мимансак. Но тогда отсутствие в качестве источника знания не признается? Почему же? Потому что вопреки убежденности [всего] мира, [настаивающего] на множестве предметов знания, [соответствующих] небытию, [только] из упорства утверждается, что

[Познание] отсутствия не является источником знания, ввиду того что не установлен [соответствующий ему] предмет знания (7)

Nābhāvaprāmāṇyaṃ prameyāsiddheḥ

[А именно] что отсутствие не есть источник знания ввиду неустановленности его предметной [сферы] (7).

Найяик. Хотя этих предметов и множество, названа лишь часть их.

Ввиду того что предмет [соответствующего] знания установлен через обозначенность в качестве необозначенного того, что не обозначено среди обозначенного (8)

Lakṣiteṣvalakṣaṇalakṣitatvādalakṣitānām tatprameyasiddhiḥ

[Соответствующий] предмет знания устанавливается через отсутствие [познания]. Каким образом? **Через обозначенность в качестве необозначенного** — посредством [самого] отсутствия обозначенности — необозначенных одежд, которые надо принести, среди тех, которые принести не надо. Когда говорят: «Принеси необозначенные одежды!», то действующий узнает те одежды, на

которых нет знаков, и, узнав, приносит. Причина же познания [с необходимостью] является источником знания (8).

[Далее],

Если настаиваете на том, что при отсутствии предмета нет [самого] отсутствия, то это неверно, ибо знаки имеются в другом месте (9)

Asatyarthe nābhāva iti cennānyalakṣaṇopapatteḥ

Оппонент. Отсутствие есть там, где что-то, быв прежде, [уже] не существует. Но необозначенные одежды не были прежде обозначенными, потому в связи с ними отсутствие обозначения несообразно.

Найяик. **Неверно, ибо знаки имеются в другом месте.** Тот, [кому поручено их принести], различает наличие знаков в других одеждах, не в необозначенных. И он, замечая отсутствие знаков, познает предмет через [их] отсутствие (9).

Оппонент. **Из наличия [знаков в обозначенном] не следует, что [их отсутствие] в необозначенном является причиной [его невосприятия] (10)**

Tatsiddheralakṣiteṣvahetuḥ

Те знаки, что **наличествуют** — присутствуют в обозначенных одеждах, — не являются отсутствующими. И отсутствие тех знаков, что присутствуют в обозначенных [предметах], в необозначенных не является причиной [их невосприятия]. А [говорить об] отсутствии тех, что присутствуют, противоречиво (10).

Найяик. **Неверно, ибо [отсутствие знака] устанавливается в связи с конфигурацией [существующих] знаков (11)**

Na lakṣaṇāvasthitāpekṣāsiddheḥ

Мы говорим не о несуществовании существующих знаков, но о том, что в каких-то [тканях] знаки присутствуют, а в каких-то отсутствуют. Тот, кто знает [те и другие], устанавливает [неотмеченные] через отсутствие знака в тех, где он не может их найти. [Одежды], в которых не замечается наличие знаков, устанавливаются [как неотмеченные] через отсутствие последних (11).

Также ввиду возможности несуществования до возникновения (12)

Prāgutpatterabhāvopapatteḥ

На деле есть два небытия: несуществование до возникновения и несуществование через уничтожение того, что возникло. При этом отсутствие знаков в необозначенных одеждах будет несуществованием до возникновения, а не другим¹ (12).

[Исследование вечности звука]

Когда было сказано, что «слово — это свидетельство авторитета» (I.1.7), то слово, выделяемое [в данном случае] в качестве источника знания, квалифицировалось в целом как многообразное. Теперь оно рассматривается как таковое — является ли оно вечным или невечным? [В данном случае] при рассмотрении причин изыскания [мы имеем дело] с сомнением, [обусловленным] расхождением мнений¹.

Одни считают, что звук — как качество пространства — вездесущ, вечен и обладает свойством самоманифестации². Другие — что он обладает названным свойством, будучи наряду с запахом и т.п. локализованным в субстанциях и [пред]находящимся [в них] и т.п.³. Третьи — что звук, будучи качеством пространства, может, как и познание, возникать и исчезать⁴. Четвертые — что он может возникать и исчезать, не обладая «субстратом» и оставаясь следствием содвижения материальных элементов⁵. Отсюда и сомнение — что из этого верно? [Наше] заключение [состоит в том, что] звук невечен. Почему?

Ввиду того что он обладает началом, воспринимается и о нем говорят как о «сделанном» (13)

Adimattvādaindriyakatvāt kṛtakavadupācārācca

Начало — это исток, причина, [то, что] отделяется от другого¹. Обладающее причиной познается как невечное. И звук, происходящий от контакта и разъединения, будучи обусловленным причиной, невечен. В каком смысле это следует из того, что он имеет причину? В том, что он невечен, поскольку возникает, а быв прежде, не остается, исчезая.

Но вот что вызывает сомнение: являются ли контакт и разъединение причинами возникновения звука или же причинами его манифестации? На это сказано: **ввиду того что воспринимается**. «Воспринимаемый» — значит фиксируемый благодаря непосредственной близости к индриям. И что он — содлителен опосредующему началу² или манифестируется подобно цветку? Или же, прорастая из контакта, воспринимается в непосредственном контакте с ухом [уже] после серии звуков?

Из фиксации звука после прекращения контакта [следует, что] он не воспринимается как содлителен опосредующему началу. После прекращения контакта топора с деревом, когда дерево расколото, звук [все же] фиксируется тем, кто стоит далеко. При отсутствии опосредующего начала отсутствует фиксация звука, по-

тому контакт не является опосредующим началом. Если считать, что звук производится контактом, то из звуков, порожденных контактом, при наличии серии звуков фиксируется [звук], находящийся в непосредственной близости к уху. Потому правильно, что звук воспринимается после контакта³.

И еще по другой причине звук возникает, а не манифестируется — **ввиду того что о нем говорят как о «сделанном»**. Например, о нем говорят как о «сделанном», называя его сильным или слабым, сильным и приятным, слабым и приятным, сильным и неприятным, слабым и неприятным. Так говорят о звуке как об интенсивном и слабом.

Мимансак. А не допустить ли, что сила и слабость восприятия происходят от природы опосредующего начала, как и в случае с цветом?

Найяик. Нет — ввиду наличия «подавления» [одного звука другим].

Мимансак. Сила и слабость восприятия звука [обуславливается] силой и слабостью опосредующего начала, с которым он в контакте, а не тем, что различается [сам] звук, как и в случае с восприятием цвета, зависящего от силы или слабости освещения.

Найяик. И это неверно, [все по той же причине] — ввиду наличия «подавления»: сильный звук барабана подавляет слабый звук струнного инструмента, а не наоборот. Восприятие звука не может [ничего] подавлять, тогда как, [на ваш взгляд], звук [сам по себе] не различается. Но подавление [одного звука другим] объяснимо, если звук дифференцирован [сам по себе]. Потому звук возникает, а не [просто] манифестируется.

Это подавление будет необъяснимым, если [его объяснять] манифестацией и содлительностью опосредующему началу, ибо в этом случае не будет [никакого] отношения одного к другому. При допущении, что звук манифестируется как содлительный опосредующему началу, подавление [одного звука другим] необъяснимо, ибо тогда нет соотношения между звуком барабана и струнного инструмента.

Мимансак. А если допустить, что подавление [одного звука другим возможно] и без их соотношения?

Найяик. Тогда неизбежно допустить и то, что любой звук [может быть подавлен] любым звуком. Тогда [действительно] можно считать, что подавление [одного звука другим] возможно и при отсутствии соотношения [между ними]. А если так, то, поскольку

звук барабана подавляет звук любого струнного инструмента, он подавит их, ввиду отсутствия отношений, и на любом расстоянии. И кто-то, ударяющий в барабан, не услышит [в таком случае] звуков [всех] струнных инструментов, раздающихся одновременно во всех мирах. Если же принять, что серии звуков разнородны, то тогда объяснимо подавление какого-то слабого звука сильным как находящимся в непосредственной близости к уху.

Мимансак. Но что такое тогда [само] это подавление?

Найяик. Это невосприятие [воспринимаемого], обусловленное восприятием однородного воспринимаемого, как, например, воспринимаемого света метеора, который подавляется светом солнца (13).

Мимансак. Это неверно — ввиду небытия горшка, вечности универсалий и того, что вечное принимают за не вечное (14)

Na ghaṭābhāvasāmānyanīyatvānnīteṣvāpyanītyavad
upācārācca

Неверно, что звук не вечен [уже] потому, что имеет начало. Почему? Потому что нет инвариантной связи [между обладанием началом и не вечностью]. Например, небытие горшка, имея начало, познается как вечное. Каким образом [оно] имеет начало? Горшок перестает существовать вследствие разъединения его причин. А каким образом его небытие [может быть] вечным? Если он перестает существовать благодаря разъединению причин, то его небытие никогда не устраняется бытием.

Но не будет ли [он] не вечным вследствие воспринимаемости? И здесь также нет инвариантной связи, ибо воспринимаемая универсалия является вечной.

А как быть с тем, что [о нем] говорят как о «сделанном»? И здесь нет инвариантной связи. Ведь о вечном говорят как о не вечном, когда [употребляются такие выражения], как «часть пространства» или «часть Атмана», наряду с «частью дерева» или «частью одеяла» (14).

Найяик. Нет отсутствия инвариантной связи — ввиду различности первичного и вторичного смыслов [вечности] (15)

Tattvabhāktayornānātvavibhāgādvābhiçāraḥ

Что следует понимать под вечностью в первичном смысле? Вечность [в этом смысле] — это невозможность быть лишенной своей природы для той вещи, которая лишена возможности возникнуть. То, что не существует после [своего] небытия, [вечно] во вторичном смысле — как то, что теряет свою природу и, быв [прежде,

больше] не существует и никогда не возникает вновь. Потому реальность, [которую можно обозначить] как «небытие горшка», вечна как псевдовечное. При этом не наблюдается отсутствие инвариантной связи, ибо нет следствия, имеющего природу, сходную с природой звука, которое было бы вечным (15).

[Когда же вы апеллируете] к вечности универсалии, [настаивая на том, что] она тем не менее воспринимаема — фиксируема в непосредственном контакте с [соответствующим] органом чувств, то

Ввиду той специфики, что [в качестве] невечных выводятся серии [объектов] (16)

Santānānumānaviśeṣaṇāt

«нет отсутствия инвариантности и в связи с вечными [вещами]» — это подразумевается. [Действительно], звуки невечны не потому, что могут быть воспринимаемы индрией. Почему же тогда? Потому, что из [их] фиксируемости в непосредственном контакте с органом чувства можно сделать заключение об их «серийности»¹. Потому они и невечны (16).

Что же касается [аргумента, будто] и о вечных [вещах] говорится как о невечных, то он неверен

Ввиду того, что слово «части» означает субстанции-причины¹ (17)

Kāraṇadravyasya pradeśaśabdenābhidhānāt

А именно в выражениях «часть пространства» или «часть Атмана» не подразумеваются субстанции, порождающие пространство, или Атман, как то имеет место со «сделанными» [вещами]. И как может подразумеваться то, чего нет, или [само] отсутствие? Ведь о них не свидетельствует [ни один] источник знания. Что же в этом случае подразумевается [под словом «часть»]? Ограниченность контакта. Ведь именно контакт пространства с ограниченными вещами несоизмерим с [самим] пространством и остается «неперекрытым», и в этом сходство пространства с созданными вещами, ибо и контакт двух [плодов] амалаки [также] несоизмерим с «субстратами» этого контакта². На аналогии [с этим] основывается и метафорическое употребление словосочетания «части пространства». Сходным образом объясняется [положение] и с «частями Атмана».

Звук, познание и т.п., как и контакты, также несоизмеримы [с соответствующими «субстратами»]. Рассмотренные же интенсивность и слабость [звука] относятся к его [собственной] сущности и [рассматриваются] не во вторичном смысле³.

— Но почему же сутракарин не выражает этой [мысли] непосредственно?

— Таков его обычай: во многих случаях он не излагает две точки зрения на один предмет, поскольку считает, что истинное определение предмета можно заимствовать из принятых доктрин [той или иной] дисциплины знания. Принятые же доктрины дисциплины, известной под названием ньяи, следует рассматривать как «многоветвистое» умозаключение⁴ (17).

Далее, когда утверждается, что то-то существует, а то-то не существует, то как это устанавливается? Из того, что [то-то] познается или не познается через источник знания. Исходя из этого звук не существует [до и после произнесения]

Ввиду невосприимчивости до произнесения и невосприимчивости препятствия [для его восприятия] и прочего (18)

Prāguccāraṇādanupalabdherāvaraṇādyanupalabdheśca

До произнесения звук не существует. Почему? Ввиду [его] невосприимчивости.

Мимансак. Но и существующее не воспринимается вследствие препятствий.

Найяик. [В данном случае] это несообразно.

Мимансак. Почему же?

Найяик. Потому что не постигается причина невосприятия [самих] препятствующих факторов, а именно не постигается такая причина [их] невосприятия, как то, что звук не воспринимается, будучи чем-то «заграждаем» или вследствие препятствия в виде отсутствия контакта с индрией [слуха] и т.п. Потому, когда он не произнесен, он и не существует.

Мимансак. Произнесение — это его проявление, и по причине отсутствия последнего [звук] до произнесения не воспринимается.

Найяик. Но что, собственно, есть произнесение? Энергичное соединение ветра, [располагаемого в области] живота и движимого усилием, [обусловливаемым] желанием артикуляции, с горлом, нёбом и т.п. [Различные же] звуки-буквы¹ обнаруживаются благодаря энергичному соединению в соответствии с локализациями [этого соединения]. И оно есть особый [вид] контакта. То, что контакт имеет природу манифестации, [легко] опровержимо. Следовательно, непостижение [звука до его произнесения] обуславливается не отсутствием [его] манифестации, но именно [его] несуществованием.

Так можно заключить, что звук слышится, будучи произносим, и, будучи слышим, становится сущим, не быв [прежде], а после

произнесения его не слышат, и он, быв [прежде, уже] не существует, и его не слышат по причине [его] небытия. Почему? Как было [уже] сказано, ввиду того что не замечаются [какие-либо] препятствующие факторы. Потому звук возникает и уничтожается (18).

При всем том [сутракарин], как бы покрывая истину пылью [ложных воззрений], возражает [от лица оппонента]

Мимансак. Ввиду невосприятия невосприятия имеют место препятствия [восприятию] (19)

Tadanupalabdheranupalambhādāvaraṇaparattih

Если [наличие] препятствия нельзя вывести из невосприятия [звука], то тогда и невосприятие [самого] препятствия нельзя вывести из невосприятия [этого препятствия]. Следовательно, отсутствие восприятия не опровергает [наличия] препятствия¹.

Найяик. А как вы можете тогда знать, что не воспринимается отсутствие восприятия препятствующих факторов?

Мимансак. Но что тогда познается?

Найяик. Благодаря наличию внутреннего восприятия² в равной мере [и восприятие, и невосприятие]. Поистине, тот, кто воспринимает препятствие, ощущает и внутренним чувством: «Я не воспринимаю препятствия» — точно так же, как он, воспринимая препятствующий фактор в виде стены, приобретает это знание [о своем восприятии] через внутреннее чувство. И это невосприятие препятствия должно ощущаться подобно восприятию препятствия. Если же это так, то ваше возражение беспредметно (19).

Но даже и признав [невосприятие препятствующих факторов, *Мимансак*] прибегает к псевдоответам и возражает:

Поскольку и при отсутствии восприятия наличествует невосприятие, отсутствие препятствия невыводимо из [его] невосприятия (20)

Anupalambhādāryanupalabdhisadbhāvānnāvaraṇānuparattir
anupalambhāt

Как невосприятие препятствия существует, будучи даже [само] невоспринимаемым, так же существует и препятствие [как таковое], хотя его и не воспринимают. Но вы, признавая, что невосприятие препятствия, будучи невоспринимаемым, тем не менее существует, все же утверждаете, что препятствие [как таковое] не существует из-за невосприятия. Подобное ограничение, однако, нелогично (20).

Найяик. Это не аргумент, поскольку отсутствие восприятия «состоит» из невосприятия (21)

Anupalambhātmakatvādanupalabdherahetuḥ

То, что воспринимается, существует, а что не воспринимается, не существует; следовательно, установлено, что не-сущее «состоит» из невоспринимаемого. Не-восприятие есть отсутствие восприятия, и оно не воспринимается по причине своего отсутствия. Препятствие [для восприятия звука] является сущим и должно было бы восприниматься, но оно не воспринимается, а потому и не существует. Поэтому сказанное, будто нельзя [утверждать] несуществование препятствия исходя из [его] невосприятия, несостоятельно (21).

Теперь [рассмотрим тот] аргумент, на котором основывается утверждение [основного] тезиса о вечности звука:

Мимансак. **Ввиду неосвязаемости** (22)

Asparśātvāt

Подобно тому как неосвязаемое пространство считается вечным, так же и звук (22).

Найяик. Здесь [сразу] две «нерегулярности»: [с одной стороны], атом, будучи осязаем, является вечным, [с другой] — действие, будучи неосвязаемо, невечно. [И далее сутракарин приводит] этот пример в связи с неосвязаемостью — как доказательство [наличия у оппонента ошибки аргумента] «равное обосновываемому»¹.

Неверно, ибо действие невечно (23)

Na karmānityatvāt

Таков аргумент [в силлогизме, где] пример отличен от доказываемого (23).

Неверно [также] ввиду вечности атома (24)

Nāṇunityatvāt

Поскольку «нерегулярность» [налицо] в обоих примерах, [приводимый вами аргумент] не есть аргумент¹ (24).

Мимансак. Тогда такой аргумент:

[Звук вечен], потому что передается (25)

Sampradānāt

Как известно, то, что передается, существует [еще до передачи]. Звук также передается от учителя к ученику. Следовательно, он существует [еще до передачи] (25).

Найяик. Это не аргумент, ибо звук в «промежутке» не постигается (26)

Tadantarālānupalabdherahetuḥ

Посредством какого признака постигается существование [звука] в «промежутке» между его источником и реципиентом? (26).

[По вашему рассуждению], нельзя избежать [вывода о том], что передаваемое существует еще до передачи и [само] достигает реципиента.

Мимансак. Сказанное неопровержимо [исходя] из [самой] практики обучения (27)

Adhyāpanādapraṭiṣedhaḥ

Обучение есть выводной знак [существования звука в «промежутке»], и при отсутствии передачи обучения не было бы (27).

Найяик. Обучение не опровергает ни один из двух тезисов (28)

Ubhayoḥ pakṣayoranyatarasyādhyāpanādapraṭiṣedhaḥ

Обучение одинаково [соответствует] обоим тезисам, так как не рассеивает сомнения: означает ли оно, что звук, пребывающий у учителя, достигает ученика или, как в случае с обучением танцу, лишь имитацию принятого? Потому обучение и не является выводным знаком передачи¹ (28).

Мимансак. А вот еще аргумент:

Ввиду воспроизведения (29)

Abhyāsāt

Известно, что воспроизводимое существует и прежде. [Когда говорят], что [кто-то] смотрит пять раз, то [это значит, что] форму, уже существовавшую, видят вновь и вновь. Имеет место и воспроизведение звука, [когда говорят], что [тот или иной] раздел Вед изучается десять раз или двадцать раз. Следовательно, воспроизведение есть повторная рецитация существовавшего [прежде]¹ (29).

Найяик. Это неверно, ибо воспроизведение осуществляется и в случаях, отличных [от названного] (30)

Nānyatve 'ryabhyāsasyopacārāt

О воспроизведении говорится и при отсутствии [предыдущего] существования [чего-либо, когда, например, говорят]: «Танцуй дважды!», «Танцуй трижды!», «Танцевал дважды», «Танцевал трижды», «Дважды совершает агнихотру», «Дважды ест» и т.п. (30).

Мимансак. Но именно по [причине] «нерегулярности» использование слова «другой» должно быть отвергнуто в связи с [вашим] утверждением (в предыдущей сутре II.2.30):

Ввиду отсутствия отличия, между «отличным» и «отличным» нет отличия, ибо устраняется «отличность» (31)

Anyadanyasmādananyatvādananyadityanyatā 'bhāvaḥ

Если то, что вы считаете отличным, не отлично от самого себя, то не будет [самого] отличия. Потому [сказанное вами]: «...ибо

воспроизведение осуществляется и в случаях, отличных [от названного]» (II.2.30) — будет несостоятельным¹ (31).

Найяик. Из отрицания употребления слова [«отличный» должно] следовать отрицание употребления и слова с прямо противоположным [значением]:

Ввиду установленности их взаимозависимости при отсутствии того не будет и неотличности (32)

Tadabhāve nāstyānanyatā tayoritaretarāpekṣasiddheḥ

Доказывая «неотличность отличного», вы отрицаете отличность и, признавая слово «неотличное», используете [сложное слово] «не-отличное». Но это сложное слово включает слово «отличное» вместе с отрицательной частицей, и если нет значимого слова, то с чем тогда соединится отрицание? Потому из этих [двух слов] одно — слово «неотличное» — оказывается зависимым от другого — слова «отличное». Следовательно, сказанное [вами]: «...устраняется „отличность“» (II.2.31) — несостоятельно (32).

Мимансак. Тогда вечность звука может быть [обоснована]

Через невосприятие причины [его] разрушения (33)

Vināśakāraṇānupalabdheḥ

То, что неечно, имеет причину своего разрушения, как, например, [разрушение] камня [осуществляется] через разъединение [его] частей. И если звук не вечен, то должна быть наблюдаема причина его разрушения. Но она ненаблюдаема. Потому он вечен (33).

Найяик. [Значит], если не воспринимается причина не-слышания, то неизбежен вывод о непрерывном слышании (34)

Aśravaṇakāraṇānupalabdheḥ satataśravaṇaprasaṅgaḥ

Если из отсутствия наблюдения причины прекращения [слышания] делается вывод о неуничтожимости [звука], то из того, что не наблюдается причина не-слышания, неизбежно следует [возможность] непрерывного слышания, [что абсурдно].

Мимансак. Ну а если [предположить,] что не-слышание обусловлено отсутствием опосредующего фактора?

Найяик. [Но концепция] опосредующего фактора [ведь была уже] отвергнута. Если [вы считаете], что существующий звук может быть не слышен без причины, [то следует принять] и то, что он и прекращается без причины. Ведь противоречие опыту будет общим [в обоих случаях] — и в связи с беспричинным прекращением [звука], и в связи с беспричинным отсутствием его слышания (34).

[Ваш] аргумент несостоятелен и ввиду несуществования невосприятия воспринимаемого (35)

Uṣalabdhyaṃāne cānupalabdhherasattvāanapadeśaḥ

Поскольку причина прекращения звука постижима через умозаключение, [ваш] аргумент, [в связи с] отсутствием причины прекращения на основании [ее] невосприятия, [как доказательство его вечности] несостоятелен и напоминает [аргументацию такого типа]: «Поскольку два рога, постольку лошадь»¹.

Мимансак. Каково же умозаключение, [обосновывающее уничтожимость звука]?

Найяик. Наличие серии [звуков]. От [одного] звука, производимого соединением и разъединением, [рождается] другой звук, от него — следующий, от того — следующий и т.д. При этом [каждый] звук-следствие разрушает [соответствующий] звук-причину, пока столкновение с сопротивляющимся материалом не кладет конец последнему звуку [и всей серии]. И замечено, что даже стоящий близко не слышит звука, если между ними препятствие, тогда как даже отстоящий далеко слышит, если препятствия нет.

Когда ударяют в колокольчик, то непрерывно воспринимается множество серий звуков по причине различия звучания громкого и более громкого, слабого и более слабого. Исходя же из вечности звука [обсуждаемую] последовательность слышания следует объяснить через причину [его] манифестации, локализуя [ее] либо в колокольчике, либо где-то еще, либо в [самой] серии [звуков]. И если нет различия в самих звуках, то [вам] придется объяснять различие в слышании². Допуская же невечность звука, [можно сказать, что] остается инерция [звука], более быстрая или медленная, локализованная и в колокольчике, и в серии звуков, являющаяся дополнительной причиной [восприятия] и содействующая контакту [звука с реципиентом]. Пока она остается, остается и серия звуков, и скорость [этой инерции] обуславливает степень интенсивности звуков, а та, [в свою очередь], — различия в слышании (35).

Мимансак. Но эта действующая причина [в виде] отзвука не воспринимается, следовательно, ее нет.

Найяик. Поскольку звук прекращается по причине нажатия руки [на колокольчик], невосприятия [отзвука] нет (36)

Pāṇinimittaprasāṣcchabdābhāve nānupalabdhīḥ

Действием руки осуществляется нажатие на колокольчик, и когда это происходит, серия звуков прекращается, а с ней и слышание. Так можно заключить, что контакт с «сопротивляющимся» объектом прекращает [действие] вспомогательной причины звука [в виде] инерции и что, вследствие [этой] остановки, серия звуков

исчерпывается, а потому прерывается и слышание, подобно тому как при столкновении с «сопротивляющимся» объектом прекращается [действие] инерции как причины движения стрелы и [соответственно само ее] движение. Серия вибраций, воспринимаемая кожей, также прекращается. Выводным знаком серии инерции является нажатие руки на бронзовый сосуд. Таким образом, нет [основания полагать], будто мы не воспринимаем вспомогательную причину [в виде] инерции (36).

Если же [допустить, что звук] непреходящ вследствие невосприятия причины [его] прекращения, то придется принять вечность и самого [слышания] (37)

Vināśakāraṇānupalabdheścāvasthāne tannityatvaprasaṅgaḥ

Если, [как вы считаете], не воспринимается причина прекращения чего-то, то оно пребывает, а из [его] пребывания следует вывод о его вечности. Но вы полагаете, что слышание звука есть его манифестация; причину его прекращения вы не допускаете; не допуская [ее, допускаете его] пребывание; из пребывания же неизбежно следует вечность [слышания]. Однако дело обстоит не так. Потому нельзя [допустить] вечность исходя из пребывания звука, [которое, в свою очередь, допускается] исходя из невосприятия причины [его] уничтожения (37).

Оппонент. Отзвук, имеющий общий субстрат с вибрацией [в виде колокольчика], прекращается, как и вибрация, нажатием руки [на колокольчик], поскольку в результате прекращается [действие его] причины. Если же [допустить, что их] субстраты разные, то вследствие сопротивления противодействующего объекта будет прекращение только того, что имеет общий субстрат [с нажатием руки]¹.

Найяик. [То, что субстрат звука — пространство], непровержимо — ввиду неосвязаемости [последнего] (38)

Asparśatvādapraṭiṣedhaḥ

Если вы опровергаете [положение о том], что звук есть атрибут пространства, то это опровержение несостоятельно — ввиду того что субстрат звука [должен быть] неосязаем. Поскольку отсутствие восприятия звука, как сосуществующего с цветом, доказывает [наличие] серии звуков, субстрат звука [должен быть] субстанцией неосязаемой и вездесущей и не должен совпадать с субстратом вибрации¹ (38).

И нельзя доказать, что звук, солокализованный в различных вещах с цветом и т.п., обнаруживается вместе с ними. Почему?

Потому что и при агрегатности [в звуке] остается наличие различий (39)

Vibhaktyantaraparatteṣa samāse

Слово **и** — как [было уже] объяснено — имеет смысл «ввиду наличия серии». Если бы цвет и т.п. и звук сосуществовали в вещах, [составляя реальный] агрегат, то в этом агрегате звук воспринимался бы таким, каковым он входил бы в этот агрегат — подобие цвета и т.п. Но различие в том, что разнородные, разновоспринимаемые и разнокачественные звуки воспринимаются как соотносимые с одной и той же вещью. Другое различие в том, что звуки, [даже] однородные, одинаково воспринимаемые и сходные по качествам, слышатся как различные по степени интенсивности. Ни то ни другое [у вас] не объяснимо, так как данные различия относятся к различно производимым [звукам], а не к манифестации одного [и того же]. Поскольку же эти различия [реально] существуют, мы заключаем, что звук не манифестируется как солокализованный с цветом и т.п. в различных вещах¹ (39).

[Исследование возможности трансформации звуков]

Звук же двух видов — в буквах и в самом звучании. При этом в связи со [звуком] «буквенным»¹

Сомнение по причине [наличия] учений о трансформациях и субститутах (40)

Vikāraḍeṣopadeśātsamśayaḥ

В [словосочетании] *dadhyatra*¹ некоторые [усматривают тот факт], что «буквенный» звук *i* лишается своей природы и приобретает природу *u*, и, таким образом, полагают трансформацию. Другие же утверждают, что место, занимавшееся [«буквенным» звуком] *i*, освобождается и замещается [«буквенным» звуком] *u* и в случае ассимиляции *i* не используется, но место *i* занимает *u*, и это субституция. И те и другие учат по-своему. Потому неизвестно, где же истина.

Истина в учении о субституции².

В учении о трансформации нельзя прийти к заключению о трансформации за отсутствием [основополагающего] соответствия³. При наличии [такого] соответствия что-то устраняется, а что-то возникает, и из этого можно вывести трансформацию. [В рассматриваемом случае подобное] соответствие не усматривается, и трансформации нет.

Далее, использование одного из [этих] «буквенных» звуков, произносимых в различных [артикуляционных позициях], оправдано, когда не используется другой. *I* произносится открыто, а *у* с определенной смычкой, так что они произносятся посредством различных усилий. Потому использование одного оправдано, [только] если не используется другой.

[Вместе с тем в «буквенных» звуках] нет различия даже и при отсутствии трансформации. Усилия говорящего одинаковы в обоих случаях: и когда *i* и *у* не являются [результатами] ассимиляции, как в [словах] *yatate*, *yacchati*, *prāyamsta* или *ikāra* и *idam*, и когда являются таковыми, например в [звуковых ассимиляциях] *iṣṭyā* или *dadhyāhara*⁴. Нет различия и в усилиях слышащего. Следовательно, [учение] о субститутах обоснованно⁵.

Также ввиду [самого] отсутствия знания об [альтернативном] использовании [«буквенных» звуков]. Ведь мы не знаем о том, что *i* [после использования] превращается в *у*. Что же тогда знаем? То, что *у* используется на месте *i*. Потому нет и трансформации.

Далее, если не [принимать учения] о трансформациях, то не будет и нарушений грамматических правил. Если «буквенные» звуки не трансформируются, то грамматические правила не нарушаются, а потому и не следует допускать изменения «буквенных» звуков.

«Буквенные» звуки не являются следствием [других] «буквенных» звуков. Ведь *у* не возникает из *i* или *i* из *у*. Они предполагают различные артикуляционные позиции и усилия, и потому логично [предположить], что они замещают друг друга. Трансформации же могут быть либо модификациями, либо отношениями следствия и причины. Но ни то ни другое [в данном случае] места не имеет. Потому нет и трансформаций «буквенных» звуков — как [отдельных], так и их сочетаний. Как вопреки [правилам, согласно которым] «из [корня] \sqrt{as} — [корень] $\sqrt{bhū}$ » и «из $\sqrt{brū}$ — \sqrt{vac} »⁶ нет ни модификации, ни [причинно]-следственного отношения в сфере сочетаний «буквенных» звуков, образующих корни, но есть замена одного слова другим, так [точно] обстоит дело и с [отдельными] «буквенными» звуками (40).

И по другой причине также не бывает трансформаций:

Ввиду приращения трансформируемого при трансформации начального элемента (41)

Prakṭivivṛddhau vikāravṛddeḥ

Наблюдается, что трансформанты соответствуют начальным элементам¹, но в букве *у* нет [вариаций] в соответствии с кратко-

стью и долготой [«буквенного» звука *i*], вследствие чего можно было бы заключить о трансформации² (41).

Санкхьяик. [Ваш аргумент] — псевдоаргумент, поскольку в трансформациях наблюдаются меньшее, равное и большее (42)

Nyūnasamādhikopalabdhervikāraṇāmahetuḥ

Трансформации субстанций наблюдаются меньшими, равными и большими [в сравнении с начальными элементами]¹. Сходным образом и рассматриваемая трансформация может быть меньше [начального элемента] (42).

Найяик. При отсутствии обоих видов аргумента пример бездоказателен (43)

Dvidvidhasyāpi heterabhāvādasādhanam dṛṣṭāntaḥ

В данном случае аргумент не опирается ни на сходство с примером, ни на различие¹. Пример же, не соотнесенный с аргументом, бездоказателен.

К тому же следует принять и безграничные контрпримеры. Например, лошадь, впряженная в телегу вместо быка, не является трансформацией последнего — как и «буквенный» звук *u*, используемый на месте *i*, не будет [его] трансформацией. И нет логики в том, чтобы считать, что пример доказателен, а контрпример — нет (43).

Примеры же трансформации субстанций

Несоответствующие — ввиду различий в трансформациях разных начальных элементов (44)

Na atulyapraṅkṛtīnām vikāravikalpāt

У разных субстанций отношение начальных элементов [и трансформаций] варьирует, но трансформации [неизменно] соответствуют начальным элементам. «Буквенный» же звук *u* не соответствует [природе] *i*. Следовательно, трансформация субстанций не будет [здесь] примером¹ (44).

Санкхьяик. [Но пусть] нерегулярность в трансформациях букв будет подобной разности в трансформациях субстанций (45)

Draṅyavikāre vaiṣamyavad varṇavikāravikalpaḥ

При равенстве начальных элементов [в виде субстанций] их трансформации варьируют. Аналогичным образом могут варьировать трансформации при равенстве начальных элементов в виде «буквенных» звуков (45).

Найяик. Неверно — ввиду отсутствия качества трансформации (46)

Na vikāradharmānupapatteḥ

Качество изменяемости в связи с субстанциями следующее: начальная структура устраняется, а новая возникает в соответствии с тем, из чего состоит субстанция — будь то глина или золото. Но о «буквенных» звуках нельзя [сказать], чтобы они из чего-то состояли и чтобы, [соответственно], *y* оставляло природу *i* и обретало природу *y*. Подобно тому как при наличии существования субстанции и разности в трансформациях лошадь не является трансформацией быка, так и *y* не является трансформацией *i* — за отсутствием свойства быть трансформантом¹ (46).

И по другой еще причине «буквенные» звуки не трансформируются:

Поскольку изменившееся не возвращается в исходное состояние (47)

Vikāraprāptānāmapunarāpatteḥ

[В случаях с обычными субстанциями] возвращение в исходное состояние не наблюдается. Почему? Потому что нет [такого] умозаключения, [которое могло бы его обосновать]¹. «Буквенный» же звук *i*, став *y*, вновь становится *i*. Но нет недостатка в [возможности] умозаключения о том, может или не может *y* использоваться вместо *i* (47).

Оппонент. Это не аргумент, ввиду того что золото и прочее возвращаются в исходное состояние (48)

Suvarṇādīnāṃ punarāpatterahetuḥ

Неверно, что нет [соответствующего] умозаключения. Вот оно: золото, оставляя форму кольца, принимает форму ручки и, оставляя форму ручки, возвращает себе форму кольца. Равным образом и *i*, превращаясь в *y*, вновь становится *i* (48).

Найяик. Это не умозаключение по причине «нерегулярности». Как, [собственно говоря], обстоит дело с «буквенными» звуками: они не возвращаются в исходное состояние, подобно тому как молоко, став творогом, не становится вновь молоком, или же возвращаются в исходное состояние подобно золоту?

Обоснованности же в примере с золотом

Нет, так как в превращениях того золота нет отсутствия [самого золота] (49)

Na tadvikārāṇāṃ suvarṇabhāvāvvyatirekāt

Золото пребывает [само по себе] и при потере или приращении [тех или иных] качеств остается их носителем. Но [в данном случае] нет такой звуковой субстанции, которая постигалась бы [идентичным] субстратом при потере *i* или приращении *y*. Потому и пример с золотом не соответствует [тому, о чем речь] (49).

Санхьяик. Поскольку нет отсутствия «буквенности», нельзя опровергнуть трансформации «буквенных» звуков (50)

Varṇatvāvyatirekādvārṇavikārāṇāmapratīṣedhaḥ

Ведь трансформации «буквенных» звуков не теряют [самой] своей «субстанции», как и трансформации золота — природы золота (50).

Найяик. Качества связаны с тем, что причастно универсалиям, не с [самими] универсалиями (51)

Sāmānyavato dharmayogo na sāmānyasya

Кольцо и ручака — качества золота, не «золотности». Качествами же какой «буквенной звуковости» [как] субстанции являются *i* и *y*? «Буквенная звуковость» есть универсалия, и у нее не может быть качеств. Устраняемое качество не есть исходное состояние возникающего [качества], и потому устраняемый *i* [также] не будет исходным состоянием возникающего «буквенного» звука *y* (51).

И по другой еще причине «буквенные» звуки не трансформируются:

Ввиду того что если они вечны, то неизменяемы, а если не вечны, то преходящи (52)

Nityatve 'vikārādanityatve cānavasthānāt

Если принять точку зрения, [состоящую в том], что «буквенные» звуки вечны, то, поскольку и *i* и *y* — «буквенные» звуки, они, будучи вечными, изменяться не могут. Поскольку вечность исключает «флюидность», то что может быть трансформацией чего?! Если же принять точку зрения, что «буквенные» звуки не вечны, то они преходящи. А что означает эта их «флюидность»? То, что, возникнув, [они сразу] исчезают. После того как *i*, возникнув, исчез, возникает *y*, а после того, как *y*, возникнув, исчез — *i*. [Снова] что же [тогда] может быть трансформацией чего?! И это [положение дел] следует признать как при соединении после разъединения, так и при разъединении после соединения¹ (52).

Санхьяик. Но вот и доказательство [возможности трансформации «буквенных» звуков] при допущении [их] вечности:

Трансформация «буквенных» звуков неопровержима, так как [некоторые] вечные [вещи] сверхчувственны, [а другие] отличны по [своим] качествам (53)

Nityānāmatīndriyatvāttaddharmavikalpācca varṇavikārāṇām apratīṣedhaḥ

То, что вечные «буквенные» звуки не [могут] трансформироваться, не будет опровержением [нашей позиции]. Если среди веч-

ных вещей некоторые сверхчувственны, а другие чувственно постижимы, то «буквенные» звуки относятся к последним и потому, что, [даже] если что-то из вечного и не трансформируется, буквы трансформируются.

Найяик. Различие в качествах [вечных вещей] — не аргумент, по причине противоречивости. Вечное не возникает и не разрушается, будучи по своим свойствам лишенным [возможности] как возникновения, так и разрушения. Невечное же и возникает и разрушается, и без этого не может быть трансформации. Потому если «буквенные» звуки трансформируются, то устраняется их вечность, а если они вечны, то устраняется их возможность трансформироваться. Так, ваш псевдоаргумент, [основывающийся якобы] на различии качеств, является противоречивым (53).

Санкхьяик. А вот доказательство возможности [трансформации «буквенных» звуков] при допущении [их] невечности:

Трансформация «буквенных» звуков возможна и при [их] «флюидности», как и их восприятие (54)

Anavasthāyitve ca varṇopalabdhipattadvikāropapattih

Подобно тому как слышат проходящие «буквенные» звуки, так имеет место и их трансформация.

Найяик. Восприятие «буквенных» звуков не может обосновывать [ваш] тезис за отсутствием [неизменной] связи, которая позволила бы вывести трансформируемость из воспринимаемости. Здесь тот же случай, как если бы из того, что земля обладает запахом, вывели бы, что она наделена и такими качествами, как звук, удовольствие и т.д., — воспринимаемость «буквенных» звуков не устраняет [возможности] замещения [использования] одной использованием другой. Только если [«буквенный» звук] у, замещающий *i* по его устранении, может устраняться вследствие восприятия «буквенного» звука¹, можно принять, что *i*, будучи воспринимаемым [в качестве *i*], становится у, [что абсурдно]. Следовательно, восприятие «буквенных» звуков не является аргументом в пользу их трансформируемости (54).

[Ваши доводы] — не опровержение [наших], поскольку вечности нет там, где присутствуют свойства изменяемости, а трансформация должна наступить в другое время (55)

Vikāradharmitve nityatvābhāvāt kālāntare vikāropapattes cāpratiśedhaḥ

[Ваше] опровержение [нашего тезиса]: «Различие в качествах [вечных вещей] — не аргумент...» (II.2.53) — несостоятельно. Ведь

нет ничего вечного, что рассматривалось бы как наделенное свойством изменяемости, а потому также и [аргумент]: «...как слышат преходящие „буквенные“ звуки» (II.2.54) — не будет адекватным опровержением. Форма в звуковой ассимиляции *dadhyatra* сменяет давно использованную форму разъединения *dadhi atra*. Как же «буквенный» звук *y*, используемый после давно исчезнувшего *i*, может восприниматься в качестве трансформации чего-либо?! Так что здесь неизбежен вывод о том, что при отсутствии причины должно отсутствовать и следствие (55).

И по другой еще причине «буквенные» звуки не трансформируются:

Ввиду нефиксированности начального элемента [предполагаемых] трансформаций «буквенных» звуков (56)

Prakṛtyaniyamādvārṇavikāraṇām

[Иногда] «буквенный» звук *y* замещает *i*, иногда же наоборот, [как в случае *c*] *vidhyati* и *vidhīyate*¹. Если бы «буквенные» звуки [действительно] были трансформациями начального элемента, то [этот] начальный элемент был бы фиксирован, ибо при наличии [реального] свойства трансформации он [должен быть] таковым (56).

Санкхьяик. Но при фиксированности [самой] нефиксированности [уже] нет нефиксированности (57)

Aniyame niyamānnāniyamaḥ

Смысл в том, что та нефиксированность начального элемента, о которой речь, [сама] фиксирована во всех случаях, [и потому] есть фиксированность через [такого рода] фиксированность. Но при этом нет [уже] нефиксированности. Потому сказанное [вами]: «Ввиду нефиксированности начального элемента» — несостоятельно (57).

Найяик. Фиксированность нефиксированности — не опровержение [нашего тезиса] ввиду [взаимо]противоречивости фиксированного и нефиксированного (58)

Niyamāniyamavirodhādaniyame niyamāccāpratiṣedhaḥ

«Фиксированность» — это признание [определенного] правила, «нефиксированность» — его отрицание. Но признание и отрицание одного и того же [составляют] противоречие, ибо они неидентичны. Нефиксированность не становится фиксированностью благодаря [своей] фиксированности, и здесь не [достигается] также отрицание [какого-либо] правила. Что же тогда? То, что слово «фиксированность» устанавливается вследствие фиксированности соответствующего правила, обозначаемого этим словом. Потому

то, что вы предложили: «...при фиксированности [самой] нефиксированности» (II.2.57), нас не опровергает (58).

[Предлагаемая вами] трансформация «буквенных» звуков не объяснима ни из модификаций, ни из причинно-следственных отношений. Что же [она реально означает]?

Трансформации «буквенных» звуков — это [лишь] наличие изменений вследствие приобретения новых качеств, превращений, сокращений, удлинений, стягивания и расширения (59)

Guṅāntarāpattyupamardahrāsavṛddhileśasleṣebhyastu
vikāropapattervarṇavikārāḥ

Значение слова «трансформация» — это замещение использования одной [буквы использованием] другой, которое варьирует. **Приобретение новых качеств** — это [замещение] акцентировки удатта [акцентировкой] анудатта и т.п. То, что называется **превращениями**, — это появление новой формы после устранения прежней. **Сокращения** — это укорочения долгих [гласных]. **Удлинения** — растягивание [одного] краткого или слияние двух. **Стягивание** — это «экономия», как в случае изменения [корня] *as* в *staḥ*¹. **Расширение** — это приращение основы или аффикса. Все эти различные трансформации — не что иное, как субституты. Если вы признаете трансформации в таком смысле, то [можно говорить] о трансформациях «буквенных» звуков (59).

[Исследование сигнификативности слова]

Те [сочетания «буквенных» звуков] с добавлением аффикса [дают «значимое»] слово (60)

Te vibhaktyantāḥ padam

Как известно, измененные буквы с добавлением аффикса становятся значимыми словами¹. Аффиксы же двух классов: именные и глагольные. Например, [в словах] *brāhmaṇa* и *pacatī*.

Оппонент. Но тогда [сами] аффиксы и несклоняемые слова не будут словами?! Значит, [ваше] определение нужно изменить².

Найяик. Для них «зарезервирована» элизия аффиксов, чтобы они, [будучи включены] в именные аффиксы, также означали слова. Ведь через слова достигается познание значений — в этом их назначение (60).

[Теперь] исследуются именные слова, примером которых будет слово «корова». В связи с ними

Сомнение относительно того, что [они] означают, будучи неизменно связаны с индивидами, формами или классами (61)

Vyaktyākṛtijātisannidhāvupācārātsamśayaḥ

Неизменное — инвариантное. [Слово] «корова» используется для [обозначения] индивидов, форм и классов, инвариантно с ним связанных, и при этом неизвестно, [раскрывается ли им] одно из этих значений или все [вместе] (61).

Из способности слова быть использованным [в каждом из этих значений следует необходимость] их определений. Отсюда:

Первый оппонент. [Слова означают] индивидов, потому что используются в этом [значении для обозначения] местоимения «который», группы, дара, приобретения, числа, приращения, истощания, цвета, ложных слов и воспроизведения (62)

Yāśabdasaṃmūhatyāgaparigrahasaṅkhyāvṛddhyapacayaavarṇasamāsānubandhānā vyaktāvupacārādvyaktiḥ

Слова обозначают индивидов. Почему? Потому что в таком значении употребляются местоимение «который» и др. **Использование** — это применение.

В выражениях «корова, которая стоит» и «корова, которая сидит» нет обозначения класса — за отсутствием различий [в классе коровы], и ввиду [указания] на различия [здесь] обозначаются индивиды. [Выражение] «группа коров» также означает индивидов, а не класс, ибо [в последнем] нет различий. [Выражение] «Отдает корову Чайтье» [означает] дарение единичной вещи, не класса, поскольку [последний], будучи бестелесным, не может относиться к церемонии, предшествующей или следующей за [дарением]. **Приобретение** — это соединение с собственностью: «корова Каундиньи», «корова брахмана»; [здесь также] подразумеваются единичные вещи ввиду различия последних при обозначении обладания, ибо в классах различия отсутствуют. **Числами** 10 коров, 20 коров исчисляются [только] единичные вещи, не классы, ибо [в последних] нет различий. **Приращение** — это увеличение частей единичной вещи, имеющей причину, как то: «Корова выросла», тогда как классы частей не имеют. **Истощание** трактуется таким же образом. **Цвет** — это «корова белая», «корова бурая»; такое присоединение качества [возможно только] для единичной вещи, не для класса. [Далее], **сложные слова** — «благополучие коровы», «счастье коровы» — [только] к единичной вещи может присоединяться «счастье» и т.д., не к классу. **Воспроизведение** — это серия порождений сходного: «Корова порождает корову», и [оно] релевантно [лишь] в связи с единичной вещью — ввиду наличия способности возникать, — не в связи с классом, ибо [у последнего качество]

противоположное. А единичная вещь и есть индивид, и не что иное¹ (62).

Это опровергается:

Неверно, за отсутствием инвариантности (63)

Na tadanavasthānāt

Индивид не является значением слова. Почему же? **За отсутствием инвариантности.** Значение слова «корова» — то, что выделяется посредством слов «который» и прочие. [Выражения]: «корова, которая стоит» и «корова, которая сидит» — не обозначают только индивидуальные вещи — без [подразумеваемого] класса. Что же тогда [они обозначают]? Особые [разновидности] классов. Потому индивиды не составляют значения слов. То же можно сказать в случае с «группами» и т.д.¹ (63).

Первый оппонент. Но если слова не обозначают индивидуальные вещи, то как же тогда последние обозначаются?

Найяик. Даже при отсутствии обозначения [индивидов словом как таковым они] обозначаются [через действие определенных] причин. Известно ведь, что

Даже при отсутствии этого [указываемого вами значения индивиды] обозначаются [в случаях с] «брахманом», «подмостками», «циновкой», «царем», «пшеном», «сандалом», «Гангой», «повозкой», «пищей» и «человеком» в связи с ассоциацией, местом, намерением, измерением, локусом, близостью, соединением, средством и владычеством (64)

Sahacaraṇasthānatādarthyavṛttamānadhāraṇasāmīpyayoga-sādhanaḍhipatyebhyo brāhmaṇamañcakaṭarājasaktucandana-gaṅgāśāṭakānnapuruseṣvatadbhāve 'pi tadupacāraḥ

Даже при отсутствии этого... обозначаются — это значит, что слово используется для косвенного обозначения. **В связи с ассоциацией:** «Накорми посохи!» — подразумевается владеющий посохами брахман. **В связи с местом:** «Подмостки кричат!» — подразумеваются люди, стоящие на подмостках. **В связи с нуждой:** когда соломинки сплетаются для создания циновки, говорят: «Плетут циновку». **В связи с функционированием:** «Царь — Яма», «Царь — Кубера» означают, что царь действует подобно им. **В связи с измерением:** «Адхака ячменя» означает, что ячмень измеряется адхаками. **В связи с локусом:** «Сандал на весах» означает, что сандал помещен на весы. **В связи с близостью:** «Коровы ходят по Ганге» — обозначается место близ Ганги. **В связи с соединением:** «Ткань черная», если она соединена с черной краской.

В связи со средством: «Пища — это жизнь». **В связи с владычеством:** «Этот человек — род» или «Этот клан». Таким образом, через связь с ассоциацией и соединением слово, [обозначающее] класс, используется [для обозначения] индивида (64).

Второй оппонент. Если слово «корова» означает не индивида, то пусть тогда

Форму, потому что в зависимости от нее устанавливается «конфигурация» [любого] существа (65)

Ākṛtistadapekṣatvāt sattvavyavasthānasiddheḥ

Форма будет значением слова. Почему? **Потому что в зависимости от нее устанавливается «конфигурация» [любого] существа. Форма** — это структура, конституирующая члены живого существа и «подчлены». Только с познанием ее устанавливается «конфигурация» [любого] существа: «Это — корова», «Это — лошадь», и без нее это познание невозможно. Но слово и должно обозначать то, с познанием чего устанавливается «конфигурация» живого существа, а это и будет его значением.

Найяик. Это несообразно, ибо [словом] «корова» обозначается класс в его специфике¹ — то, с чем класс соотносится. Но класс не соотносится со структурой членов [живого существа]. С чем же тогда? С индивидом, имеющим определенную структуру членов. Потому форма и не является значением слова (65).

Третий оппонент. Пусть тогда значением слова будет

Класс, ибо при наличии у глиняной коровы и индивидуальности, и формы она не участвует в [церемониях] окропления и т.п. (66)

Vyaktyākṛtiyukte 'pyaprasaṅgāt prokṣaṇādīnām mṛdgavake jātiḥ

Класс — значение слова. Почему? **Ибо и при наличии индивидуальности и формы у глиняной коровы она не участвует в [церемониях] окропления и т.д.** «Покропи корову! Приведи корову! Отдай корову!» — эти повеления с глиняной коровой несоотносимы. Почему? Потому что [здесь] отсутствует класс [коровы]. Здесь есть и индивидуальность, и форма, но значение слова — это то, при отсутствии чего не осуществляется правильное познание [предмета] (66).

Найяик. **Неверно, ибо класс выявляется посредством формы и индивидуальности (67)**

Nākṛtivyaktyapekṣatvājātyabhivyakteḥ

Выявление класса соотносится с формой и индивидуальностью. Неверно ведь, что класс познают в чистом виде — без познания формы и индивидуальности. Потому неверно и то, что [один только] класс составляет значение слова (67).

— Но не следует ли из этого, что значение слова вообще отсутствует? Или что же оно значит?

Значение же слова [конституируется] и индивидом, и формой, и классом (68)

Vyaktyākṛtijāyastu padārthaḥ

Слово же имеет значение акцентировки. Что же акцентируется? То, что в значении слова нет такого распределения, чтобы одно [из указанных составляющих] было первостепенным, а другие — второстепенными. Когда [посредством слова] выявляются отличие [одного предмета от других] и [его] специфика, тогда индивид первостепенен, а форма и класс второстепенны. Когда же различие не выявляется, а [выясняется] универсальность¹, тогда она будет первостепенной, а индивид и форма — второстепенными. Примеров тому достаточно. Случаи с приоритетностью формы также могут быть рассмотрены² (68).

— Но как тогда выяснить, что индивид, форма и класс различны?

— Через различие их определений. А именно

Индивид — это материальное образование, являющееся субстратом различных качеств (69)

Vyaktirguṇaviśeṣāśrayo mūrṭiḥ

Индивид — это то, что проявляется, воспринимается через индрии, потому не всякая индивидуальная вещь есть [уже] индивид¹. Та индивидуальная вещь является материальным образованием, которая есть субстрат специфических качеств, завершая осязаемость², а также тяжести, плотности, текучести, остаточной инерции и ограниченного размера, ибо [быть материальным образованием] значит обладать массивностью и частями (69).

Форма — это [средство] познания класса и [его] выводных знаков (70)

Ākṛtirjātīlīṅgākhyā

Формой следует считать то, посредством чего познаются классы и их выводные знаки. Она есть не что иное, как структура частей живого существа и частей [его] частей. Определенная структура частей, соответствующая членам живого существа, является выводным знаком [его] класса: [специфические] голова и нога суть выводные знаки коровы. Определенная структура членов живого

существа позволяет познать «коровность». Когда же классы не выявляются через оформленность, как [в случае с] глиной, золотом или серебром, то форма исключается¹, как и ее способность быть сигнификатором слова (70).

Класс — это то, что порождает [познание] общего (71)

Samānaprasavātmikā jātiḥ

[А именно] это то, что дает познание общности различных экземпляров и благодаря чему многие [экземпляры] не отличаются друг от друга. То, что [обеспечивает] воспроизведение [единообразного] познания многих [экземпляров], есть универсалия. Но тот класс, который позволяет устанавливать при тождественности определенного множества [экземпляров] их отличия [от других], будет частной универсалией¹ (71).

РАЗДЕЛ III

ЧАСТЬ I

[Исследование отличия Атмана от индрий]

Вступление

После источников знания исследуются предметы знания. Так, [прежде всего] рассматривается [сам] Атман¹: сводится ли он только к агрегату тела, индрий, ума-манаса, познаний и ощущений, или он отличен от них? Откуда [это] сомнение? Оттого что утверждаются обе реляции². Реляция — это обозначение связи между деятелем, [с одной стороны], и действием и инструментом — с другой. Она [может быть] двух типов: [соотношением] частей и целого — «Дерево утверждено на корнях» или «Здание поддерживается столбами» — либо соотношением взаиморазличных [объектов]: «Рубит топором», «Видит благодаря светильнику». В данном случае имеет место реляция: «Видит глазами», «Рассуждает умом», «Размышляет интеллектом», «Ощущает телом удовольствие и страдание». При этом не определено, соотносится ли [Атман] с телом и т.д. как целое с частями или отличен от них [по соотношению] взаиморазличных [объектов].

[На наш взгляд, это] соотношение взаиморазличных [объектов]. Почему?

Ввиду того что зрение и осязание фиксируют один предмет (1)

Darśanasparśanābhyāmekārthagrahaṇāt

Один и тот же объект фиксируется как зрением, так и осязанием, [когда, например, говорят]: «То, что я видел зрением, я осязаю осязанием, и то, что я осязал осязанием, я вижу зрением». Оба эти восприятия узнаются как имеющие один предмет и [предполагающие] одного субъекта, а не как предполагающие в качестве субъектов [названный] агрегат [тела и прочего] или индрию¹. И тот, кто фиксирует один предмет и зрением и осязанием, узнает оба [эти] восприятия как две различные причины [познания], предполагаю-

щие одного деятеля и имеющие один предмет, и это Атман, отличный от обеих [индрий].

— Но почему же [эти два восприятия] не позволяют считать деятелем [саму] индрию?

— Потому что индрия может фиксировать только свой объект и, следовательно, не может узнавать ничего из того, что имеет отношение к другому, и фиксировать другой объект другой индрии.

— А почему [эти два восприятия] не предполагают в качестве деятеля [весь психофизический] агрегат?

— Потому что поистине один этот [субъект], а не [названный] агрегат [тела и прочего] познает их в виде различных причин [познания], предполагающих в качестве субъекта его самого.

— Почему?

— Потому что ни один компонент [этого] агрегата не узнает фиксации «чужого» объекта, как и в случае с другой индрией² (1).

Оппонент¹. Это неверно — ввиду распределенности объектов восприятия (2)

Na viṣayavyavasthānāt

Нет сознания помимо тела и прочих [компонентов] агрегата. Почему? **Ввиду распределенности объектов восприятия.** Индрии имеют распределенные объекты: при отсутствии глаза не воспринимается форма, когда же он присутствует, то воспринимается. А если одно отсутствует при отсутствии другого и присутствует при его присутствии, то [первое] можно отнести ко второму². Потому форма фиксируется органом зрения и глаза видят форму. То же самое с органом обоняния и прочими. И все эти индрии являются сознаниями вследствие фиксирования своих объектов, а также потому, что их присутствие и отсутствие [в познавательной ситуации] сопровождаются присутствием и отсутствием восприятия объектов. А если это так, то зачем еще другое сознание?

Найяик. Это не аргумент — по причине его сомнительности. То, что присутствие и отсутствие индрий сопровождаются фиксацией или отсутствием фиксации объектов, может быть объяснено либо их [собственной] сознательностью, либо тем, что они являются обуславливающими фиксацию [объектов] вспомогательными средствами сознания. Вот в чем сомнение. Но должно быть так, что индрии являются причинами фиксации [объектов] в качестве вспомогательных средств сознания (2).

Что же касается указанной распределенности объектов, то [это]

Не опровержение, ввиду того что [сама] их распределенность предполагает наличие Атмана (3)

Tadvyavasthānādevātmasadbhāvādapraṭiśedhaḥ

Если бы одна индрия с «нераспределенным» объектом была всезнающим, фиксирующим все объекты сознанием, то для чего было бы предполагать [наличие] другого сознания? Но [именно] потому, что объекты индрий распределены, можно сделать заключение об отличном от них сознании — всезнающем, фиксирующем все объекты, выходящем за пределы [самой] распределенности индрий. Помимо этого имеет место неопровержимый опознавательный знак действия сознания, например [субъект], видя формы, делает заключение о ранее воспринятом вкусе или запахе, а воспринимая запахи — о форме или о вкусе. То же самое можно сказать и в связи с другими объектами: видя формы, обоняют запахи, а обоня запахи, видят формы. И это отсутствие распределенности позволяет узнать единый сознательный субстрат всех фиксаций объектов, который также осознает, что познания, происходящие от восприятия, умозаключения, предания и сомнения и имеющие разнообразные объекты, относятся к его [собственной] деятельности, и познает их таковыми. Познает также всеохватывающую шастру и знает объекты за пределами слуха¹. Слыша же последовательность звуков, узнавая их как слова и фразы и осознавая распределение слов и предметов, [он] постигает многообразные объекты, не фиксируемые индриями. И эта сфера познания у «всезнающего» не может быть исчислена: в качестве примеров приведены были лишь немногие случаи. Потому сказанное, будто при сознательности индрий нет нужды в другом сознании, несостоятельно (3).

[Исследование отличия Атмана от тела]

И по другой еще причине Атман отличен от тела и прочего и не сводится к их агрегату:

Ввиду отсутствия преступления, [с точки зрения материалиста, даже] при сожжении тела (4)

Śarīradāhe pātakābhāvāt

Под словом **тело** подразумевается [все] живое существо как агрегат тела, индрий, интеллекта-буддхи и ощущений, под **преступлением** — зло, осуществляемое через насилие в виде сожжения тела, являющегося [в рассмотренном смысле] живым существом. **Отсутствие** его — отсутствие корреляции между [реальным] деятелем и результатом этого [действия] и наличие [подобной] корреляции у того, кто [таковым] деятелем не является. [В самом деле], один агрегат как сочленение тела, индрий, интеллекта и ощущений

возникает, другой устраняется. [И это] сочленение в виде серии возникновений и устраниений не противоречит [их] различности, ибо агрегаты тела и прочего отличаются друг от друга. Каждый агрегат познается как отличный [от других]. А если это так, то живое существо — агрегат тела и прочего, — которое совершает насилие, не соотносится с результатом [этого] деяния, а то, что соотносится, к насилию непричастно. Следовательно, придется принять вывод о непричастности содеянному действию и причастности несодеянному¹. А потому и при возникновении, и при устраниении живого существа следует принять, что оно создается без участия [закона] кармы, а также что целомудренная жизнь не ведет к «освобождению»². Потому и получается, что если живое существо — не более чем агрегат тела и прочего, то [даже] и в сожжении тела не будет преступления. Но [подобное заключение, конечно], неприемлемо. Следовательно, [целесообразно принять существование] Атмана как отличного от агрегата тела и прочего и вечного (4).

Буддист. Но этого [преступления] не будет и при сожжении [агрегата] вместе с Атманом, ибо последний вечен (5)

Tadabhāvaḥ sātmaḥapradāhe 'pi tannityatvāt

Но и тот, кто сжигает тело, наделенное Атманом, также не совершает преступления. Почему? Потому что Атман вечен. Нельзя ведь убить того, кто вечен. Если же можно, то он не вечен. Потому в первом случае убийство не имеет результата, а во втором невозможно [вовсе]¹ (5).

Найяик. Это неверно, ввиду того что убиваются «вместилище действий» и «деятели» (6)

Na kāryāśrayakartṛtvadhāt

Мы и не утверждаем, что насилие есть убийство вечного существа, но то, что оно есть убийство в виде мучения, истязания, увечия или уничтожения «вместилища действий», т.е. тела как субстрата действий неразрушимого существа, а также и «дейтелей» — индрий¹. Действия — это ощущения радости и страдания, его «вместилище», место пребывания, субстрат — тело. Убийство — это насилие по отношению к телу как локусу действий и «деятелям» — индриям как [средствам] постижения соответствующих объектов, а не к вечному Атману. Потому сказанное [вами]: «Но этого [преступления] не будет и при сожжении [агрегата] вместе с Атманом, ибо он вечен» — несостоятельно, а те, кто считает, что насилие есть разрушение живого существа, впадают в ошибки потери соделанного и приобретения несоделанного². Существуют

ведь только [две логические возможности трактовки насилия] — как убийства живого существа и как разрушения локуса действий и «деятелей» у существа неразрушимого. [Поскольку первая опровергнута], остается принять в качестве истинной вторую.

Или, по-другому, «**вместилище действий**» будет агрегатом тела, индрий и интеллекта-буддхи. Через них постигаются радость и страдание вечного Атмана, [и потому указанный] агрегат — их местопребывание, субстрат, который является единственным «деятелем». Им обуславливаются ощущения радости и страдания, и без него [они] не [осуществляются]. Насилие — это его убийство, мучение, терзание, уничтожение. Атман же не разрушается, будучи вечным. А потому сказанное вами неверно (6).

[Исследование единства зрительной способности]

И по другой еще причине Атман отличен от тела и прочего:

Ввиду того что видимое левым [глазом] узнается и другим (7)
 Savyadr̥ṣṭasyetareṇa pratyabhijñānāt

Узнавание — это соединение двух познаний одного объекта: «Я вижу то, что я [уже] воспринял, и это тот же объект». А именно **видимое левым** глазом **узнается и другим**, поскольку [говорится]: «То, что я видел, я вижу [и сейчас]». Но если бы индрии [сами] были сознаниями, то один [глаз] не видел бы того, что [видит] другой, и узнавание было бы невозможно. Поскольку же узнавание есть, то сознание отлично от индрий¹ (7).

Буддист. Это неверно, поскольку **воображение двойственности единого [органа зрения возникает] из-за носовой перегородки (8)**

Naikasminnāsāsthivyavahite dvitvābhimānāt

Один орган зрения разделяется срединной носовой перегородкой. Когда два его «конца» воспринимаются [по отдельности, возникает] ложное представление о двойственности, как и в случае с разделенным пополам длинным [предметом]¹ (8).

Найяик. **Единства нет, поскольку при разрушении одного не разрушается другой (9)**

Ekavināśe dvitīyāvināśānnaikatvam

Когда один глаз выбит или отсутствует, то другой [может] остаться целым, и это доказывается [самим] восприятием объектов. Потому [ваше положение] относительно разделения единого [органа зрения] несостоятельно (9).

Оппонент. Это не аргумент, поскольку целое наблюдается и при разрушении частей (10)

Avayavanāṣe 'ruavayavyupalabdherhetuḥ

[Ваше возражение] — не аргумент, поскольку при уничтожении первого не устраняется второе. Почему? Потому что, когда отсекаются какие-то ветки дерева, оно [все же] воспринимается как дерево¹.

Найяик. А это не опровержение, ибо пример противоречив (11)

Dṛṣṭāntavirodhādapratīṣedhaḥ

При разрушении причин следствие не сохраняется, ибо иначе придется допустить вечность [последнего]. То, у чего большинство частей, причин разделены, само разрушается, а то, причины чего не разделены, сохраняется.

Или, по-другому, **пример противоречив** — противоречит наблюдаемым фактам. Так, у трупа в черепе глазные отверстия — locus зрительной способности, — разделенные носовой перегородкой, наблюдаются как различные. А этого не было бы, если бы был [только] один орган зрения, разделенный носовой перегородкой.

Или, по-другому, поскольку нет [такой] закономерности, что при разрушении одного [глаза разрушается и другой], их два, и, так как о них делается заключение как о раздельно закрывающихся и разрушаемых, [они] различны.

Далее, когда на один глаз надавливают и контакт между лучом и объектом прекращается, зрительные образы воспринимаются как различные. И этот [факт] противоречит единству [зрительного органа]. После же прекращения нажатия [на глаз] единство [зрительного образа] восстанавливается. Потому [допущение] единого [зрительного органа при наличии] перегородки несостоятельно (11).

Еще одно доказательство того, что сознание отлично от агрегата тела и прочих [начал]:

Ввиду стимулирования другими индриями (12)

Indriyāntaravikārāt

После того как вкушение какого-нибудь кислого плода сопровождается фиксацией соответствующими индриями [также его] формы или запаха, это оказывает воздействие на орган вкуса, и после воспоминания о [предыдущем] вкусовом ощущении желание вкусового ощущения обнаруживается через появление слюны. Но если бы индрии были сознаниями, это было бы невозможно, так как одна не может вспоминать воспринятое другой (12).

Буддист. Это неверно, ибо объект памяти — вспоминаемое (13)

Na smṛteḥ smarttavyaviṣayatvāt

Качество, именуемое памятью, возникает вследствие [определенной] причины. Его объект — вспоминаемое. [Именно] им, а не [наличием] Атмана обуславливается воздействие на другую индрию (13).

Найяйик. Ввиду того что память является свойством Атмана, это не опровержение (14)

Tadātmaguṇasadbhāvādapratīṣedhaḥ

Поскольку память [сама] является свойством Атмана, она не [может быть] опровержением его существования¹. Если память — свойство Атмана, то она объяснима и [нет той абсурдной ситуации, при которой] один вспоминает о том, что было воспринято другим. Но если бы индрии были сознаниями, то не было бы воспоминаний многообразных восприятий объектов, за которыми стоят различные «деятели». Допущение же воспоминаний ведет к нарушению распределения объектов. Одно сознание, созерцающее многие объекты и побуждаемое различными причинами, может вспоминать преждевоспринятый объект потому, что один [субъект], воспринимающий различные объекты, способен вспоминать [различные] созерцания. Потому и память может существовать только как свойство Атмана, а в противоположном случае существовать не может. На памяти же основывается вся практика [всех] живых существ. Воздействие одной индрии на другую было лишь одним примером, [подтверждающим], что она — доказательство существования Атмана.

[Ваше возражение неверно] также потому, что объекты памяти оказались [вами] неосмыслены. Только при этом условии можно было сказать: «Это неверно, ибо объект памяти — вспоминаемое» (III.1.13). Относительно объекта, постигаемого через память, [в суждениях]: «Я познал этот объект», возможны четыре суждения, одинаковые по смыслу, в которых познается [реальное] содержание памяти: 1) ее объект есть познанный в прошлом предмет — наряду с распознаением познающего и познания, а не просто предмет [как таковой]; 2) я познал этот предмет [в прошлом]; 3) этот предмет был мною познан [в прошлом]; 4) у меня было знание об этом предмете. Во всех случаях постигаются и познающий, и познание, и познаваемое. Что же касается памяти о непосредственно воспринятом предмете, то здесь соединяются три познания

одного предмета как соотносимые с общим субъектом — не с разными и не без субъекта [вообще]. Что из этого следует? То, что, когда [имеет место познание]: «Я видел уже тот предмет, который я вижу», [само выражение] «Я видел уже...» содержит и видение, и осознание видения. При отсутствии же осознания своего видения не было бы и «Я видел уже...». Потому есть на самом деле два познания, [включаемые в «Я видел уже...»]. Третье познание будет в виде: «То, что я сейчас вижу...»². Таким образом, один предмет, связанный с тремя познаниями, не предполагает отсутствия ни субъекта, ни разных субъектов. Следовательно, [он может предполагать] одного субъекта.

Наш же [оппонент], не осмыслив, [что́ есть] объект памяти, [пытается] опровергнуть [очевидный тезис, говоря]: «Нет Атмана, поскольку объектом памяти является [само] вспоминаемое». Но [познаваемое в указанных познаниях] не есть только память или вспоминаемое. Вспоминания памяти подобны вспоминанию [всех прочих] познаний, ибо все познается одним [субъектом]. Этот единый познающий [субъект] узнает свои познания: «Я буду познавать этот предмет», «Я познаю́ этот предмет», «Я познал этот предмет», «Желая давно познать этот предмет и не познав [его], я наконец познал его». Так познается память, относящаяся ко [всем] трем временам, которая вызывает желание вспоминания. Если бы она была только серией «отпечатков», то они, возникая, исчезали бы, ибо нет такого «отпечатка», который мог воспринимать память в виде знания о [всех] трех временах. А без [такого] восприятия нет памяти о знании или вспоминании [в виде]: «Я [вспоминаю]», «[Это] мое [вспоминание]» — как в случае с другим телом. Так можно логически вывести, что есть единый [субъект], познающий все, который в каждом теле имеет память о своем познании и [самой] памяти и у которого нет памяти [о чужом], поскольку он отсутствует в другом теле (14).

[Исследование различия Атмана и ума-манаса]

Буддист. Это неверно, поскольку аргументы, обосновывающие [существование] Атмана, применимы к уму-манасу (15)

Nātmapratipattihetūnāṃ manasi sambhavāt

Не верно, что Атман отличен от агрегата тела и прочего. Почему? **Поскольку аргументы, обосновывающие [существование] Атмана, применимы к уму-манасу.** Аргументы, обосновывающие Атмана, такие, как: «Ввиду того что зрение и осязание фикси-

руют один предмет» (III.1.1), применимы и к уму, потому и ум можно считать субъектом всего познания. Следовательно, [нет необходимости утверждать существование] Атмана как отличного от агрегата тела, индрий, ума и интеллекта (15).

Найяик. Поскольку [и в данном случае] признается наличие средств познания у знающего, [речь идет] только о различии в терминах (16)

Jñāturjñānasādhanopapatteḥ saṃjñābheda-mātram

Средства познания могут быть только у познающего, [который] видит глазом, обоняет носом, осязает кожей. Таким образом, у мыслящего есть средство представить себе все объекты в виде органа мысли, объектами которого является все и посредством которого [этот мыслящий] мыслит. Но если это так, то субъект познания, к которому применимо обозначение Атмана, следует считать умом, а к уму [уже] неприменимо обозначение ума, и его следует считать средством мышления. Потому расхождение касается [лишь] различия терминов, а не сути дела.

Но при отрицании [значения ума-манаса в нашем понимании] придется отрицать и [деятельность] всех индрий. Ведь если отрицается наличие у мыслящего средства мышления всех объектов, то не существуют средства фиксации и таких объектов, как формы, и, следовательно, придется отрицать [функции] всех [обычных] индрий¹ (16).

[Ваше] ограничение противоречит и логическому выводу (17)

Niyamaśca niranumānaḥ

Ограничение, по которому у иного [начала] есть средства фиксации таких объектов, как формы, но средство мышления всех объектов отсутствует, нелогично, ибо нельзя [построить такое] умозаключение, посредством которого это [ограничение] можно было бы обосновать. Ведь удовольствия и т.п. являются иными объектами, чем формы и т.п., и при [наличии] их восприятия [следует признать наличие] иного органа. Запах не фиксируется глазом, но [для этого требуется] иной орган — нос, и вкус не фиксируется глазом и носом, и [для этого требуется] иной орган — язык, и так же [обстоит дело] и в остальных случаях. Но удовольствие и прочие [внутренние состояния] тоже не фиксируются глазом и прочими [внешними чувствами], и потому [здесь также] требуется особый орган. Доказательством существования ума-манаса [как «инструмента»] будет и отсутствие одновременности в позна-

нии. И оно тождественно [констатации] органа познания удовольствия и прочих [внутренних состояний]: вследствие его «близости» и отсутствия «близости» к соответствующим индриям нет одновременности в познании [объектов]¹. Потому сказанное [вами]: «Поскольку аргументы, обосновывающие [существование] Атмана, применимы к уму-манасу» — несостоятельно (17).

[Исследование вечности Атмана]

Так этот [Атман], отличный от агрегата тела и прочего, вечный или нет? Откуда [это] сомнение? Оттого, что [в мире] наблюдается и то и другое. [Все] существующее бывает либо вечным, либо не-вечным, и обоснование существования Атмана [как таковое этого] сомнения еще не разрешает.

[Уже] были приведены обоснования его существования до разрушения тела, но [он] сохраняется и после этого разрушения. Почему?

Поскольку новорожденный ощущает радость, страх и печаль вследствие продолжения воспоминаний о прошлом опыте (18)

Pūrvābhyastasmṛtyanubandhājījātasya harṣabhayaśoka-sampratipatṭeḥ

Новорожденный младенец ощущает радость, страх и печаль, которые [он еще] не [мог] воспринять в этом рождении, но которые можно вывести из [внешних] признаков [его поведения]. Эти [эмоциональные состояния] возникают вследствие воспроизведения воспоминаний, и только по этой причине. Но воспроизведение воспоминаний не может быть без прежнего опыта. Прежний же опыт предполагает прежнее рождение, и не что иное. Но если это так, то [Атман] пребывает и после разрушения тела (18).

Материалист. Подобно тому как у лотоса и других [цветов наблюдаются] изменения в виде раскрытия и закрытия лепестков, [те же изменения] и здесь (19)

Padmādiṣu prabodhasamīlanavikāravattadvikāraḥ

Подобно тому как у не вечных лотоса и других [цветов] наблюдаются изменения в виде раскрытия и закрытия лепестков, так и у не вечного Атмана могут быть изменения в виде ощущения радости, страха и печали.

Найяик. Это бессмысленно, потому что безосновательно. В только что приведенном аргументе нет обоснования тезиса через сходство с примером или через отличие от него. При отсутствии же обоснования [аргумент] называется несвязным или бессмысленным.

Но и сам пример не устраняет [предлагаемой нами] причины радости и прочих [состояний сознания новорожденного]. Ведь ощущение этих состояний, которое обнаруживается у каждого Атмана вследствие продолжения актов памяти и не следует за восприятием объектов, не устраняется примером закрытия лепестков у лотоса и прочих [цветов]. Поскольку же не устраняется, то [оно обосновано] в случае с новорожденным. Раскрытие и закрытие лепестков суть соединения и разъединения, обусловленные [механическим] действием, и причина этого единства выводится из него [самого]. Но если это так, то что же опровергается [этим] примером?! (19).

Материалист. А почему нельзя считать, что изменения в виде раскрытия и закрытия лепестков лотоса и других [цветов] беспричинны и что то же самое относится и к ощущению радости и прочих [состояний] у Атмана?

Найяик. Это также

Неверно, ибо изменения пятисоставных [зещей] обусловлены жаром, холодом, влажностью и временем (20)

Na uṣṇāśītavaraśākālanimittatvāt rañcātmaakavikāraṇām

Поскольку изменения [в виде] раскрытия и закрытия лепестков лотоса и других [цветов, существующих] благодаря пяти элементам, осуществляются при наличии жара и т.д., они, будучи лишены собственной природы, обусловлены последними и не являются беспричинными. Точно так же и такие изменения, как радость и т.п., должны существовать благодаря [своей] причине и не могут быть беспричинными. Причина же эта — не что иное, как продолжение памяти о воспроизведении прошлого [опыта. Потому] из [приведенного вами] примера нельзя вывести причин возникновения и разрушения Атмана. Но радость и прочие [эмоциональные состояния] возникают не без причины, и в то же время причина их порождения иная, чем жар и т.п. Потому ваша [аргументация] и несостоятельна¹ (20).

Еще один аргумент в пользу вечности Атмана:

Ввиду стремления к груди как обусловленного опытом питания в прошлых жизнях (21)

Pretyāhārābhyāsakṛtāt stanyābhilāṣāt

У новорожденного младенца обнаруживается стремление к груди, распознаваемое из [его] движений, и этого [стремления] не могло бы быть без опыта питания. На каком основании [мы делаем это заключение]? Наблюдается, что живые существа, мучимые го-

лодом, стремятся к пище вследствие продолжения памяти, обусловленной [прошлым] опытом питания. Но у новорожденного это [стремление] не может возникнуть без опыта в прошлых воплощениях. Потому приходим к заключению о [наличии] прошлых тел, в которых у него был опыт питания. И этот Атман, оставив прошлое тело и обретя новое, мучимый голодом, стремится к груди, вспоминая о прошлом опыте питания. Потому Атман не меняется с изменением тела, но пребывает [неизменным] и после разрушения последнего (21).

Материалист. Но почему бы это стремление не уподобить движению железа к магниту? (22)

Ayaso 'yaskāntābhigamanavattadupasaraṇam

Но почему бы ребенку не тянуться к груди без [всякого предыдущего] опыта питания, подобно тому как железо без [всякого] опыта [механически] тянется к магниту? (22).

Найяик. А само это движение железа к магниту беспричинно или [обусловлено] причиной? Если беспричинно, то

Это неверно, ибо [этого] движения нет в других случаях (23)

Na anyatra pravṛttyabhāvāt

Если [оно] беспричинно, то пусть бы камни и т.п. также тянулись к магниту! Тогда действительно не было бы оснований допускать [каких-либо] ограничений. Если же причина тут есть, то как ее определить? Причина действия выводится из действия, а специфическая причина действия — из специфического действия. Движение ребенка также определяется как [специфическое] действие. И неверно, что можно заключить о стремлении к груди без продолжения памяти, обусловленного предыдущим опытом питания. Причина обосновывается примером, и без причины ничего не возникает. [Приведенный же] пример не устраняет наблюдаемую причину [рассматриваемого] стремления. Потому [пример с] движением железа к магниту есть псевдопример.

Помимо железа нигде больше нет подобного движения, ибо железо не притягивается к камню. Так чем же обусловлена эта специфика? Если спецификой причины, то она выводится из специфики [самого] действия. Точно так же и стремление ребенка к определенному объекту должно быть обусловлено специфической причиной. [Вопрос о том], является ли этой причиной память о прошлом или что-то другое, решается посредством наблюдения. Но наблюдается, что у [всех] живых существ стремление к пище обусловлено памятью о [прошлом] опыте (23).

Еще один аргумент в пользу вечности Атмана:

Ввиду того что не наблюдается, чтобы кто-нибудь рождался без желаний (24)

Vītarāgajanmādarśanāt

Из того, что подразумевается [в этой сутре], следует, что [все] рождаются с желанием, т.е. это рождающееся [существо] рождается [уже] связанным желаниями. Но источник желания — воспоминание о ранее воспринятых объектах. Воспоминание же об объектах, воспринятых в прежнем рождении, невозможно без [предыдущего] воплощения. Так этот Атман, вспоминая объекты, воспринятые в прежних воплощениях, привязывается к ним, и так осуществляется связь двух рождений, а также [того] прошлого рождения с предыдущим, предыдущего с предшествовавшим и т.д., и устанавливается безначальная связь сознания с телами, а благодаря безначальной связанности желаниями — и вечность [Атмана] (24).

Материалист. Но откуда известно, что желание у новорожденного порождается воспоминанием о преждевоспринятых объектах, а не

Подобно возникновению [обычных] вещей, наделенных качествами? (25)

Saguṇadravyotpattivattadutpattiḥ

Подобно тому как качества вещей, наделенных возникновением, происходят от [соответствующих] причин, так и благодаря какой-то [конкретной] причине может возникнуть желание и у возникающего Атмана¹ (25).

Найяик. Теперь повторяется [уже] сказанное с целью [его убедительного] объяснения:

Это неверно, ввиду того что желание и прочие [состояния сознания] обусловлены намерениями (26)

Na saṅkalpanimittatvādrāgādīnām

Неверно, что, подобно возникновению наделенных качествами [обычных] вещей, [происходит возникновение] также Атмана и желания. Почему? **Ввиду того что желание и т.д. обусловлены намерениями.** Ведь это желание живых существ, стремящихся [к объектам], обуславливается намерениями, а намерения имеют источником воспоминания о преждевоспринятых объектах. Так делаем заключение о том, что даже у новорожденного желание обуславливается размышлением¹ о преждевоспринятых объектах. Сказать, что желание возникает от иных причин, чем намерение, наподобие качеств [всех обычных] обусловленных вещей, можно,

лишь признав субстратом его «возникающего Атмана»². Поскольку же возникновение Атмана не доказано, то и у желаний нет иной причины, чем намерение. Потому несостоятельно [ваше положение, будто] оно возникает «подобно возникновению наделенных качествами» [обычных] вещей.

Но если даже принять причину желания, отличную от намерения, [а именно] «невидимое»³, характеризующееся как дхарма и недхарма, все равно связь с предыдущим телом нельзя будет отрицать, ибо «невидимое» осуществляется не в этом рождении. Желание заключается в «вовлеченности»⁴, которая, как и воспроизведение [восприятия] объектов, есть причина сосредоточенности⁵. [При этом допущении] специфическое желание происходит от специфической разновидности [«невидимого». Эта] специфическая разновидность реализуется через карму, и обозначение [следствия] распознается в соответствии с его причиной. Потому и несообразно считать, что у желаний есть иная причина, чем намерение (26).

[Исследование тела]

Сказано было, что соединение сознания с телами безначально. Тело обуславливается действиями и является субстратом удовольствия и страдания. Теперь выясняется, является ли оно односоставным, наподобие обоняния и других [способностей восприятия], или многосоставным¹. Откуда это сомнение? Ввиду расхождения мнений. Потому что состав тела по-разному исчисляется [разными школами] в материальных элементах, начиная с земли². Где же истина?

Земляное — ввиду того что [в нем] наблюдаются свойства, отличные [от свойств других элементов] (27)

Pārthivaṃ guṇāntaropalabdheḥ

Среди [различных тел] человеческое тело — земляное. Почему? **Ввиду того что [в нем] наблюдаются свойства, отличные [от свойств других элементов].** Земля наделена запахом, и им же наделено [человеческое] тело. Поскольку вода и прочие [элементы] лишены запаха, то, если бы оно состояло из них, [оно также] было бы лишено запаха¹. Однако без комбинации с водой и прочими [элементами тела], производимое землей, не могло бы быть субстратом движений, индрий и объектов, и потому тело существует при условии соединения пяти элементов. Потому соединение пяти элементов [в сутре] не отрицается. В других мирах существуют водяные, огненные и воздушные тела, в которых также [осуществ-

вляется] соединение элементов ради человеческих целей². При производстве таких вещей, как кувшин, также, без сомнения, имеет место соединение [глины] с водой и прочими [элементами] (27).

Оппонент. [Оно] состоит из земли, воды и огня, ввиду наблюдения [в нем] их свойств (28)

Pārthivāpyataiḥ saṃ tadguṇopalabdheḥ

Из восприятия же вдоха и выдоха [следует его] четырехчастность (29)

Niḥśvāsochvāsopalapabdheścāturbhautikam

Пятисоставно — ввиду наличия запаха, влажности, пищеварения, структурности и отверстий (30)

Gandhakledapākavyūhāvakāśādānebhyaḥ pāñcabhautikam

Сутракарин равнодушен к этим сомнительным аргументам. Почему они сомнительны? Потому что наблюдение качеств [этих] материальных элементов возможно и при том, что они являются составляющими [тела], и при том, что не являются [такowymi], что не противоречит соединению [их как] «смежных» [элементов], как, например, и в кувшине соединяются вода, огонь, ветер и пространство. И если бы это тело было многосоставным, оно было бы лишено и запаха, и вкуса, и формы, и осязаемости в связи с тем, что [следствие] соответствует природе [причины]¹. Но дело обстоит не так. Следовательно, тело «земляное — ввиду того что в нем наблюдаются свойства, отличные [от свойств других элементов]» (III.1.27) (30).

Найяик. Также исходя из авторитета священных текстов (31)

Śrutiprāmāṇyācca

В мантре, [начинающейся словами]: «Да возвратится твой глаз в солнце», говорится также «а твоё тело — в землю», что означает растворение модификаций в их [изначальных] природах. В другой же мантре, [начинающейся словами]: «Я создаю твой глаз из солнца», говорится также: «Я создаю твоё тело из земли», что означает создание модификаций из [их] причин¹. Примеры с кувшином и т.д., демонстрируя произведение единого следствия из однородных [ему причин], также противоречат возможности его появления из [причин] разнородных (31).

[Исследование происхождения индрий]

Теперь по порядку [изложения] предметов знания рассматриваются индрии — происходят ли они от Непроявленного¹ или от материальных элементов? Откуда [это] сомнение?

Сомнение оттого, что восприятие осуществляется и при [близком контакте объекта] со зрачком и на расстоянии (32)

Kṛṣṇasāre satyupalambhād vyatiricya copalambhātsamśayaḥ

Зрачок веществен. Когда он не поврежден, формы воспринимаются, когда поврежден — не воспринимаются. Но объект воспринимается, [только] если он отдален от зрачка, а не когда он в непосредственной близости [к нему]. Деятельность же индрий невозможна без контакта [с объектами] и потому осуществляется при [условии их] вездесущести — их невещественности. Потому при учете обоих [рассмотренных] свойств [индрий и возникает] сомнение [относительно их природы] (32).

Санкхьяик. [Они] невещественны. Почему?

Поскольку фиксируют и величайшее, и малейшее (33)

Mahadaṇugrahaṇāt

Величайшее — большее, чем великое, например баньян или го-ра. **Малейшее** — меньшее, чем малое, как, например, семечки баньяна. Восприятие и того и другого противоречит вещественности зрительной способности¹. Ведь вещественное достигает [лишь чего-то] соразмерного, а невещественное, ввиду [своей] вездесущести, — всего (33).

Найяик. Неверно, что из одной только фиксации величайшего и малейшего можно вывести невещественность и вездесущность индрий. А именно

Их фиксация — следствие особого контакта глазного луча с объектом (34)

Raśmyarthasannikarṣaviśeṣāttadgrahaṇam

Их — величайших и малейших [объектов] — фиксация обуславливается особым контактом **глазного луча с объектом**, подобным контакту пламени светильника с объектом. Этот контакт выводится из [случаев] препятствия [восприятию]. Ведь глазной луч не освещает объекты, скрытые стеной и т.п., как и пламя светильника¹ (34).

Санкхьяик. Даже при выводимости [обсуждаемого] препятствия

Ввиду его невосприимчивости — это не аргумент (35)

Tadanupalabdheraheṭuḥ

Огонь обладает [качествами] формы и осязаемости и воспринимается благодаря наличию размера, частей и цвета — но может ли и глазной луч восприниматься непосредственно, наподобие пламени?! (35).

Найяик. Отсутствие непосредственного восприятия того, что выводимо логически, — не аргумент в пользу его несуществования (36)

Nānumīyamānasya pratyakṣato 'nupalabdhirabhāvahetuḥ

Благодаря обоснованию логически выводимого луча в виде [наличия] препятствия как противодействия контакту, отсутствие его непосредственного восприятия еще не доказывает его несуществования — как в случае с другой половиной луны или с нижней частью земли¹ (36).

Восприимчивость регулируется различиями в характеристиках субстанции и качества (37)

Dravyaguṇadharmabhedāccopalabdhyaniyamaḥ

Характеристики субстанции и качества на самом деле различаются. Субстанция воды, наделенная даже величиной и состоящая из многих частей, не становится объектом восприятия, когда смешана с другими, но ее холодная поверхность воспринимается, а осень и зима воспринимаются через причастность ей. Сходным образом и субстанция огня, характеризующаясь невыявленным цветом, не воспринимается вместе с [ее] цветом, воспринимается лишь ее теплота. Через причастность этой субстанции воспринимаются весна и лето¹ (37).

И эти [условия восприимчивости] характеризуются [следующим образом]:

Восприятие [цвета] — вследствие причастности многим субстанциям и специфики цвета (38)

Anekadravyasamavāyād rūpaviśeṣācca rūpopalabdhīḥ

Специфический цвет — это то, что делает возможным восприятие и цвета, и его субстрата, при наличии чего [возможно] восприятие какого-либо цвета и при отсутствии чего никакая субстанция не воспринимается. И это свойство цвета истолковывается как выявленность. Глазной луч характеризуется латентным цветом и потому непосредственно не воспринимается. И наблюдаемы следующие характеристики огня: 1) с выявленными цветом и осязаемостью, как в случае с лучами солнца; 2) с выявленным цветом и невыявленной осязаемостью, как в случае с лучами светильника; 3) с выявленной осязаемостью и невыявленным цветом, как в случае с огнем в воде, и т.п.; 4) с невыявленными цветом и осязаемостью, как в случае с глазным лучом (38).

Структура индрий определяется кармой и подчиняется задачам Атмана (39)

Karmakāritaścendriyāṇāṃ vyūhaḥ puruṣārthatantraḥ

Поскольку задачей сознания является восприятие объектов и, [одновременно], удовольствия и страдания, то в соответствии с ней распределены индрии, а также глазной луч, [предназначенный] для достижения объектов. Невыявленность цвета и осязаемости [глазного луча] соответствует практическим задачам, равно как и то, что он сталкивается с препятствием, встречая специфические предметы. Подобно индриям, структуры всех форм всех субстанций осуществляются кармой и подчиняются задачам Атмана. Карма же — а это дхарма и не-дхарма — предназначена для опыта Атмана.

[Способность оказывать] сопротивление [индриям] — свойство материальных вещей ввиду ее инвариантной [присущности им]. Сопротивление, которое индрии встречают при контакте со специфическими субстанциями, является всеобщим качеством материальных вещей, а у [вещей] невещественных свойство оказывать сопротивление [индриям] не наблюдается. Но отсутствие сопротивления не есть инвариантный [признак вещественности], так как является общим и для вещественных, и для невещественных [объектов].

Санкхьяик. Если индрии [следует считать] вещественными вследствие [оказываемого им] сопротивления, то при отсутствии такового их следует считать невещественными. Меж тем наблюдается отсутствие препятствия при восприятии [предметов], скрытых стеклом, слюдой и кристаллом.

Найяик. Это несообразно. Почему? Потому что и материальное [иногда] не встречает сопротивления, как, например, лучи светильника при освещении [предметов], скрытых стеклом, слюдой и кристаллом, или огонь, обжигающий кувшины, и т.п. (39).

Отсутствие восприятия [глазного луча] принимается и по специальной причине:

Он не воспринимается подобно тому, как не воспринимается днем свет метеоров (40)

Madhyandinolkāprakāśānupalabdihivattadanupalabdhiḥ

Как было сказано: «Восприятие [цвета] — вследствие причастности многим субстанциям и специфики цвета» (III.1.38). Потому при наличии причины восприятия днем свет метеоров не воспринимается, подавляемый светом солнца. Ведь при наличии условий восприятия — протяженности, многочастности и окрашенности — глазной луч все равно не воспринимается — вследствие особой причины. Эта причина была объяснена, когда было сказано, что

субстанция с невыявленными формой и осязаемостью непосредственно не воспринимается. Абсолютное же невосприятие — основание для [констатации] небытия (40).

Если же кто-то возразит, что и свет камня также не воспринимается, подавляемый днем светом солнца, то ему можно, [в свою очередь], возразить:

Неверно, ибо [он] не воспринимается и ночью (41)

Na rātrāvāryanupalabdheḥ

Ввиду того, что [он] не постигается и через умозаключение. Поэтому свет камня отсутствует по причине его абсолютной невосприимчивости¹ (41).

Логично также —

Поскольку восприятие объектов [осуществляется] не без помощи внешнего света, то невыявленное и не воспринимается (42)

Bāhya prakāśānugrahād viśayopalabdheranabhivyaktito
'nupalabdhiḥ

Глаз воспринимает объекты с помощью внешнего света, а при отсутствии последнего восприятие не осуществляется. Но и с помощью света и при наличии восприятия прикосновения холодного его субстрат глазом не воспринимается, ибо форма его не выявлена¹. Так, наблюдается, что вследствие невыявленности цвета не воспринимается и субстанция как его субстрат. Сказанное же, что «ввиду его невосприимчивости — это не аргумент» (III.1.35), несообразно (42).

Но почему же вы тогда [прямо] не утверждаете, что «подавление» является причиной невосприятия глазного луча?

И потому что «подавление» [чего-то возможно лишь] при проявлении [глазного луча] (43)

Abhivyaktau cābhibhavāt

Слово и означает «когда не требуется внешний свет». Возможность быть «подавленным» есть только у того, что проявляет свой цвет независимо от внешнего освещения, ибо в противоположном случае не будет [самого] «подавления». Не «подавляется» то, что невосприимчиво, будучи в [принципиально] невыявленном состоянии, или восприимчиво [только] через внешний свет, и потому правильно было сказано, что глазной луч существует¹ (43).

Также исходя из наблюдения его у ночных животных (44)

Nakṭāñcaranayanaraśmidarśanācca

Наблюдаются ведь глазные лучи у ночных животных, например у крыс и т.п. Исходя из этого [можно сделать] вывод и об остальных.

Санкхьяик. Но не будут ли различия и индрии в связи с различием в родах [живых существ]¹?

Найяик. Нелогично предполагать различие в [одной] только характеристике, ибо то же препятствие наблюдается в виде нарушения контакта [между индрией] и объектом [и в других случаях] (44).

Оппонент. Нелогично предполагать, что контакт индрии с объектом есть причина [появления перцептивного] знания¹. Почему?

Потому что восприятие осуществляется и без [непосредственного] контакта при наличии «ширмы» в виде стекла, слюды или кристалла (45)

Aprāya grahaṇaṃ kācābhrapaṭalasphaṭikāntaritopalabdheḥ

Наблюдается, что движущуюся вещь, например травинку, отделенную [от органа зрения] стеклом или слюдой, все же видят. [Ведь] нечто находится в контакте [с чем-то другим], когда нет препятствия. Если бы причиной фиксации объекта был его контакт с глазным лучом, то за отсутствием контакта с препятствующим [объектом в указанных случаях этой] фиксации не было бы. Однако восприятие [объекта], заграждаемого стеклом, слюдой или кристаллом, все-таки есть, и оно позволяет понять, что индрии могут действовать и без [непосредственного] контакта, а потому они и невещественны. Ведь признак вещественности — действие через [непосредственный] контакт (45).

Найяик. Это не опровержение — ввиду невосприятия предмета за стеной (46)

Kuṭyāntaritānupalabdherapratīṣedhaḥ

Если бы индрии действовали без контакта [со своими объектами], то воспринимался бы и предмет за стеной (46).

Оппонент. Но если бы индрии действовали [только] в контакте [с ними], то не было бы восприятия того, что заграждено стеклом, слюдой или кристаллом.

Найяик. Из отсутствия противодействия [следует] наличие контакта (47)

Apratighātsannikarṣopattih

Ни стекло, ни слюда не оказывают противодействия главному лучу, и потому он, «беспрепятствуемый», вступает в контакт [с объектами] (47).

Что же касается мнения, будто вещественное начало всегда встречает противодействие, то оно неверно:

Ввиду отсутствия противодействия солнечным лучам и т.д., а также тому, что закрыто кристаллом или сжигается (48)

Ādityaraśmeḥ sphaṭikāntarite 'pi dāhye 'vighātāt

[Следует читать]: «Ввиду отсутствия противодействия солнечным лучам», «Ввиду отсутствия противодействия тому, что загрожено кристаллом» и «Ввиду отсутствия противодействия, когда [что-то] сжигается». **Ввиду отсутствия противодействия** обеспечивает — через связь с [другими] словами — деление предложения [на три части]. А «деление значения» соответствует делению предложения.

Солнечный луч не встречает противодействия в кувшинах и прочих предметах за отсутствием препятствия и, будучи в кувшине, согревает воду. Ведь [только] при наличии контакта [в кувшине] фиксируется качество другой субстанции — жар, благодаря которому подавляется прежняя прохлада. Лучи светильника, освещающие то, что скрыто кристаллом, также не встречают противодействия, и вследствие этого фиксируется то, с чем они контактируют. Вещество, находящееся в разогреваемом сосуде, также сжигается жаром огня, и здесь имеет место контакт вследствие отсутствия противодействия, а при контакте [само] сжигание: жар не действует без контакта.

[Здесь] употребляется только словосочетание **ввиду отсутствия противодействия**. Но что же, собственно, оно означает? Отсутствие блокирования любой вещи другой — блокирующей, непроницаемой¹, [или, по-другому], отсутствие противостояния причине действия либо контакту. Так, замечается, что прохлада воды, содержащейся в сосуде, ощущается и на другой его стороне. Но восприятие осязаемости невозможно без контакта индрии с предметом. Замечается также, что [вода] испаряется каплями. Так и восприятие имеет место вследствие наличия контакта при отсутствии противодействия глазным лучам со стороны стекла, слюды и т.п. (48).

Оппонент. Это неверно, ибо неизбежно ведет к подмене **свойств** (49)

Netaretaradharmaprasaṅgāt

Стены и т.п. также не должны оказывать противодействие [восприятию], подобно стеклу или слюде, либо, [наоборот], неизбежно придется допустить, что стекло или слюда должны оказывать противодействие [восприятию] наподобие стен и т.п., ибо причина разграничения [вами] не указана (49).

Найяик. [Предмет за стеклом или слюдой]

Воспринимается подобно тому, как образ воспринимается в зеркале или воде по причине их прозрачности (50)

Ādarśodakayoḥ prasādasvābhāvvyād rūpopalabdhivat-
tadupalabdhīḥ

Прозрачность можно считать специфической природой и собственным свойством воды и зеркала, ибо она наблюдается [только в них]. Специфичность данного свойства состоит в способности отражения образов. Глазной луч «ударяется» о зеркало и, обращаясь вспять, отражает, при контакте, лицо. Это называется отражением образа, причина которого — форма зеркала, ибо с устранением этой формы прекращается и отражение.

Стены же и т.п. образов не отражают. Таким образом, стекло, слюда и прочие [прозрачные вещи] не оказывают сопротивления глазным лучам, тогда как стены и т.п. оказывают. Потому [указанное] разграничение связано с собственной природой вещи (50).

Несообразно приписывать или отрицать то, что [уже стало] предметом восприятия или умозаключения (51)

Dr̥ṣṭānumitānām niyogapratīṣedhānupapattīḥ

Ввиду того что предметом источника знания является истинное [положение дел]. Нельзя ведь, господа, человеку, исследующему вещи, [природа которых уже] определена посредством восприятия и умозаключения, указывать вещам: «Это так!» или, наоборот, «Это не так!» Несообразно же требовать, чтобы запах воспринимался зрением, подобно форме, или чтобы форма не воспринималась зрением, подобно запаху, а также чтобы о воде можно было заключить из [наблюдения] дыма, как об огне, или, [наоборот], чтобы об огне нельзя было заключить из дыма, как о воде. По какой причине? По той, что вещи познаются через источники знания таковыми, какие они есть, каковы их природа и свойства. Предметы источников знания соответствуют действительности. Потому, когда вы приписываете или отрицаете [что-то, например что] стены и т.п. прозрачны, подобно стеклу или слюде, либо, [наоборот], что последние непроницаемы, подобно стенам, то это будет неверно, ибо эти свойства вещей воспринимаемы и выводимы. Прозрачность и непроницаемость также «распределяются» посредством восприятия и невосприятия. Отсутствие восприятия того, что отделено [стеной, позволяет] сделать заключение, что стена оказывает сопротивление, а наличие восприятия — что стекло, слюда и т.п. прозрачны (51).

[Исследование множественности индрий]

Теперь [решается проблема, является ли] индрия единичной или их много. Откуда [это] сомнение?

Сомнение в связи с тем, считать ли их множественными в соответствии с различностью [их] локализаций или [допустить, что одно] целое локализуется различно (52)

Sthānānyatve nānātvādayavinānāsthānatvācca saṃśayaḥ

Наблюдается и то, что многие вещи имеют различные локализации, и то, что целое, будучи единым, [также] имеет множество локализаций. Отсюда и [возникает] сомнение (52).

Оппонент. Индрия — одна,

Поскольку [остальные] не выходят за пределы осязания¹ (53)

Tvagavyatirekāt

Этим сказано, что осязание является единственной индрией. Почему? **Поскольку не выходят за [ее] пределы.** Нет такой локализации индрий, которая не была бы причастна осязанию, а без осязания невозможна никакая фиксация объектов. Если же локализации всех индрий «пронизаны» осязанием и если оно делает возможной [любую] фиксацию объектов, то оно и будет единственной индрией.

Найяик. Это неверно ввиду отсутствия восприятия [органом осязания] объектов других индрий. Хотя кожа характеризуется [возможностью] восприятия осязаемого и осязаемое фиксируется индрией осязания, объекты других индрий, например формы, не фиксируются слепыми. Если же считать, что, помимо индрии, фиксирующей осязаемое, других индрий нет, то слепые должны были бы фиксировать и цвета точно так же, как и осязаемое. Но они их не фиксируют. Следовательно, индрия осязания не является единственной.

Оппонент. Но почему бы не считать, что это восприятие осуществляется особыми частями [органа] осязания, как в случае с восприятием дыма? Ведь подобно тому, как особая часть кожи, расположенная в глазу, фиксирует дым, а не другая², так и особые части кожи фиксируют и цвета, которые не фиксируются при их разрушении, как в случае со слепыми.

Найяик. Это не аргумент — ввиду [его] противоречивости. Ведь сказав [ранее], что индрия одна, потому что [остальные] не выходят за ее пределы, вы [теперь] говорите, что формы воспринимаются особыми частями индрии осязания, подобно дыму. Но если это так, то фиксаторы объектов должны быть множественными вслед-

ствие распределения объектов, и в их присутствии объекты фиксируются, а при отсутствии — не фиксируются. Так второй [ваш] тезис вступает в противоречие с первым³. Кроме того, [аргумент] «поскольку не выходят за пределы...» сомнителен [и сам по себе]. Локализации индрий «пронизаны» землей и прочими стихиями, и при отсутствии последних фиксация объектов невозможна. Потому и неверно, что может быть одна индрия, [фиксирующая] все объекты, будь то [индрия] осязания или [какая-либо] другая⁴ (53).

[Ваш тезис] неверен ввиду отсутствия одновременности в восприятии [объектов] (54)

Na yugapadarthānupalabdheḥ

Атман соединяется с умом, ум — с индрией, а индрия, [по вашей теории], контактирует со всеми объектами. Следовательно, фиксации [объектов] должны осуществляться через одновременные контакты Атмана, индрий, ума-манаса и объектов. Но цвет и прочие [объекты] не фиксируются одновременно, а потому не может быть и одной индрии, которая была бы «всеобъектной». Ведь если бы такая одновременность была, то не было бы [ни одного] слепого (54).

Индрия осязания — не единственная и ввиду отрицания, [при допущении этого, всего опыта] (55)

Vipratishedhācca na tvagekā

Индрия осязания — не единственная ввиду [неизбежного] противоречия [такого предположения опыту]. Если цвета фиксируются кожей без контакта [с ними], то это же неизбежно должно относиться и к [самому] осязаемому. Но если осязаемое фиксируется через контакт, то таковой должна быть и фиксация цвета.

Оппонент. А если допустить, что функционирование [индрии осязания] может быть и «контактным», и «бесконтактным»?

Найяик. Тогда, за отсутствием препятствия, будет фиксация [любой индрией] любого объекта. Или, может быть, вы думаете, что осязаемое фиксируется индрией осязания через контакт, а цвет — без контакта? Но если это так, то [снова] нельзя будет допустить препятствия, а при отсутствии оно будет [происходить] фиксация любого цвета — будет тут препятствие или нет, — и как восприятие, так и не-восприятие цвета не будет зависеть от [его] отдаленности и близости. И если цвет фиксируется кожей без контакта, то нельзя сказать, что дальний цвет не воспринимается, а ближний воспринимается (55).

[Теперь], установив множественность индрий [уже] через опровержение [их] единственности, [сутракарин] вводит и положительный аргумент:

Ввиду пятеричности объектов индрий (56)

Indriyārthapāñcatvāt

Объект — это назначение, и оно для индрий пяти видов. При фиксации осязаемого индрией осязания ею не фиксируется цвет — так заключаем об [индрии] зрения как предназначенной для фиксации цвета. При фиксации осязаемого и цвета не фиксируется запах — так заключаем об [индрии] обоняния как предназначенной для фиксации запаха. При фиксации [этих] трех не фиксируется вкус — так заключаем об [индрии] вкуса как предназначенной для фиксации вкуса. При фиксации же [этих] четырех не слышится звук — так заключаем об [индрии] слуха как предназначенной для фиксации звуков. Таким образом, исходя из того, что назначения индрий не являются средствами реализации друг друга, [заключаем] о [наличии] именно пяти индрий (56).

Оппонент. **Неверно — ввиду множественности их объектов (57)**

Na tadarthabahutvāt

Неверно, что из пятеричности объектов индрий следует пятеричность [и самих] индрий. Почему? **Ввиду множественности их объектов.** Ведь эти объекты индрий действительно множественны: осязаемое бывает холодным, горячим и промежуточным; цвет — белым, зеленым и т.д.; запах — приятным, неприятным и нейтральным; вкус — острым и т.д.; так же и звук бывает артикулированный и простой¹. Если же пять индрий устанавливаются исходя из пятерки их объектов, то исходя из [указанного] множества объектов придется принять [дополнительную] множественность [соответствующих] индрий² (57).

Найяик. **Это не опровержение, поскольку сущность запаха и т.д. присутствует [во всех разновидностях] запаха и т.д. (58)**

Gandhatvādyavyatirekādgandhādīnāmapratīṣedhaḥ

Те фиксации запаха и т.д., которые, [по вашему мнению], требуют различных фиксаторов как предполагающие различные средства [своей] реализации, [на деле этого не требуют], ибо [соответствующие объекты] субординируются через свои универсалии — сущность запаха и т.д. Умозаключение [о способностях восприятия] опирается на общую совокупность объектов, не на отдельные их составляющие, а вы, господа, опираясь на составляющие, отрицаете пятеричность объектов, и потому ваше опровержение некорректно.

Оппонент. Но каким же образом запах и т.д. определяются через свои универсалии — сущность запаха и т.д.?

Найяик. Осязаемое, которое действительно трех видов — холодное, горячее и промежуточное, — включается в свой класс запаха. Когда же фиксируется холодное, то это не предполагает, что фиксация горячего или промежуточного требует иного фиксатора, ибо разновидности осязаемого реализуются одним средством, и тем, чем фиксируется холодное, фиксируются и другие [виды] осязаемого. Так и запахи, цвета, вкусы и звуки включаются в соответствующие классы. Но фиксации запаха и т.д. предполагают различные чувственные способности как не реализуемые одним средством. Потому уместно [было нами сказано, что] индрий — пять исходя из пятерки их объектов (58).

Оппонент. Но если уж допустить включение [их] в класс, то индрия

Одна — ввиду того, что [объекты] не выходят за границы объектности (59)

Viṣayatvāvyatirekādekatvam

Запахи и т.д. включаются [в один класс] ввиду их свойства быть объектами (59).

Найяик. Неверно, ибо [пятеричность индрий обосновывается] пятеричностью познаний как знаков [индрий, их] локусов, функций и форм (60)

Na buddhilakṣaṇādhiṣṭhānagatyākṛtipañcatvebhyaḥ¹

Никак нельзя прийти к заключению, что объекты, определяемые как относящиеся к общей универсалии объектности, не требуют различных фиксаторов и фиксируются одним средством [познания]. Напротив, [можно] заключить, что пять [объектов], начиная с запаха, определяемые как относящиеся к своим классам «запаховости» и т.д., фиксируются различными индриями, и потому [сказанное вами] «бессвязно». Это уже было отмечено в связи с [сутрой] «Ввиду пятеричности объектов индрий» (III.1.56).

Познания же суть знаки [индрий], ибо индрии [выводятся] из фиксации объектов. Об этом было сказано при истолковании [той же] сутры, посвященной пятеричности объектов индрий. Потому индрий пять, вследствие пятеричности познаний как знаков.

Локусов индрий — также пять. Осязание, выводимое из фиксации соприкосновений, локализуется во всем теле; зрение, выводимое из фиксации цвета и способное удалиться, — в зрачке; обоняние — в носу; вкус — в языке; слух — в ушной раковине. [Таким образом, индрии пятеричны] как выводимые из фиксации запаха, вкуса, цвета, осязания и звука.

Различие индрий [следует] также из различия в [характере] **функций**. Зрение, «привязанное» к зрачку, выйдя наружу, «достает» вещи, наделенные цветом. В случае с осязанием и т.д. сами [соответствующие] объекты вступают в контакт с соответствующими индриями через движение [их] субстратов. Слух же вступает в контакт со звуком через последовательность волн.

Форма — это размер, такая-то [протяженность, и] она — пяти видов. Обоняние, вкус и осязание охватывают только свои субстраты, как [это] следует из фиксации [соответствующих] объектов. Зрение, локализующееся в зрачке, охватывает [все] объекты. Слух же не отличен от пространства, которое вездесуще, выводится только из восприятия звука, но проявляет звук локально, в соответствии с санскарами человека².

Под **родом** понимается источник [каждой индрии]. Пять же источников индрий — это материальные элементы, начиная с земли. Так, основываясь на пятеричности [их] природы, устанавливаем пятеричность [самих] индрий (60).

Санкхьяик. Но как мы установим, что у индрий природа этих элементов, а не Непроявленного?

Найяик. **Идентичность — исходя из восприятия специфического качества [соответствующего] элемента (61)**

Bhūtaguṇaviśeṣopalabdhestādātmyam

Наблюдаются ведь границы в обнаружении специфических свойств материальных элементов, начиная с ветра. Ветер [обуславливает] проявление осязания, вода — вкуса, огонь — формы, а земляное вещество — запаха. Среди индрий имеется разграничение также в связи с восприятием специфических качеств [того или иного] элемента. Потому исходя из восприятия специфического качества [того или иного] элемента рассуждаем, что индрии имеют природу [соответствующих] элементов, а не Непроявленного (61).

[Исследование объектов индрий]

— Было указано, что запах и т.д. суть качества земли и т.д. (I.1.14). Но это еще не позволяет установить, имеет ли земля одно качество или этих [качеств] несколько.

На это сказано:

У земли запах, вкус, цвет, осязаемость и звук — завершая осязаемостью¹ (62)

Gandharasarūpasparśaśabdānāṃ sparśaparyantāḥ pṛthivyāḥ

У воды, огня и ветра [в каждом случае качеств] меньше, чем у предшествующего, меньше всего — у пространства (63)

Ārtejavāyūnām rūgvaṃ rūgvamaroḥyākāśasyottaraḥ

Завершая осязаемостью [следует читать] при изменении окончания¹. Звук, указанный после свойств, завершаемых осязаемостью, принадлежит пространству².

Оппонент. Но на каком основании тогда [суффикс] *-tara* указан [в слове *uttara*]?

Найяик. Ввиду того что [последнее слово] может быть использовано и самостоятельно³. Из этого следует, что слово *uttara* может выражать значение «следующее за...» В сутре, [содержащей] перечисление, звук [упоминается] следующим после [качеств], завершающихся осязаемостью. Или это [уже] модификация [слова «осязаемость»], ибо имеется намерение произнести «осязаемость». То, что отлично от перечисленных качеств, завершающихся осязаемостью, и следует за ними, и есть звук (63).

Оппонент. Это неверно, ибо [индрия] не воспринимает все качества¹ (64)

Na sarvaḡaṇānupalabdheḥ

Предложенное вами распределение качеств неудачно. Почему? Потому что не все качества материальных элементов воспринимаются индриями того же рода. Ведь не все качества [земли], завершая осязаемостью, постигаются «земляным» обонянием, но только [один] запах. Так же [обстоит дело] и с остальными [индриями] (64).

Найяик. Но как же тогда распределить эти качества [по материальным элементам]?

Оппонент. Каждое последующее качество принадлежит каждому последующему [материальному элементу]¹, и потому нет восприятия иного качества (65)

Ekaikaśyenottarottaraḡaṇasadbhāvād uttarāṇām tadanupalabdhīḥ

Каждое качество, такое, как запах, принадлежит каждому материальному элементу, такому, как земля, и потому другие [соответствующей индрией] не воспринимаются. В результате обонянием не фиксируются — вкус, цвет и осязаемость, вкусом — цвет и осязаемость, зрением — осязаемость.

Найяик. Но как же тогда материальные элементы «фиксируются» как обладающие не одним качеством?

Оппонент. «Фиксация» многих качеств — вследствие «смешения». В земле фиксируется вкус вследствие [ее] смешанности с водой и другими [стихиями]. То же и в прочих [случаях] (65).

Найяик. Но поскольку не будет ограничения, а смешение безгранично, [нельзя объяснить, почему] у земли [все-таки] четыре качества, у воды — три, у огня — два, у ветра — одно.

Оппонент. Ограничение будет.

Найяик. Каким образом?

Оппонент. Поскольку одно «пропитано» другим (66)

Viṣṭam hyaparam paraṇa

Земля и прочие [материальные элементы] «пропитаны» каждый предшествующий каждым последующим, и потому ограничение [определяется указанным способом] смешения. И это [смешение элементов] следует познавать как [произошедшее] во время их создания, а не теперь¹ (66).

Найяик. Это неверно, ибо есть визуальное восприятие земляного и водного (67)

Na pārthivāpūyaḥ pratyakṣatvāt

[Слово] **неверно** отрицает [предыдущие] три сутры. Почему? Потому что и земляная и водная субстанции воспринимаемы. Восприимчивость производна от наличия величины, присущности многим субстанциям и наделенности цветом. Потому огненная субстанция зрима, а земляная или водная — нет, по причине отсутствия цвета. Но если земляные и водные зримы так же, как и огненная, то неверно, что фиксация множества качеств материальных элементов [происходит только] от «смешения». Тот, кто утверждает, что зримость земли и воды обусловлена другими материальными элементами, вынужден принять визуальное восприятие и ветра, а если откажется, то пусть приведет основание.

[Ваше положение неверно] также и по причине непосредственной воспринимаемости вкуса земли и воды. Вкус земли — шести видов¹, воды — только сладкий. И эти [разновидности вкуса земли] не могут быть объяснимы [только] смешением [земли с водой].

[Ваш тезис неверен] и потому, что цвета земли и воды воспринимаются непосредственно [только] при ассоциации с цветом огня. При [простом] смешении [цвет огня] был бы лишь проявителем, но не обнаруживался бы сам. Также по причине того, что цвет воды воспринимается как единообразный, а земли — как многообразный. Цвет земли многообразен: зеленый, бурый, желтый и т.п., а воды — [лишь] белый и не обнаруживает [других цветов]. Но это не может быть объяснено лишь смешением однокачественных [материальных элементов]². То был лишь [один] пример. Дальнейшее развитие темы [следующее].

[Ваш тезис неверен] и вследствие того, что осязаемость земли и огня воспринимается непосредственно. Наблюдается, что земля не горячая и не холодная, огонь же — [только] горячий. Но это [было бы] необъяснимо при их смешении с нетеплым и нехолодным ветром, когда [все три стихии считаются] обладающими каждая одним качеством.

А также по причине наглядной воспринимаемости установленных качеств земляной и водной субстанций. Наблюдается, что земля обладает четырьмя качествами, а вода — тремя. Благодаря этому делается заключение о том, что и их причины таковы. Их выводные знаки — [их] следствия, и из наличия причины следует наличие следствия. Таким образом, из наглядной воспринимаемости субстанций огня и ветра следует заключение об установленности их качеств в их причинах³.

Из наглядной воспринимаемости земляной и водной [субстанций явствует и их] раздельность. Субстанция земли наглядно фиксируется как отдельная от водной, водная — как отдельная от двух других, огненная — от ветра, и ни одна не фиксируется как наделенная лишь одним качеством. Потому бездоказательно [ваше высказывание, будто] «одно „пропитано“ другим» (III.1.66), ибо не представлен аргумент, который позволил бы прийти к данному заключению.

Что же касается сказанного, будто [высказывание] «одно „пропитано“ другим» относится не к настоящему времени, а ко времени мирозидания, то это неверно, так как отсутствует причина [указанного] ограничения. Наблюдается ведь, что в настоящее время одно «пропитывается» другим, например огонь — ветром. «Пропитанность» же — контакт, а он — общий для двух [объектов. Вы допускаете, что] огонь обладает осязаемостью, будучи «пропитан» ветром, но [у вас] нет обоснования того, что ветер обладал бы цветом, будучи «пропитан» огнем. Наблюдается, также, что осязаемость ветра не воспринимается, подавляемая осязаемостью огня, но она не может подавлять себя⁴ (67).

Опровергнув эти противоречащие логике рассуждения, [сутракарин теперь] обращается к [тезису оппонента], согласно которому индрии не воспринимают все качества [материальных элементов]:

Каждая [индрия имеет] приоритет в связи с одним [каким-либо качеством] вследствие того, что соответствующее [качество является] «преобладающим» в сравнении с предыдущими (68)

Pūrvapūrvaguṇotkarṣāttattatpradhānam

Потому [каждая индрия] и не дает восприятия всего. У обоняния и прочих [индрий] **приоритет в связи с запахом** и т.д. **вследствие того, что соответствующее [качество является] «преобладающим» в сравнении с предыдущими.** Что такое **приоритетность?** Способность фиксации объекта. Что такое **преобладание?** Способность к проявлению [того или иного качества]. Подобно тому как внешние субстанции земли, воды и огня, имеющие [соответственно] четыре, три и два качества, не проявляют всех качеств, но по порядку — вследствие преобладания запаха, вкуса и цвета — проявляют запах, вкус и цвет, точно так же и обоняние, вкус и зрение, соответствующие четырем, трем и двум качествам, фиксируют не все качества, но соответственно запах, вкус и цвет в силу их преобладания. Потому обоняние и прочие [индрии] не дают восприятия всех качеств.

Что же касается тезиса, будто обоняние фиксирует запахи ввиду обладания [одним только] запахом и то же относится к вкусу и т.д., то его [принятие] неизбежно ведет к допущению, что, в соответствии с этими качествами, способность обоняния и прочие [индрии могут] фиксировать [и все прочие] качества (68).

Оппонент. Но где основание [самого] распределения, по которому от земли происходит только одна индрия, а не все и то же самое относится также к воде, огню и ветру?

Найяик. **То распределение — вследствие преимущества (69)**

Tadvyavasthānaṃ tu bhūyastvāt

Преимущество — это связь с субстанцией, отличной [от других субстанций] и способной к осуществлению [человеческой] цели, которая обусловлена санскарами человеческих [действий]. Слово **преимущество** имеет значение массивности: «преимущественный» объект — большего объема, объект большего объема считается «массивным» [в сравнении с меньшим]. Так, [различные] субстанции в виде ядов, целебных трав, драгоценных камней и т.п. производятся, в силу человеческих санскар, как способные к [реализации] действий, осуществляющих различные цели, а не все [цели сразу]. Точно так же и [различные индрии], начиная с обоняния, произведены как способные к фиксации отдельных объектов, а не всех (69).

Оппонент. А почему индрии не воспринимают сами себя?

Найяик. **Потому что индрии суть то, что они есть, благодаря [определенным] качествам (70)**

Saḡuṇānāmindriyabhāvāt

Обоняние и т.д. не воспринимают собственный запах и т.д. Почему же? **Потому что индрии**, начиная с обоняния, **суть то, что они есть**, благодаря собственным качествам. Обоняние фиксирует внешний запах вместе со своим собственным, выполняющим то же назначение¹, но оно не может фиксировать свой [собственный] запах [отдельно] вследствие слабости вспомогательного фактора². Так же обстоит дело и с остальными [индриями] (70).

Оппонент. Но если запах [обоняния] — вспомогательный фактор [восприятия внешних запахов], почему бы ему не быть [отдельным] объектом чувства обоняния?

За отсутствием фиксации самого себя (71)

Tainaiva tasyāgrahaṇāssa

Индрии не воспринимают [собственные] качества. Это было бы равносильно высказыванию: пусть глаз, подобно тому как он фиксирует внешний предмет, фиксирует и самого себя. В обоих случаях одинаково отсутствуют основания для познания¹ (71).

Оппонент. Это неверно, ибо воспринимается качество звука (72)

Na śabdaguṇopalabdheḥ

Неверно, что индрии не воспринимают собственные качества, ибо слух воспринимает свое же качество — звук¹ (72).

Найяик. Он воспринимается вследствие того, что субстанции и качества друг от друга отличаются (73)

Tadupalabdhiraretaradrayaguṇavaidharmyāt

Пространство, обладающее качеством звука, не становится тем самым индрией, а звук — проявителем звука. Неверно и то, что обоняние и прочие [индрии] воспринимаются как фиксирующие собственные качества или что о них [можно] сделать [подобное] заключение. Можно, [напротив], прийти к выводу о том, что звук фиксируется ушным пространством или что пространству принадлежит качество звука. [В данном случае] признается остаточный вывод. Атман может быть [лишь] слышащим, а не инструментом [слышания]. Если бы, [далее], ум-манас был инструментом [слышания], то не было бы глухих. Земля и т.д., способные к [«конституированию»] обоняния и т.д., не способны к тому же в случае со слухом. Остаются, следовательно, ухо и пространство. При отсутствии альтернатив пространство и будет органом слуха¹ (73).

ЧАСТЬ 2

[Исследование вечности познания]

Вступление

Были исследованы индрии и [их] объекты. Теперь очередь [по перечню в I.1.9] за познанием — вечно оно или невечно?

Откуда [это] сомнение?

Сомнение — вследствие сходства и с действием, и с пространством (1)

Karmākāśasādharmyātsamśayaḥ

В познании наблюдается [такое] общее свойство с ними, как неосвязаемость, отличие же [от них] — его возникновение и уничтожение; не наблюдаются в нем и взаимопротивоположные [характеристики] вечного и невечного. Отсюда и сомнение (1).

— Но это сомнение безосновательно. Ведь каждый наделенный телом ощущает [собственное] познание как невечное — подобно удовольствию и т.п. Имеется же сознание: «Я буду познавать», «Я познаю», «Я познал». Но без возникновения и уничтожения нет распределения трех времен. Потому невечность познания выводится [уже из признания] распределенности трех времен. И это [положение], устанавливаемое через источник знания, указывается также в [нашей] науке: [чувственное познание] обусловлено «контактом индрии с объектом» (I.1.4), «Выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний» (I.1.16) и т.д. Потому сомнение [по рассматриваемому вопросу] безосновательно.

— [Предстоящий] раздел и посвящен опровержению [определенного] взгляда.

Санкхьяик, придерживаясь его, утверждает, что познание, будучи внутренним инструментарием пуруши, является вечным¹. И предлагает обоснование [этого положения]:

Ввиду узнавания объектов (2)

Viśayapratyabhijñānāt

Что же такое это узнавание? Соединение двух познаний, направленных на один предмет, [в виде]: «Тот предмет, который я познал, я познаю [и сейчас]». И оно может иметь место лишь при длительности познания. При различности же [фрагментов познания], возникающих и уничтожающихся, узнавание было бы невозможным: один [фрагмент] не может узнавать познанное другим¹ (2).

Найяик. Это — не аргумент, поскольку он [относится к] «равным обосновываемому» (3)

Sādhyasamatvādahetuḥ

Ведь если предметом обоснования является вечность познания, то таковым является и узнавание. По какой причине? Потому что свойство сознания не причастно «инструменту». А это [все] свойства пуруши — знание, видение, постижение, осознание, представление, решение¹. Ведь [это] сознание узнает ранее познанный предмет, и потому в связи с ним можно говорить и о вечности. Признавая же сознательность «инструмента», следует разъяснить природу [самого] сознания: нельзя представить себе такое третье начало, природа которого была бы неопределимой. Если же признать, что знание [принадлежит] познанию как «внутреннему инструментарию», то что же тогда будет природой сознания, его свойством или сущностью?! И если знание присуще, [по вашему мнению], интеллекту-буддхи, то что же делает сознание как таковое?

Санкхьяик. Сознает.

Найяик. Но [в таком случае] нельзя говорить о чем-то, отличном от знания. [Сказать, что] пуруша сознает, а интеллект познает, не означает назвать что-либо, отличное от знания. «Сознает», «познает», «осознает», «видит», «постигает» — это синонимы.

Санкхьяик. [Но пусть] интеллект сообщает [полученное] знание.

Найяик. Это будет правильно. Но при таком понимании оказывается, что знание [принадлежит именно] пуруше, а не интеллекту как «внутреннему инструментарию».

Более того, [вам следует] привести аргументы против [возможного суждения, по которому] каждый из этих терминов соотносим с различными пурушами, или тезис, [подтверждающий], что один пуруша сознает, другой осознает, третий постигает, а четвертый видит. [Тогда окажется, что] различные пуруши будут сознающими, осознающими, постигающими и видящими. [Потому соглашайтесь, что] названные [способности] не суть свойства одного [начала], или же приведите аргументы по опровержению [предлагаемого тезиса].

Санкхьяик. Но [все эти термины] синонимичны.

Найяик. Тогда будет то же самое, [что с сознанием и познанием]. Если же вы полагаете, что поскольку они синонимичны и нет основания для распределения [соответствующих функций по различным пурушам], то точно так же дело будет обстоять [и в случае с сознанием и познанием]. Пуруша сознает, а интеллект познает —

здесь один смысл, и различие между ними устраняется, поскольку [обе функции] имеют природу сознания. Если же [считать], что интеллект есть осознание [в том смысле, что нечто] им осознается и его можно назвать умом, который вечен, то пусть будет так, но [эта] вечность ума не [выводится] из узнавания объектов. Наблюдается ведь, что узнавание [возможно] вследствие единства субъекта познания и при различии «инструментов»: так, один глаз узнает то, что было увидено другим, и с помощью одного светильника узнается увиденное посредством другого. Следовательно, рассматриваемое [узнавание] есть аргумент в пользу вечности [только] субъекта познания² (3).

Санхьяик. Модификации «устойчивого» интеллекта-буддхи осуществляют познание в соответствии с объектами, а модификации [как таковые] не отличны от своего субстрата.

Найяик. Это неверно — за отсутствием одновременной фиксации [объектов] (4)

Na yugapadagrahaṇāt

Если модификации не отличны от своего субстрата, то, вследствие «постоянства» последнего, [должны быть] «постоянны» и первые, а значит, и все фиксации объектов, и потому придется допустить также и одновременность последних (4).

При отсутствии же узнавания неизбежно допустить и разрушение [интеллекта] (5)

Apratyabhijñāne ca vināśaprasaṅgaḥ

Если узнавание устраняется, то и субстрат модификаций — также, значит, придется признать разрушение «внутреннего инструментария», в противоположном же случае — различие [между ними]¹ (5).

Один невездесущий ум-манас вступает в контакт с индриями в последовательности:

Фиксация не одновременна — ввиду последовательности модификаций (6)

Kramavṛttitvādayugapadgrahaṇam

[Подразумевается фиксация] объектов индрий. Модификации и их субстрат не идентичны. Если бы они были идентичны, то не было бы ни появления, ни устранения [этих фиксаций] (6).

Отсутствие же узнавания — вследствие отвлеченности другими объектами (7)

Apratyabhijñānaṃ ca viṣayāntaravyāsaṅgāt

Отсутствие узнавания — отсутствие восприятия. Отсутствие же восприятия какого-либо объекта имеет место при отвлеченности ума на другие [объекты] — по причине неидентичности модификаций и их субстрата. Ведь при их идентичности [эта] отвлеченность [ума] была бы необъяснимой¹ (7).

Но при вездесущести «внутреннего инструментария» [его] контакт с индриями в [определенной] последовательности был бы

Невозможен — ввиду отсутствия движения (8)

Na gatyabhāvāt

[При его вездесущести все] индрии были бы [уже] в соединении с «внутренним инструментарием», и потому [у него] не было бы движения, которое означает соединение. И тогда, вследствие отсутствия последовательного функционирования, неодновременная фиксация [объектов] оказалась бы невозможной. При отсутствии же движения опровергаемая [таким образом] неодновременность в фиксации [объектов] у вездесущего «внутреннего инструментария» была бы не выводимой посредством [какого-либо] другого аргумента. Например, движение зрения, хотя и опровергаемое тем, что и близкая рука, и отдаленная луна воспринимаются одновременно, все же выводится через [признание] препятствия, [обеспечиваемого] «разделяющим» объектом.

[У нас с санкхьяиками] нет расхождения ни в связи с «внутренним инструментарием» [как таковым], ни в связи с [его] вечностью. Согласно мы и с положением о вечности такого «внутреннего инструментария», как ум-манас¹. В чем же тогда расхождение? В связи с его вездесущностью, которая отвергается [нами] потому, что не может быть установлена на основании [какого-либо] источника знания². Ведь «внутренний инструментарий» один, тогда как познавательных модификаций много: зрительное познание, обонятельное, цветное, познание запахов. Но это было бы необъяснимо, если бы модификации не отличались от их субстрата. [Таким образом], познает пуруша, а не «внутренний инструментарий», чем опровергается и [возможность] отвлечения внимания [«внутреннего инструментария»] на другие объекты. [Это] отвлечение внимания на другие объекты, характеризующееся их фиксацией, присуще [только] пуруше, а не «внутреннему инструментарю». Если же отвлечение признавать соединением с какой-либо индрией и отсутствием соединения с другой, то оно относится к уму, [а не к интеллекту] (8).

[Итак], «внутренний инструментарий» один, а [его] модификаций много. Теперь приводится [аргумент санкхьяиков] в пользу идентичности модификаций [и «внутреннего инструментария»]:

Санкхьяик. Представление об инаковости ложно — как и представление об инаковости кристалла (9)

Sphaṭikānyatvābhimānavattadanyatvābhimānaḥ

Представление об отличности тех модификаций [от «внутреннего инструментария»] ложно: подобно тому как ложно представление о [цвете] кристалла, находящегося возле другой вещи [и кажущегося поэтому] темным, красным и т.п., так и [модификации], «соположенные» с другими объектами, [ошибочно считаются отличными от «внутреннего инструментария»].

Найяик. Это неверно — за отсутствием аргумента. А именно нет аргумента в пользу того, что, подобно ложному представлению о разноцветности кристалла, представление о различности познаний столь же ложно, как и представление о различности запахов, и т.п.¹ При отсутствии же аргумента [отстаиваемый тезис] безоснователен.

Санкхьяик. Но не будет ли одинаково безосновательной [и ваша точка зрения]?

Найяик. Не будет, ибо наблюдается последовательное возникновение и устранение восприятий. Ведь общеизвестно, что познания объектов индрий последовательно возникают и устраняются. Потому представление об отличности восприятий [от «внутреннего инструментария»] не менее основательно, чем представление о различности запахов и других [объектов познания]² (9).

[О доктрине мгновенности]

[Буддист], последователь доктрины мгновенности, отрицая, [как и мы, аргумент]: «Подобно ложному представлению об инаковости кристалла», утверждает:

Нет основания [отрицать различность] и в кристалле, ибо, вследствие мгновенности [всего сущего], частицы [кристалла] обновляются одна за другой (10)

Sphaṭike 'pyaparāparotpatteḥ kṣaṇikatvādvvyaktīnāmahetuḥ

Позиция, согласно которой кристалл пребывает неизменным, а иллюзия изменения [вызывается] внешними факторами, безосновательна. Почему же? **Ибо частицы [кристалла] обновляются одна за другой**, т.е. в кристалле также одни частицы появляются, а другие уничтожаются. По какой причине? **Вследствие мгновен-**

ности [всего сущего]. Мгновение — это [предельно] краткое время, мгновенное — то, что длится [лишь] момент. Что же означает, что [все] частицы мгновенны? То, что они в телах и т.д. непрерывно возрастают и уменьшаются, поскольку частицы пищи, усваиваемые через пищеварение, превращаются в кровь и т.д. Через возрастание [их можно заключить, что все] частицы возникают, через уменьшение — что [они] уничтожаются. Если же это так, то о росте тела в будущем мы узнаем из различия, вызванного изменением [его] частей. И это свойство особых частиц узнается во всем сущем¹ (10).

Найяик. За отсутствием доказательства универсальности [этого] закона [вещи] следует принять [такими], какими [они] наблюдаются (11)

Niyamahetvabhāvādyaṭhādarśanamabhyanujñā

Нет такого [универсального] закона, чтобы все вещи, подобно живому телу, непрерывно росли и уменьшались. Почему? За отсутствием доказательства. Это не может быть обосновано ни восприятием, ни умозаключением¹. Значит, [вещи] следует принять [такими], какими [они] наблюдаются. Там, где наблюдаются непрерывный рост и уменьшение, следует признать появление частиц одной за другой на основании наблюдения [самого этого] непрерывного роста и уменьшения, как в случае с живыми телами, а там, где не наблюдаются, оно не должно признаваться, как в случае с камнями и т.п. В кристалле же это не наблюдается. Потому несообразно сказанное: «ибо частицы [кристалла] обновляются одна за другой». Это равносильно тому, как если бы [только на том] основании, что плод арки горький, этот вкус приписывали бы всем плодам (11).

Что же касается тех, кто видит мгновенность в непрерывном [появлении] вещей как беспрецедентном, бессвязном возникновении при полном разрушении предыдущего¹, то

[Они] не правы, ибо наблюдаются причины и возникновения, и разрушения (12)

Notpattivinaśakāraṇopalabdheḥ

Причина возникновения наблюдается, например, при соединении частей в муравейнике и т.п., а причина разрушения — при разделении частей горшков и т.п. Причины же бессвязного, беспрецедентного возникновения при полном разрушении [предыдущего] — когда [что-либо] разрушалось бы без деления частей и возникало бы без их соединения — не наблюдаются (12).

Буддист. Но возникновение вещей [может и] не иметь наблюдаемых причин, как [в случае] с уничтожением молока и возникновением творога (13)

Kṣīravinaṣe kāraṇānupalabdhiḥvaddadhyutpattivacca tadutpattiḥ

Подобно тому как признается ненаблюдаемая причина гибели молока и возникновения творога, следует признать и [ненаблюдаемую] причину гибели одних и возникновения других частиц в кристалле (13).

Найяик. Нет отсутствия восприятия, ибо признаки фиксируются (14)

Liṅgato grahaṇānnānupalabdhīḥ

Фиксируются и признаки гибели молока, и причина этой [гибели], и признаки возникновения творога, и его причина, и потому нет [того] отсутствия восприятия, [на котором вы настаиваете]. Напротив, отсутствие признаков появления одной за другой частиц кристалла и т.п. означает и отсутствие их возникновения¹ (14).

[Иные] предлагают здесь опровергать [буддистов по-другому]:

Неверно, ввиду модификации молока или появления новых качеств (15)

Na payasaḥ pariṇāmaguṇāntaraprādurbhāvāt

Одни [философы] утверждают, что модификация молока не есть [его] уничтожение, модификация же — это появление новых свойств при устранении прежних у [одной и той же] устойчивой субстанции. Другие же — что [речь идет просто] о появлении нового качества, которое [имеет место], когда новое качество образуется по устранении прежнего у той же субстанции. Это почти одна и та же позиция¹ (15).

Опровержение:

Умозаключение об устранении прежней субстанции [основывается] на наблюдении появления новой субстанции исходя из изменения структуры [вещи] (16)

Vyūhāntarād dravyāntarotpattidarśanam pūrvadravyanivṛtter anumānam

При возникновении творога как новой субстанции вследствие [появившейся новой] структуры, характеризуемой [новым] соединением [вещества, неизбежно делается] заключение об уничтожении прежней субстанции молока вследствие разъединения [прежних] компонентов — подобно тому, как при появлении новой субстанции [в виде] горшка вследствие изменения структуры компонентов глины [можно говорить] об уничтожении прежней субстан-

ции глины по причине разъединения ее компонентов. Но, как и в случае с глиной [и горшком], у молока и творога есть связь; в случае же полного разрушения связи появление новой субстанции [в виде] горшка невозможно¹ (16).

Но, даже и признав беспричинное уничтожение молока и появление творога, [позицию буддистов можно] опровергнуть:

[Ваш аргумент] амбивалентен, ибо где-то причина разрушения наблюдается, а где-то не наблюдается¹ (17)

Kvacidvināśakāraṇānupalabdheḥ kvaciccopalabdheranekāntaḥ
[Умозаключение, по которому] уничтожение и возникновение частиц кристалла беспричинно, как в случае с творогом и молоком, амбивалентно. Почему? Потому что нельзя [считать, будто] аргумент [в пользу того], что частицы кристалла беспричинно уничтожаются и возникают подобно молоку и творогу, опровергает положение, по которому, подобно тому как кувшин уничтожается при наличии [конкретных] причин уничтожения и возникает при наличии [конкретных] причин возникновения, уничтожение и возникновение частиц кристалла и т.п. также имеют [конкретные] причины².

Несостоятелен и [сам] приводимый [вами] пример. Если бы уничтожение и возникновение кристалла и т.п. были бы [действительно] наблюдаемы, то имел бы основание пример «подобно ненаблюдаемой причине уничтожения молока или возникновения творога», но они не наблюдаются. Потому этот пример несостоятелен.

Допуская же [постоянное] возникновение и уничтожение кристалла, [необходимо привести пример], который обосновывал бы их, и, если бы таковой нашелся, [ваш довод был бы] неопровержим. [Но вы можете привести лишь пример, подтверждающий, что] уничтожение и возникновение кристалла и т.п. не беспричинны, как и в случае с кувшином, поскольку этот пример будет неопровержимым. [Но тот пример, показывающий, что] уничтожение и возникновение [кристалла] беспричинны, как и в случае с молоком и творогом, можно опровергнуть, ибо наблюдается, что уничтожение и возникновение имеют причины, и поэтому наблюдающий уничтожение и возникновение молока и творога может вывести их причину, поскольку следствие — знак причины. Потому обоснованно было [сказано, что] познание невечно³ (17).

[Исследование познания как атрибута Атмана]

Теперь выясним, чьим же свойством является познание: Атмана, индрий, ума или объектов [восприятия]? Хотя это уже было установлено¹, [сутракарин] обращается [и к этой теме с мыслью]: «Я должен исследовать все исчерпывающе!» Сомнение [появляется в связи с вопросом о] возникновении познания вследствие [целого ряда] контактов и отсутствия фиксации различительных признаков. Потому и даются [эти] различительные признаки:

[Знание] не есть [свойство] индрий или [их] объектов, ибо оно сохраняется и при их устранении (18)

Nendriyārthayostadvināśe 'pi jñānāvasthānāt

Знание не есть атрибут индрий или [их] объектов, так как остается после их устранения. Ведь знание имеет место [как раз] тогда, когда их [уже] нет, [когда я вспоминаю]: «Я видел [это]», но при устранении субъекта познания его быть не может.

— Но того знания, которое возникает при контакте индрий с объектами, при устранении их быть уже не может. Знание же, возникающее из контакта Атмана и ума-манаса, — другой природы.

— Это [знание] — память, объектом которой является увиденное прежде: «Я видел [это]». При устранении субъекта познания воспоминания о преждевоспринятом быть не может, как один не [может] вспомнить о том, что воспринял другой. При допущении же в качестве субъекта познания ума-манаса отпадает обоснование наличия познавательной способности у индрий или [их] объектов (18).

Буддист. Ну пусть знание и будет атрибутом ума-манаса.

Найяик. Также не свойство ума-манаса — ввиду отсутствия одновременного познания [объектов] (19)

Yugaraññīyānupalabdheśca na manasañ

[Сказано было, что] «выводной знак ума-манаса — отсутствие одновременности [чувственных] познаний» (I.1.16), и именно потому, что «внутренний инструментарий» выводится из отсутствия одновременных познаний, знание не является его атрибутом. Чьим же тогда? Субъекта познания — ввиду его «власти». Субъект познания автономен, а «инструментарий» подчинен. Если же свойство познания относится [к уму-манасу], то [он уже] перестает быть «инструментом». Из того, что познание запахов и т.п. осуществляется благодаря таким средствам, как нос и т.п., [по аналогии] выводится, что познание счастья и т.п., а также память [реализуются] благодаря [другому] средству — «внутреннему инструментарию».

Если же ум со свойством познания называть Атманом и его же как средство познания счастья и т.п. — «внутренним инструментари-ем», то будет различие лишь в обозначении, а не по существу¹.

Если же смысл [слова] **также** в отсутствии одновременного познания [объектов] у йогина, то [речь о том, что] йогин создает, обнаруживая сверхсилу, не прибегая к органам чувств, [даже] тела с индриями, и воспринимает в этих [телах] объекты познания одновременно. Но это возможно только для вездесущего субъекта познания, а не для атомарного ума-манаса. Если же считать последний вездесущим, то [снова] не будет противоречия [с положением] о том, что знание есть свойство Атмана. Но если бы ум, будучи [лишь] «внутренним инструментарием», был вездесущ, то, ввиду одновременности его контактов со всеми индриями, [все] познания должны были бы появляться одновременно, [что невозможно] (19).

Буддист. Но не [произойдет ли] то же самое, если допустить, что оно — свойство Атмана? (20)

Tadātmagaṇatve 'pi tulyam

Если вездесущий Атман в контакте со всеми индриями, то придется [также] допустить одновременность в возникновении познаний (20).

Найяик. Не произойдет — ввиду отсутствия [постоянного] контакта между индриями и умом-манасом (21)

Indriyairmanasoḥ sannikarṣābhāvāttadanutpatteḥ

Подобно контакту индрий с объектами, контакт индрий с умом-манасом также является причиной восприятий запаха и т.п. Но они не [могут быть] одновременны ввиду атомарности ума-манаса. А при [указанной] неодновременности одновременного появления познаний не будет и в том случае, если [познание] является свойством Атмана (21).

— Но почему бы познаниям запаха и т.п. не появляться только через сам контакт Атмана, индрий и объектов?

Найяик. Это неверно, ибо [таким образом еще] не указана причина возникновения [познаний] (22)

Notpattikāraṇānāmapadeśāt

[В утверждении]: «Познания запаха и т.п. возникают только из контакта Атмана, индрий и объектов» — нет указания на причину возникновения [познаний], благодаря которой можно было бы понять [их возникновение]¹ (22).

Оппонент. Но при отсутствии постижения причины устранения [познания и его] устойчивости придется допустить его вечность (23)

Vināśakāraṇānupalabdheścāvasthāne tannityatvaprasaṅgaḥ

[Эта сутра] соотносится с [другой]: «Но не [произойдет ли] то же самое, если допустить, что оно — свойство Атмана?» (III.2.20). Ведь есть две причины устранения [любого] атрибута — отсутствие его субстрата и [появление] атрибута противоположного. Но первое невозможно ввиду вечности Атмана, [а второе потому, что] свойство, противоположное знанию, [в Атмане] не наблюдается. Потому при [допущении того, что] знание есть атрибут Атмана, неизбежно придется допустить и вечность знания (23).

Найяик. Поскольку познание воспринимается как не вечное, устранение [одного] познания [осуществляется] через [появление] другого, как [в случае] со звуками (24)

Anityatvagrahādbuddherbuddhyantarādvināśaḥ śabdavat

То, что познание неечно, внутренне ощущается каждым. Воспринимается и поток познания, и при этом делается заключение: одно качество [этого потока] устраняется другим — подобно тому, как в потоке звуков [один] звук устраняется другим (24).

Буддист. Поскольку память обуславливается бесчисленными санскарами, производимыми познаниями¹, присущими Атману, и общей причиной [всех] воспоминаний является [постоянный] контакт Атмана и ума-манаса, то не может не быть одновременно в [действиях] причин [памяти], а потому, если познание есть свойство Атмана, акты памяти должны появляться одновременно.

Обосновывая неодновременность [обсуждаемых] контактов, *Оппонент* говорит:

Появление актов памяти неодновременно, поскольку ум-манас контактирует [лишь с той] «частью» Атмана, которой [в данный момент] присуще познание (25)

Jñānasamavetātmapradeśasannikarṣānmanasaḥ smṛtyutpatterna yugapadutpattiḥ

Санскары, обуславливаемые познаниями, называются знаниями, и ум-манас последовательно контактирует с теми «частями» Атмана, в которых имеются санскары знания, и воспоминания также возникают последовательно в результате контактов Атмана и ума (25).

Найяик. Это неверно, ибо ум-манас функционирует [только] в теле (26)

Nāntaḥśarīravṛttitvānmanasaḥ

Жизнью считается соединение ума-манаса с наделенным телом Атманом, которое сопровождается накоплениями вызревающей

кармы. Но ум, пребывающий в теле, до смерти не соединяется с теми «частями» Атмана, которые вне тела и в которых [аккумулируются] санскары, [порождаемые] знанием (26).

Оппонент. [Это] не аргумент, ибо [он] [сам] должен быть обоснован¹ (27)

Sādhyatvādahetuḥ

Если жизнь — лишь накопление «вызревающей» кармы, то надо [еще] доказать, что ум-манас функционирует [только] в пределах тела (27).

Найяик. Опровержения нет, ибо наблюдается сохранение тела у того, кто вспоминает (28)

Smarataḥ śarīradhāraṇapapatterapratīśedhaḥ

Тот, кто хочет [что-то] вспомнить, сосредоточивает внимание и вспоминает [тот или иной] предмет даже спустя долгое время, но у вспоминающего наблюдается тело. Усилие же, происходящее от контакта Атмана и ума-манаса, двойственное: удерживающее и побуждающее. Если же ум может оставить тело вследствие прекращения усилий по поддержанию [его], то тело вспоминающего должно упасть под действием тяжести (28).

Оппонент. Неверно, ибо у ума-манаса быстрое движение (29)

Na tadāśugatitvānmanasaḥ

У ума-манаса быстрое движение, и у него есть [сразу] две [возможности]: контактировать с теми «частями» Атмана, которые вне тела и конструируются санскарами знания, или возвращаться [в тело], чтобы осуществить внутреннее усилие. Или, [по-другому], ум оставляет тело, осуществив усилие по его поддержанию, и потому оно держится [и после его ухода] (29).

Найяик. Это неверно, ибо время припоминания не ограничено (30)

Na smaraṇakālānīyamāt

Что-то вспоминается тут же, что-то — спустя определенное время. Во втором случае желающий [что-то] вспомнить сосредоточивает ум-манас, и, после того как выстраивается серия мыслей и специфический знак какого-то объекта «взят» размышлением, он становится причиной воспоминания. Когда же ум долгое время пребывает вне [тела, поддержание тела] не осуществляется. Соединение Атмана и ума без соединения с телом не [может быть] причиной припоминания, ибо опыт локализуется в теле. Тело — локус опыта пуруши [или] субъекта познания, и потому только соединения ушедшего из него ума с Атманом недостаточно для порожде-

ния [ощущений] счастья и т.п., а если достаточно, то тело [вообще] можно считать излишним (30).

Некоторые [считают]: **Ни побуждение [со стороны] Атмана, ни случай, ни сознательность не [могут быть] специфическими [причинами] соединения [Атмана с умом] (31)**

Ātmapreraṇayadṛcchājñatābhiṣca na saṃyogaviśeṣaḥ

Будет ли специфической [причиной] соединения [Атмана] с умом-манасом вне тела **побуждение [со стороны] Атмана, случай**, т.е. беспричинность, или **сознательность** ума-манаса? Ни то, ни другое, ни третье. Почему? Ввиду 1) [предварительной] необходимости воспоминания, 2) желая [что-то вспомнить], 3) отсутствия [у ума-манаса] знания как воспоминания.

1) Так, если Атман [с мыслью]: «Причина воспоминания какого-либо предмета — „след“, присущий этой „части“ Атмана, и с ним должен соединиться ум-манас» — направляет [на него] ум, то этот предмет уже стал воспоминанием, а не [только] должен стать им. К тому же ни [соответствующая] «часть» Атмана, ни «след» не являются [объектами] восприятия Атмана, а потому невозможно и их осознание Атманом. 2) Любой предмет, даже [появлявшийся в сознании] уже давно, вспоминают, желая [его] вспомнить и сосредоточив ум, а не случайно. 3) У ума отсутствует возможность быть субъектом познания, ибо [предположение] о ней уже было опровергнуто (31).

А именно

[Сказанное] распространяется и на специфическое соединение, [такое, как] боль в ноге у рассеянного (32)

Vyāsaktamanasaḥ pādavyathanena saṃyogaviśeṣeṇa samānam

Когда у рассеянного появится боль в ноге, причиненная камнем или колючкой, тогда будет иметь место специфическое соединение Атмана и ума, ибо боль и ощущение боли [в данном случае] совпадают. К этому также применимо опровержение [положения предыдущей сутры]. Нет ведь разницы, если [сказанное соотносить] со случайностью, ибо нет ни случайного действия, ни соединения.

Вайшешик. А если считать, что причиной действия является «невидимое», [производимое] действием и обуславливающее опыт?

Найяик. Все то же самое.

Вайшешик. А что вы возразите на то, будто «невидимое», [производимое] действием, которое локализуется в пуруше и обуславливает его опыт, — причина активности ума-манаса, осуществляющая и боль, и ощущение боли?

Найяик. Все то же самое. Причина памяти присутствует при специфическом контакте. Потому сказанное: «Ни побуждение [со стороны] Атмана, ни случай, ни сознательность не [могут быть] специфическими [причинами] соединения [Атмана и ума]» (III.2.31) — не является [реальным] опровержением [оппонента]. Таковым является предыдущее: «Это неверно, ибо ум-манас функционирует [только] в теле» (III.2.26) (32).

— Но какова же теперь причина того, что припоминания не одновременны, если [даже] причины [их присутствуют] одновременно¹?

Неодновременность припоминаний — следствие неодновременности [других причин]: сосредоточенности [на объектах], узнавания признаков и т.д. (33)

Prāṇidhānalingādiññānāmayugapadbhāvādayugapatsmaraṇam

Если даже контакт Атмана и ума-манаса, а также сансары суть [основные] причины памяти, то все же сосредоточенность [на объектах] и знание признаков и т.д. не одновременны, и они обуславливают отсутствие одновременности в появлении припоминаний.

Оппонент. Но нельзя не предположить одновременность припоминаний, которые не зависят от сосредоточенности, подобно воображению и т.п. [Наблюдается, что] эти знания возникают в воспоминании, подобно воображению, без сосредоточенности и иногда могут быть одновременными — за отсутствием причин [их неодновременности].

Найяик. Ложное представление о сходстве с воображением — следствие отсутствия осознания реальной причины припоминания. В серии мыслей, объектами которых являются многие предметы, какой-то предмет [может быть] причиной какого-то воспоминания, и когда о нем думают, он вспоминается, но тот, кто вспоминает, не осознает всех причин воспоминаний: «Так у меня возникло воспоминание [о том-то]» — и из-за отсутствия [этого] осознания представляет себе, что это вспоминаемое знание подобно воображению. Но [на деле] припоминания без [предшествующего] сосредоточения и других [причин] не бывает.

Оппонент. А как [обстоит дело] с воображением?

Найяик. Так же как и с ощущениями [радости и страдания], которые регулируются особой кармой.

Оппонент. Но почему бы познаниям [в виде] воображения не появляться одновременно?

Найяик. Подобно тому как карма, предназначенная для «потребления», не осуществляет одновременные ощущения [радости и

страдания], особая карма, как причина воображений, не порождает одновременно многих воображений.

Оппонент. [Приведенный аргумент] не убедителен — за отсутствием оснований.

Найяик. Неверно, ибо инструментарий [познания] способен [производить представления только] в последовательности.

Оппонент. Но в [высказывании]: «...как и с ощущениями [радости и страдания], которые регулируются особой кармой» — содержится только пример, и нет [самого] аргумента.

Найяик. Неверно, ибо [только что сказанное]: «Инструментарий [познания] способен [производить представления только] в последовательности» — [и будет аргументом]. Один предмет познания не вызывает одновременно много познаний, и многие тоже. Так через наблюдение последовательности представлений делается вывод, что они действительно относятся к способности «инструментария», а не [к самому] субъекту познания, ибо [субъект познания], обладающий разнообразным «инструментарием», может иметь одновременные представления [о различных объектах] во многих телах¹.

А вот и второе опровержение [точки зрения, выраженной в III.2.25]: в силу присущности многих познаний одной «части» Атмана как ограниченного телом должны одновременно припоминаться множество предметов. [А именно] в какой-то «части» субъекта познания как ограниченного телом [постоянно возникают] соединения с индриями и объектами, и многие познания будут присущи одной «части» Атмана. Потому, когда [сюда] подключится и ум-манас, неизбежно последует одновременное припоминание [всего] ранее познанного — за отсутствием очередности в [его] соединении [с этой] «частью» [Атмана].

Оппонент. Поскольку «части» Атмана [на деле] неразличны, а потому нет также различий и в присущности [познаний] одному предмету, [ваше] опровержение одновременности воспоминаний несостоятельно.

Найяик. Вывод о невозможности одновременного появления воспоминаний благодаря непосредственной близости санскар ум-манасу [следует] по аналогии: слышание звуков [также осуществляется] вследствие непосредственной близости серии звуков уху как [их] локусу². [Здесь благодаря доказательству того, что] одновременное появление припоминаний не следует из присущности многих познаний одной «части» [Атмана, получает подтверждение] предыдущее опровержение (33).

Далее, отвергается мнение тех, кто полагает, что если знание и является свойством Атмана, то желание, неприязнь, усилие, удовольствие и страдание суть свойства «внутреннего инструментария»:

[Они его свойства], ибо и начинание, и его прекращение обуславливаются влечением и неприязнью «познающего» (34)

Jñāyēcchādveṣanimittatvādārambhanivṛttyoḥ

Этот [«познающий»] познает таким образом: «Это для меня средство осуществления радости, а то — страдания» — и, так познав, стремится достичь первого и избежать второго. Когда [он] руководствуется желанием приобретения [чего-либо], то начинает действовать, [употребляя] специальные усилия, с целью обретения причины счастья, а когда движим желанием избежать [чего-либо], то устраняется от действия, [стремясь] избавиться от причины страдания. Таким образом, знание, желание, неприязнь, усилие, удовольствие и страдание связаны с одним [началом]. Познание, желание и активность имеют одного агента и один субстрат. Потому желание, неприязнь, усилие, удовольствие и страдание суть атрибуты «познающего», а не бессознательного [начала]¹. [Непосредственное] наблюдение у себя начинаний и воздержания от них позволяет сделать заключение о том, что они есть и у других² (34).

[*Материалист* же], считающий материальные элементы сознательными, утверждает:

Наличие желания и неприязни нельзя отрицать также у земли и других [материальных элементов], ибо [и у них] присутствуют их признаки (35)

Tallīngatvādicchādveṣayoḥ pārthivādyeṣvapraṭiṣedhaḥ

Желание и неприязнь характеризуются действием и бездействием, следовательно, тому, чему присущи действие и бездействие, присущи также и желание, и неприязнь, и познание. Таким образом, наблюдая в теле, состоящем из земли, воды, огня и ветра¹, действие и бездействие, [можно заключить] о присущности ему желания, неприязни и познания, следовательно, и о [его] сознательности (35).

Найяик. [Это ложно] исходя из наблюдения действий и их прекращений [также] у топора и т.д. (36)

Paraśvādiṣvārambhanivṛttidarśanāt

В теле сознание отсутствует. Если верно, что присущность [чему-либо] желания, неприязни и познания [выводима] из наблюдения действия и бездействия, то [можно заключить] о сознательности через наблюдение действия и прекращения оногo также и [любогo] орудия, начиная с топора.

Материалист. Но телу [всегда] присущи желание и т.п., а действие и бездействие [любого] орудия, начиная с топора, не обязательно [указывают на желание и т.п.].

Найяик. Тогда [ваше положение о том, что], наблюдая в теле, состоящем из земли, воды, огня и ветра, действие и бездействие, [можно заключить и] о присущности ему желания, неприязни и познания, теряет силу аргумента.

Материалист. Но пусть [положение]: «Наличие желания и неприязни нельзя отрицать также у земли и других [материальных элементов], ибо [и у них] присутствуют их признаки» (III.2.35) — имеет другой смысл. А именно действие у материальных элементов, начиная с земли, есть [особая] активность, признаком которой является [особая] структура частей в движущихся и неподвижных телах, у камней же и т.п., ввиду отсутствия [этих] признаков, бездействие есть отсутствие специфической активности; желание же и неприязнь характеризуются действием и бездействием. Так из этого наблюдения [выводится] присущность земляным и прочим атомам желания и неприязни, а потому установлено, что материальные элементы сознательны.

Найяик. Это не аргумент, ибо [ничто из названного] не наблюдается в кувшинах и т.п. [По вашей логике], действие как особая активность, признаком которой является [особая] структура частей, должно быть и у земляных компонентов кувшина и т.п., а у песка — бездействие как отсутствие специфической активности. Но присущность глине и песку желания, неприязни, усилия и познания нельзя [вывести] из наблюдения [у них] действия и бездействия, а потому и [ваше положение]: «...ибо [в них] присутствуют их признаки» — нельзя [считать] аргументом (36).

Специальные признаки — совпадение и отсутствие оного (37)
Niyamāṇiyamau tu tadviśeṣakau

Специальные — различительные **признаки** желания и неприязни — **совпадение и отсутствие оного.** Действие и бездействие обусловлены желанием и неприязнью «знающего» и не имеют субстратом самих себя. Что же тогда [их субстрат]? То, что используется [в качестве средства]¹. Тогда активность и пассивность могут быть [только] у материальных элементов, которые используются, а не у всех. Так [обосновывается] отсутствие совпадения [субстратов действия и желания]. Но те, для кого активность и пассивность имеют субстратом самих себя как обусловленные желанием и неприязнью [самих] материальных элементов по причине наличия

[у них] познания, настаивают [на их] совпадении. У материальных вещей как таковых [вы наблюдаете] закономерность, по которой их действие обуславливается [какими-то] другими качествами, бездействие — препятствием для их [проявления], а действие и бездействие, обусловленные познанием, желанием и неприязнью, должны иметь, оказывается, собственный субстрат! Но такого нет. Потому будет верно, что субстратом познания, желания, неприязни и усилия будет «пользователь», а действия и бездействия будут «используемыми».

[Наличие] множества субъектов познания в одном теле доказать нельзя. Те же, кто считает тело сознательным, [вынуждены] признать, что в одном теле различные материальные элементы обладают свойствами познания, желания, неприязни и усилия, а отсюда и множественность субъектов познания. Но [позиция] того, кто это принимает, безосновательна. Если же принять, что различные субъекты познания [локализуются] в различных телах ввиду распределенности таких атрибутов, как познание и т.д., то равным образом можно доказать исходя из «распределенности» познания и т.п. наличие различных субъектов познания и в одном теле².

Наблюдается, что [в некоторых случаях] специфическая активность материальных элементов обуславливается инородными свойствами, и это [может служить] доказательством и в других случаях. Так, у материальных вещей, имеющих признаки орудия, — у топора и т.п. и имеющих признаки материала — глины и т.п., специфическая активность обуславливается инородными качествами. Это [может быть] доказательством и для других случаев, [а именно] что специфическая активность [всех] движущихся и неподвижных тел, имеющая признаком [особое] распределение их частей, обуславливается свойствами, по отношению к материальным элементам инородными. И это свойство, имеющее общий субстрат с усилием³, санскара, известная как дхарма и не-дхарма, является всеобщим и, подобно усилию живых существ, содействует [осуществлению] человеческих целей. Должно быть известно и то, что опровержение [учения] о сознательности материальных элементов осуществляется также с привлечением аргументов в пользу существования Атмана и его вечности. Равным образом опровержением является также [сутра]: «[Знание] не есть [свойство] индрий или [их] объектов, ибо оно сохраняется и при их устранении» (III.2.18). Сказанное [же оппонентом]: «Наличие желания и неприязни нельзя отрицать также у земли и других [материальных эле-

ментов], ибо [у них] присутствуют их признаки» (III.2.35) — предполагало, что действие и бездействие суть [лишь] простое движение и прекращение его. Но эти действие и бездействие были истолкованы и [нами] по-другому, а потому они не могут наблюдаться в земле и т.п., и то, что говорит [материалист в III.2.35], некорректно (37).

Опровержение [возможности приписать желание и неприязнь] индриям и уму-манасу сходно с [опровержением их присущности] материальным элементам, [и сутракарин] ограничивается аргументом в связи с умом:

[Они не принадлежат] уму-манасу ввиду приведенного аргумента, [его] зависимости и [невозможности] присвоения [результатов] несодеянного (38)

Yathoktahetutvātpāratantryādakṛtābhyāgamācca na manasaḥ

Сюда следует присоединить [уже все] сказанное, начиная с [утверждения]: «Желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана» (I.1.10), и это является опровержением сознательности и материальных элементов, и индрий, и ума-манаса.

Ввиду зависимости: материальные элементы, индрии и ума-манас — [начала], участвующие, благодаря усилию, в действиях поддержания, побуждения и конституирования ввиду [своей] зависимости, а если бы они были сознательны, то были бы самостоятельными.

И ввиду [невозможности] присвоения [результатов] несодеянного. [Из сказанного]: «Активность — деятельность речи, мысли и тела» (I.1.17) — [следует, что] если бы материальные элементы, индрии и ум были сознательны, то пуруша должен был бы «вкушать» то, что содеяно другими [началами]. Если же его средства несознательны, то «вкушение» пурушей плодов собственных дел будет обоснованно (38).

Теперь [составитель сутр] суммирует то, что [было уже] установлено:

Ввиду «остаточного» [умозаключения] и обоснованности приведенных аргументов (39)

Pariśeṣādyathoktahetūpapateśca

«Познание — свойство Атмана» — следует добавить. «**Остаточное**» [умозаключение] — то, о котором было сказано: [«Умозаключение же], именуемое по остатку, [рассматривается буквально как] остаточное или определенное решение [проблемы] по

устранении одних способов [ее решения] и выявлении невозможности других»¹. При устранении [в качестве субстратов познания] материальных элементов, индрий и ума-манаса и нерелевантности других остается Атман, чей атрибут — познание.

А также **ввиду обоснованности приведенных [выше] аргументов** — ввиду неопровержимости таких аргументов, обосновывающих [трактовку] Атмана [как субстрата познания], как, например: «Ввиду того, что зрение и осязание фиксируют один предмет» (III.1.1). [Эти] **приведенные аргументы** предназначены для утверждения как «остаточного» умозаключения, так и добавленного [здесь] положения.

Или, по-другому, **приведенные аргументы** означают новые. А именно поистине вечен этот Атман, поскольку, совершив праведное в одном теле, он после распада тела обретается на небе среди богов, а совершив неправедное — среди обитателей ада. *Urapatti* характеризуется [тогда] как обретение нового тела, и это [обретение нового тела] при наличии вечной сущности имеет субстрат, а при лишенной Атмана серии познаний² должно оставаться бессубстратным. Сансара возможна как соединение со многими телами при наличии субстрата в виде одного существа, а освобождение [или] избавление осуществляется при разрушении [этой] серии тел. Если же [этого] единого существа нет, а есть только поток познания, то некому проходить [тот] «долгий путь» и некому освободиться от серии воплощений, т.е. и сансара, и освобождение будут «бесосновательными». При наличии только серии познаний по разрушении существа все эти его действия нельзя будет ни вспомнить, ни различить, ни «завершить». А отсюда и отсутствие памяти: один не вспоминает того, что видел другой. Память же есть фиксация познающего наряду с преждепознанным: «Я знал тот познаваемый предмет», а потому один [и тот же] субъект познания фиксирует преждепознанные предметы, и эта фиксация есть память, которой не может быть при наличии лишенной Атмана серии познаний (39).

Память же [принадлежит] Атману как познающему по природе (40)

Smaranam tvātmano jñasvābhāvāt

[Следует добавить слово] «обоснована»: память принадлежит именно Атману, а не просто потоку сознания. Слово **же** [выражает] ограничение. В каком смысле? **Как познающему по природе. Познающий** — это его **природа**, собственное свойство, [а именно] он

связан с многообразным познанием объектов трех времен, [ибо о нем говорится]: «Будет познавать, познаёт, познавал», и это его познание объектов трех времен осознается каждым: «Я буду познавать, познаю, познавал». Память [принадлежит] тому, у кого это собственное свойство, а не просто серии познаний, лишенной Атмана (40).

Было [уже] отмечено, что невозможность одновременных актов памяти связана с отсутствием одновременности в их причинах. Тогда [спрашивается], от каких [причин] происходит память? Память на деле [происходит]

От причин [в виде] сосредоточенности, «связности», повторения, выводного знака, определяющего признака, сходства, обладания, «опоры», «опирающегося», [специфической] связи, непрерывности, разделения, единого результата, оппозиции, превосходства, приобретения, оболочки, удовольствия, страдания, желания, неприязни, страха, нужды, деятельности, влечения, дхармы, не-дхармы (41)

Prāṇidhānanibandhābhyāsaliṅgalakṣaṇasādrśyaparigrahāśrayāśritasambandhānantaryaviyogaikakāryavirodhātiśayaprāptivyavadhānasukhaduḥkhecchādveśabhayārthitvakriyārāgadharmādharmanimittebhyaḥ

Сосредоточенность как причина актов памяти — фиксация ума-манаса благодаря желанию [что-то] вспомнить, а также размышление о признаках того, что хотят вспомнить. «**Связность**» — это изложение [различных] предметов в одном сочинении, и эти предметы, изложенные в одном сочинении, заставляют вспоминать друг друга в соответствии с порядком изложения или с другим [принципом]. Или, [по-другому], это — атрибуция [характеристик объектов,] о которых нужно вспоминать объектам, уже познанным в соответствии с учением о медитации¹. **Повторение** — это воспроизведение познаний в связи с одним объектом, но [в собственном смысле] словом «повторение» обозначается порождаемая им санскара как атрибут Атмана, и она есть общая причина [всех] актов памяти. **Выводной знак** — [четырёх видов]: по связи, по присутствию, по присущности одному предмету и по противоречию. Примеры: дым [как выводной знак] огня, рога — коровы, руки — ног или цвет — осязаемости, не-сущее — сущего². **Определяющий признак** — это причина припоминания рода, связанная с членом тела животного, например: «Это — [признак] рода Биды, а то — рода Гарги»³.

Сходство — наблюдаемое в изображении Дэвадатты, [заставляет вспомнить] о первообразе и т.п. **Обладание** — благодаря собственности вспоминается хозяин, а благодаря хозяину — собственность. **«Опора»** — когда, [например], деревенский староста заставляет вспомнить о подчиненных. **«Опирающееся»** — когда благодаря подчиненным [вспоминается] деревенский староста. **[Специфическая] связь** — когда ученик заставляет вспомнить о связанном [с ним] учителе, а жрец — о жертвоприношении. **Непрерывность** — как [в случае] с предписанными обязанностями. **Разделение** — когда вследствие разлуки ощущающий ее интенсивно вспоминает о [лице, с которым он разлучен]. **Единый результат** — когда один деятель заставляет вспомнить о другом. **Оппозиция** — когда одна противоборствующая сторона заставляет вспомнить о другой. **Превосходство** — когда [вспоминается] тот, посредством которого достигнуто превосходство. **Приобретение** — когда неоднократно вспоминается лицо, благодаря которому что-то достигнуто или получено. **Оболочка** — когда меч и т.п. вспоминаются благодаря ножнам и т.п. **Удовольствие и страдание** — когда вспоминаются их причины. **Желание и неприязнь** — когда вспоминается то, чего желают, или то, что ненавидят. **Страх** — когда [вспоминают] о его источнике. **Нужда** — когда нуждающийся в пище и одежде [вспоминает о них]. **Деятельность** — когда, видя телегу, вспоминают о тележнике. **Влечение** — когда непрерывно вспоминают о женщине, к которой привязаны. **Дхарма** — когда через усвоение изученного и услышанного вспоминают о прошлых рожденьях. **Не-дхарма** — когда вспоминают о причинах ранее пережитого страдания. Причины этих [актов памяти] не ощущаются одновременно, а потому и память о них не одновременна. Это были только примеры причин памяти, а не полное их перечисление (41).

[Исследование «флюидности» познания]

Ввиду того что, [с одной стороны], невечные познания [известны] и как мгновенные, и как продолжительные, возникает сомнение: преходящи ли они, подобно звуку, или продолжительны, подобно кувшину?

Принимается точка зрения, по которой они преходящи¹. На каком основании?

Ввиду фиксации отсутствия продолжительности в движении (42)

Karmānavasthāyigrahaṇāt

[А именно] ввиду того, что движение фиксируется как не имеющее продолжительности. У выпущенной стрелы до ее падения наблюдается серия движений, и [«серийность» познаний] обосновывается, [как и в случае] с «серийностью» движений, тем, что они ограничены [мгновенными] объектами¹. [Познание преходяще] также ввиду прекращения, как в случае с фиксацией длительных вещей, восприятия того, что «занавешено». До «занавешивания» фиксируемого длительного кувшина [его] познание осуществляется в виде «серий», и потому познание как восприятие прекращается, когда [он] «занавешен». Если бы познание существовало и в последующее время, то восприятие имело бы место и когда воспринимаемое «занавешено». Память же не является признаком продолжительности познания, ибо причина ее — порождаемая познанием санскара.

Оппонент. Познание длительно, ибо наблюдается память о его объектах, которая была бы невозможна, если бы познание было преходящим, поскольку [оно] было бы [в таком случае] беспричинным².

Найяик. Это безосновательно. Почему? Потому что порожденная познанием санскара — иное свойство — есть причина памяти, а не [само] познание.

Оппонент. Это нелогично, за отсутствием основания.

Найяик. Если бы познание было длительным, то при наличии восприятия акты памяти были бы невозможны. Объект воспринимаем, пока длится познание, а при восприятии нет памяти³ (42).

Оппонент. Тогда будет «нерасчлененная» фиксация, как в случае с «нерасчлененной» фиксацией формы при вспышке молнии (43)

Avyaktagrahaṇāmanavasthāyitvādvidyutsampāte rūpāvyakta-grahaṇavat

Если познание преходяще, то получаемая фиксация познаваемого будет «нерасчлененной», подобно «нерасчлененной» фиксации формы при вспышке молнии — вследствие мгновенности освещения. Поскольку же [на деле] фиксация вещей «расчлененная», то эта [ваша позиция] несостоятельна (43).

Найяик. [Наш тезис], который вы отрицаете, должен быть [вами же] признан, поскольку вы принимаете [наш] аргумент (44)

Netūpādānāt pratiśedhavyābhyānujñā

Отвергается, что познание преходяще, но это же принимается, когда вы говорите: «как в случае с „нерасчлененной“ фиксацией формы при вспышке молнии».

Оппонент. Но познание преходяще только там, где имеет место «нерасчлененная» фиксация [объекта]¹.

Найяик. Изменение фиксации обуславливается изменением причины фиксации — не [самого] познания. А именно если где-то фиксация «нерасчлененная», а где-то «расчлененная», то это зависит от изменения причины фиксации. Где причина фиксации нестабильна, там она «нерасчлененная», а где стабильна², там «расчлененная», [и это] не [зависит] от стабильности или нестабильности познания. Почему? Потому что познание есть фиксация объектов, и эта фиксация — «расчлененная» или «нерасчлененная» — и есть познание. «Нерасчлененная» фиксация — это фиксация только общих [характеристик] при отсутствии фиксации частных. При этом новое познание не возникает в связи с новым объектом, поскольку отсутствует причина [этого]³. Там, где вещь, наделенная общими свойствами, фиксируется и в связи со специфическими, [имеет место] «расчлененная» фиксация. Там же, где при отсутствии специфических [свойств] фиксируются общие, — «нерасчлененная». Специфические свойства — иное дело, чем общие, и если они не фиксируются, то это следствие отсутствия причин их фиксации, а не нестабильности познания⁴.

По отношению к своему объекту фиксация [всегда] «расчлененная», ибо [каждое] познание ограничено своим объектом. Фиксация общих свойств своего объекта также «расчлененная». И фиксация специфических свойств своего объекта также «расчлененная», поскольку познания [распределены] по своим объектам. Так в связи с каким же объектом будет иметь место эта указанная «нерасчлененная» фиксация, порождаемая нестабильностью познания?!

[На деле] возникновение [«расчлененной» и «нерасчлененной» фиксации] обуславливается наличием и отсутствием многообразия познания различных аспектов вещи.

У вещи как объекта познания имеются и общие свойства и специфические, и многообразие познания соотносится с соответствующими аспектами. Та вещь, у которой [в качестве объекта познания] раскрываются и те и другие [свойства], фиксируется «расчлененно», а та, у которой только общие, — «нерасчлененно». Таким образом, возникновение «расчлененных» и «нерасчлененных» фиксаций связано с [модусами познания] вещей, [а не с познанием как таковым] (44).

Неверно и то, что это «нерасчлененное» восприятие происходит из-за неустойчивости познания или познаваемого, ибо

Они фиксируются подобно фиксации проявлений серии пламени светильника (45)

Pradīpārciḥsantatyabhivyaktagrahaṇāvattadgrahaṇam

Даже и при неустойчивости познания фиксация этих вещей воспринимается отчетливо. Каким образом? **Подобно фиксации проявлений серии пламени светильника.** Неустойчивость фиксации и фиксируемого, существующих в виде серии, подобной пламени светильника, связана с распределенностью познаний, и «сколько» пламени светильника, столько и познаний. И здесь наблюдается «расчлененная» фиксация пламени¹ (45).

[Исследование отличия познания от свойств тела]

Материалист. Сознание — свойство тела, ибо при его наличии оно есть, а при отсутствии его нет.

Найяик. [В связи с этим сказано]:

Сомнение — вследствие наблюдения в субстанции как собственных свойств, так и инородных (46)

Draṇye svaguṇaparaguṇopalabdheḥ saṁśayaḥ

[Простое] наличие [чего-то] при существовании [чего-то] еще не рассеивает сомнения. В воде наблюдаются и собственное свойство — текучесть, и инородное — теплота. Отсюда и сомнение: наблюдается ли сознание в теле как его [собственный] атрибут или как атрибут другой субстанции? (46).

Но сознание — не атрибут тела. Почему?

Поскольку цвет и прочие свойства «содлительны» телу (47)

Yāvaccharīrabhāvitvādrūpādīnām

Тело не фиксируется без цвета и прочих [его собственных свойств], без сознания же фиксируется, как, например, и вода [может существовать] без тепла, а потому и сознание — не свойство тела.

Материалист. А если [тут тот же] случай, что и с инерцией?

Найяик. Не [тот случай], ибо инструментарий¹ неразрушим. В какой субстанции есть инерция, там она неразрушима. Конечное небытие инерции является следствием разрушения [ее] причины. Конечное же прекращение сознания фиксируется в том же теле, в котором фиксировалось [и само] сознание. Потому эта связь не такого рода, как [в случае] с инерцией².

Материалист. Но почему бы в теле не быть причинам возникновения сознания? Или в другой субстанции? Или в обеих вместе?

Найяик. Ввиду отсутствия аргумента [в пользу какой-либо] из [этих трех] возможностей. А именно нельзя обосновать закономерность, при которой сознание когда-то возникает благодаря [причине], локализуемой в теле, а когда-то не возникает. [Далее], нельзя обосновать закономерность, при которой сознание возникает благодаря другой субстанции, [также] локализуемой в теле, но не в камнях и т.п. Притом что и то и другое может быть причиной, нельзя обосновать и то, что сознание возникает только в теле, а не в субстанции одного рода с телом (47).

Материалист. Но наблюдается также исчезновение черного и прочих [цветов] в черных и прочих [вещах]. Почему же то же самое неприменимо и к прекращению сознания?

Найяик. Это неверно, ввиду появления других свойств, производимых нагреванием (48)

Na pākajaguṇāntarotpatteḥ

Цвет в субстанции полностью не уничтожается, и когда она теряет черноту, то в результате нагревания появляется другое качество — красная окраска. В теле же уничтожение сознания полное (48).

Также:

Нет опровержения, поскольку установлено, что есть противоположности [качествам], производимым посредством нагревания (49)

Pratidvandvisiddheḥ pākajānāmapratishedhaḥ

Появление [качеств], производимых посредством нагревания, наблюдается только в тех субстанциях, в которых установлены качества, противоположные предыдущим, ибо наличие [качеств], производимых посредством нагревания, не фиксируется вместе с предшествующими [нагреванию]. Но в теле, даже при допущении [качества], противоположного сознанию, не фиксируются качества, несовместимые с сознанием, вследствие чего можно было бы сделать заключение о наличии противоположности сознания чему-либо. Потому, [казалось бы], неопровержимо, что сознание должно быть содлительно телу. Но это не так, и, следовательно, сознание не есть атрибут тела¹ (49).

Сознание не есть свойство тела и по другой причине:

Ввиду того что «проникает» [все] тело (50)

Śarīravayāpitvāt

И тело и [все] его члены «проникнуты» присутствием сознания, а потому [в них] нет места, которое осталось бы непричастным ему. Но если члены тела, как и [все тело], наделены сознанием, то неизбежен вывод о множественности сознаний. При этом, поскольку множественность сознания в соответствии с различными телами выводится из «распределенности» удовольствия, страдания и познания¹, то же самое будет применимо и к одному телу. Но это невозможно, следовательно, сознание не есть атрибут тела² (50).

Материалист. Вы сказали, что нет такого члена тела, в котором не присутствовало бы сознание. Но это

Неверно, ибо [оно] не наблюдается в волосах, ногтях и т.п. (51)

Na keśanakhādiṣvanupalabdheḥ

В волосах и ногтях сознание не присутствует, следовательно, несообразно [считать], что оно «проникает» [все] тело (51).

Найяик. **Ввиду того что тело [«распространяется» как раз] до кожи, [сознание] не распространяется на волосы и ногти** (52)

Tvakparyantatvāccharīrasya keśanakhādiṣvaprasaṅgaḥ

Тело определяется как субстрат индрий и является вместилищем души, ума-манаса и ощущений удовольствия и страдания — [вплоть] до кожи, а потому сознание в волосах и прочем отсутствует. Они приспособлены к телу лишь ради выполнения [определенных] функций¹ (52).

И по другой причине также сознание — не свойство тела:

Ввиду [его] отличности от свойств тела (53)

Śarīraguṇavaidharmyāt

Свойства тела двух видов — не воспринимаемые индриями, вроде тяжести, и воспринимаемые, вроде цвета и т.п. Сознание же иного рода: [оно] и не воспринимаемо, будучи [внутренне] ощущаемым, и [в то же время] не фиксируемо индриями, будучи объектом ума-манаса. Потому [оно есть] атрибут другой субстанции (53).

Материалист. Это неверно, так как цвет и т.п. также отличны друг от друга (54)

Na rūpādīnāmitaretaravaidharmyāt

Подобно тому как взаимоотличные цвет и т.п. не перестают быть атрибутами тела, так же не перестает быть им и сознание, которое отлично от них (54).

Найяик. [Это] не опровержение, ввиду того что цвет и т.п. воспринимаемы (55)

Aindriyakatvādrūpādīnāmapratīṣedhaḥ

Также ввиду невосприимчивости [сознания]. Как бы цвет и т.п. ни отличались друг от друга, они не выходят за границы [указанной] двойственности, так и сознание, если бы [оно просто] отличалось от цвета и т.п., как [и другие] телесные свойства, также не выходило бы за ее границы. Но [оно] выходит за [эти] границы, а потому и не есть атрибут тела¹.

Хотя [все это] было [уже] установлено при отрицании того, что познание является [свойством] материальных элементов, индрий и ума (III.2.39), [настоящая] дискуссия имеет целью специальное объяснение [некоторых пунктов]. Истина, исследуемая с разных точек зрения, становится лучше установленной (55).

[Исследование ума-манаса]

Познание [уже] было исследовано, теперь, [в соответствии с перечнем в I.1.9], очередь за умом-манасом. А именно: он в каждом теле один или множествен? При размышлении [над этим сказано]:

Ум-манас один — ввиду одновременности познаний (56)

Jñānāyugaṅgadyādekaṃ maṇaḥ

Очевидно, что при соответствии каждой индрии своему объекту одновременности познаний быть не может, ибо [каждый] «инструмент» способен осуществлять лишь одно познание, и это [еще] не является доказательством единства ума-манаса. Доказательством является отсутствие одновременности фиксации различными индриями различных объектов. Почему? Потому что если бы ум-манас был множествен, то имела бы место одновременность контактов индрий с [этими разновидностями] ума, а следовательно, и множественность познаний, но такого не бывает. Потому, ввиду последовательности восприятий объектов, ум один (56).

Оппонент. Неверно, [что ум-манас один], ибо наблюдаются одновременные действия (57)

Na yugaṅgadanekakriyūjpalabdhiḥ

Поистине, один [и тот же] учитель и читает, и бродит, и держит сосуд, и смотрит на дорогу, и прислушивается к лесным звукам, и боится, и пытается определить признаки хищников, и вспоминает свое предназначение — так, не обнаруживая последовательности, [мы фиксируем] одновременность этих действий и приходим к заключению о множественности ума-манаса (57).

Найяик. Восприятие этих [действий], ввиду [их] скорости, подобно наблюдению вращающейся головни (58)

Alātacakradarśanavattadupalabdhirāśusamcārāt

У вращающейся головни действительная последовательность [движений] не воспринимается из-за скорости, а вследствие невозможности [этой] последовательности ее [движения] воспринимаются как [нечто] непрерывное, подобно колесу. Так, вследствие скорости не фиксируется и действительная последовательность функций мысли, а по причине невозприятия [этой] последовательности возникает иллюзия [их] одновременности¹.

Оппонент. Иллюзия одновременного функционирования [мыслей возникает] вследствие того, что не воспринимается [их] последовательность, или же многие функции воспринимаются как одновременные вследствие их [действительной] одновременности? У вас не указано основание для принятия одной из этих альтернатив.

Найяик. Последовательность фиксаций различными индриями различных объектов была [уже] указана, и это неопровержимо благодаря внутреннему восприятию. Из этого можно заключить, что и у размышляющего над увиденным и услышанным познания возникают последовательно, не одновременно. [Таким же образом] вследствие [все той же] скорости не фиксируется последовательность в познании букв, слов и предложений, равно как и их значений. Каким образом? Вначале произносятся буквы, составляющие предложение, и слышатся по отдельности; одна буква или несколько соединяются в виде слова; затем их определяют как составляющие слово; посредством же определения их в качестве слова, а также памяти постигается значение слова; соединение группы слов определяют как предложение; постигая же соединенные значения слов, постигают значение предложения. Но последовательность этих функций познания, вследствие их скорости, не фиксируется. Так делается заключение в связи с иллюзией одновременности функций познания и в других случаях. И нет ни одного несомненного случая одновременного возникновения познаний, который заставил бы сделать заключение о множественности ума-манаса в одном теле (58).

На том же основании [он] также атомарен (59)

Yathoktahetutvācāṇu

Ум-манас один и атомарен — таково соединение свойств, [следующее] из неодновременности познаний. Если бы он был «объемен», то, вследствие контакта со всеми индриями, фиксация объектов осуществлялась бы одновременно (59).

[О том, что тело производится «невидимым»]

Функционирование ума-манаса вместе с индриями осуществляется, господа, в теле, а не вне тела. Так же познания и т.п., «вкусение» объектов, избавление от нежелаемого и обретение желаемого, равно как и вся прочая жизнеактивность субъекта познания, пуруши, имеет субстратом тело. И в связи с этим [возникает] сомнение, вызванное расхождением мнений: обусловлено ли создание тела кармой человека или [оно] происходит только от материальных элементов и карме непричастно? Это расхождение мнений [общее] известно. Истина здесь в следующем:

Его возникновение — вследствие связи с «плодами» прежде-сделанного (60)

Pūrvakṛtaphalānubandhāttadutpattiḥ

Преждесделанным называется предшествующее действие как деятельность посредством слова, мысли и тела в предыдущем воплощении; его **плоды** — порожденные им дхарма и не-дхарма; **связь** с теми плодами — [их] продолжительное существование в их присущности Атману; тело возникает из материальных элементов как соотнесенных с этими [плодами], а не как «самостоятельных». Это тело принадлежит тому Атману, для кого оно является субстратом. Он [ложно] мыслит: «Это — я», привязывается к нему и через него, стремясь к «вкусению», воспринимает объекты и [потому] осуществляет праведные и неправедные действия. Их санскары, характеризуемые как дхарма и не-дхарма, вместе с материальными элементами после «падения» одного тела создают новое, в коем, как и в предыдущем, [осуществляется вся] человеческая активность — действия, [в которых реализуются] человеческие цели. [Все] это имеет обоснование только в том случае, если в создании тела участвуют материальные элементы, зависимые от кармы. Наблюдается ведь, что вещи, предназначенные для осуществления человеческих целей, — такие, как телега, — являются результатом взаимодействия материальных элементов с качеством субъекта в виде усилия. А потому можно сделать и такое заключение: тело, способное к действиям, [предназначенным] для реализации человеческих целей, возникает из взаимодействия материальных элементов с другими качествами — [принадлежащими] субъекту (60).

На это *Материалист*¹ возражает:

Оно производится [только] материальными элементами — как и [все] составные вещи (61)

Bhūtebhyo mūrtyupādānavattadupādānam

Подобно тому как **составные вещи** — песок, камни, куски скалы, горные минералы, мазь и т.п. — производятся ради человеческих целей из [одних] материальных элементов, так и тело производится ради человеческих целей из материальных элементов без [всякой] кармы¹ (61).

Найяик. **Неверно, ибо [ваш аргумент] — «равный обосновываемому»¹** (62)

Na sādhyasamatvāt

[В одинаковой мере] следует еще обосновать, что тело возникает без участия кармы и что все названные вещи также производятся без нее. По той причине, что аргумент «равен обосновываемому», это доказать невозможно. «Как и [все] составные вещи» есть [псевдоаргумент]: ведь следует еще [доказать, что] это тело [производится], подобно [всем названным] составным вещам, без участия кармы. А [обоснование], не отличное от того, что [само] нуждается в обосновании, — не обоснование (62).

[Примеры] не[корректны и] потому, что причинами [являются также] мать и отец (63)

Notpattinimittatvānmātāpitroḥ

Следует установить и это различие. Почему? Потому что неодушевленные составные вещи возникают без семени, а тело производится оплодотворением. Словами **мать и отец** обозначаются компоненты оплодотворения в виде крови и семени. При этом карма, реализуемая в утробном состоянии живого существа, а также кармы родителей, реализуемые в рождении сына, [вместе] обуславливают возникновение тела из материальных элементов, и потому обосновано, что [создание тела] соответствует семени¹ (63).

Также и ввиду того, что пища (64)

Tathāhārasya

Подразумевается: «является причиной возникновения». **Пища** — это съеденное и выпитое. После того как семя оказывается в матке, жидкое вещество, [которое является пищей и] «сваривается», подвергается изменениям, так же как и семя, и растет вместе с матерью. Семя также растет, пока не становится способным к производству частей тела. «Накопленное» [семя] трансформируется в части тела — зародыш, «пузырь»¹, плоть, мышцы, нервные волокна, череп, руки и т.д., — равно как и в субстраты индрий. После формирования частей тела [в утробе то] жидкое вещество течет через зародышевый канал и аккумулируется [дальше], пока не родится

ребенок. Но все [сказанное] не относится к съеденному и выпитому, которое находится в кувшине и т.п. По этой причине признается и причинностное значение кармы в [образовании] тела (64).

Также ввиду отсутствия инвариантности при соединении (65)
Prāptau cāniyamāt

Наблюдается, что не всякое соединение супругов имеет последствием оплодотворение. Отсутствие инвариантности объяснимо [лишь при допущении], что без [соответствующей] кармы [оно] не осуществляется, при наличии же [последней] осуществляется, а если бы материальные элементы [действовали] без кармы, то тело возникло бы в каждом случае, поскольку на то были бы достаточные причины (65).

Также:

Карма есть причина соединения, подобно тому как [она есть] причина возникновения тела (66)

Śarīrotpattinimittavatsamyogotpattinimittam karma

Подобно тому как познается, что «карма есть причина возникновения тела», а именно что тело не может возникнуть из [одних только материальных элементов], начиная с земли, независимо от кармы, будучи с величайшим трудом составленным сложным образованием кровеносных сосудов, «элементов»¹, завершая семенем, а также сухожилий, кожи, костей, черепа, мышц, зародыша, нервных волокон, головы, рук, живота, бедренных костей, а также «ветра», желчи и флегмы, расположенных во внутренностях, во рту, в горле, в сердце, в желудке, в кишечнике². Но равным образом при отсутствии причины [индивидуальности] в каждом отдельном Атмане и вследствие этого при единстве всех Атманов тело, образованное [общими материальными элементами], начиная с земли, должно быть, ввиду связи со всепревосходными Атманами, при отсутствии причины [распределенности Атманов и тел] в земле и прочих [элементах], общим вместилищем ощущения удовольствия и страдания для каждого из них.

Но та [же самая] карма, которая «распределяет» Атманы и является причиной возникновения тела, должна быть признана и причиной «распределения» [тел по Атманам]³. Ведь накопление кармы, начинающее вызревать и локализующееся в одном Атмане, порождает тело как локус «вкушения» именно этого Атмана. В этом смысле и надо понимать, что «карма есть причина соединения, подобно тому как [она есть] причина возникновения тела». Под **соединением** же мы понимаем специфическое распределение тел и Атманов (66).

Этим подтверждается отсутствие соответствия (67)

Etenāniyamaḥ pratyuktaḥ

Уже было сказано, что если тело производится без участия кармы, то [неизбежно] отсутствие соответствия [между Атманом и телом]. Но это отсутствие соответствия **подтверждается** [теперь допущением], что карма является причиной как соединения [Атмана и тела], так и произведения тела [как такового]. Но что такое это **соответствие**? Наличие у каждого Атмана тела, как и у других. **Отсутствие соответствия** — различие, дифференциация, спецификация, когда каждому [Атману] соответствует свое [тело]. Наблюдается же, что рождения различаются: [они происходят] в высокой семье и в низкой, бывают похвальными и порицаемыми, болезненными и здоровыми, со всеми членами и с увечьями, страдальческими и счастливыми, отмеченными признаками, соответствующими достоинству человека и противоположными, с острыми и притупленными чувствами, не говоря уже о бесчисленных мелких различиях. Все эти различия в рождении возможны только при различиях в карме, скоординированных с каждым Атманом. Если бы различия в карме, скоординированные с Атманом, отсутствовали вследствие их [общей] «превосходности», притом что причины различия в земле и прочих [материальных элементах] отсутствуют ввиду единства их природы, то все Атманы должны были бы иметь одинаковые тела. Но дело обстоит не так, и потому тело не возникает без [действия] кармы как причины.

Обоснованно [считать также, что] разъединение [Атмана и тела при освобождении] обусловливается исчерпанием кармы. [При допущении, что] карма [является] причиной создания тела, разъединение Атмана с телом обоснованно. При каком условии? При [указанной] обоснованности исчерпания кармы. Но исчерпание кармы [может быть] обосновано [следующим образом]. Благодаря истинному воззрению исчерпывается заблуждение; [затем] прекращаются желанья; действие телом, речью и умом — причина будущего рождения — не осуществляется; будущая [карма] не накапливается; прежде накопленная исчерпывается вследствие «потребления» [ее] результатов. Таким образом, причина порождения при «падении» этого тела отсутствует, новое тело не возникает, а поэтому и соединение [с ним] невозможно. Но если бы карма не являлась причиной создания тела, то, поскольку материальные элементы «неисчерпаемы», разъединение с ним было бы невозможно (67).

Если возразить, что оно создается по причине отсутствия видения, то его необходимо допустить и при освобождении (68)

Tadadr̥ṣṭakāritamiti cet punastatpasaṅgo 'pavage

Санхьяик. Отсутствие видения — это на деле не-видение, [следовательно, мы утверждаем, что] тело возникает из материальных элементов как обусловленное отсутствием видения. Ведь если нет тела, то «созерцающий» не может воспринимать «созерцаемое» как лишенный «вместилища». Его же «созерцаемое» двух видов: объекты восприятия и различие Непроявленного и Атмана, и ради этого создается тело. Обоснованно считать, что после реализации этих [задач], когда назначение материальных элементов осуществлено, они уже не порождают тело, и наступает разъединение с ним.

Найяик. Вы действительно так считаете? Но тогда то же самое придется допустить и при освобождении. А именно придется допустить новое возникновение тела. Ведь предполагаемое не-видение как невозникновение видения до возникновения тела и наступающее не-видение как невозникновение видения по устранении тела в освобождении суть совершенно одно и то же, а потому из прекращения видения в освобождении необходимо следует [допущение] возникновения [нового] тела.

Санхьяик. Но не будет ли различия в связи с осуществленностью задач [во втором случае]?

Найяик. Нет — ввиду того, что появление [тела] наблюдается как при наличии, так и при отсутствии «инструмента» [видения].

Санхьяик. Но материальные элементы, выполнившие [свою] задачу вследствие прекращения [их] видения, не создают нового тела — в этом различие.

Найяик. Неверно, ибо появление [тела] наблюдается и при наличии, и при отсутствии [действия] «инструмента». Наблюдается, что, [пока не достигнуто освобождение], тело вновь и вновь создается из элементов, [даже если] задачи их [уже] осуществлены, ввиду [самого] наличия «инструмента» восприятия объектов, а также и когда у них нет задачи — вследствие отсутствия «инструмента» видения различности Пракрити и Пуруши¹. Потому если проявление материальных элементов не обусловлено кармой, то функционирование тела не связано с задачей видения, а если связано с этой задачей, то проявление [материальных элементов] обусловлено кармой. Видение же — это ощущение вызревания кармы.

*Оппонент*². Ну а если предположить, что это [тело] производит-ся «невидимым»? Некоторые [философы] считают, что есть осо-

бый атрибут атомов, называемый «невидимым», который является причиной действия, и атомы, им активизируемые, соединяются в агрегат и производят тело, а ум-манас, проникающий в него, движим «невидимым» — своим атрибутом³. «Созерцающий» же имеет [опыт] восприятия в теле, наделенном умом-манасом.

Найяик. Поскольку, согласно этому воззрению, атрибуты непреходящи, вновь придется заключить о [возможности] появления [тела] и в [состоянии] освобождения. [Иными словами], возникновение [нового] тела в освобождении следует из неразрушимости «невидимого» как свойства атомов⁴ (68).

Более того, если соединение обусловлено кармой в уме-манасе, то оно неразруσιμο (69)

Maṇaḥkarmanimittatvācca saṃyogānucchedaḥ

Если ум-манас пронизан «невидимым» как своим свойством, то [их] соединение не разрушится, и как тогда объяснить разъединение ума и тела [во время смерти]? [Но если «невидимое» — свойство Атмана], то разъединение [ума и тела] обосновывается тем, что после исчерпания «запасов» [прежней] кармы «созревает» новый «запас»¹.

Оппонент. Если вы полагаете, что [ум-манас] оставляет [тело] из-за «невидимого», то одно и то же «невидимое» является причиной и вхождения [его в тело], и исхождения [из него].

Найяик. Неверно, ибо одно [начало] не может быть причиной и жизни, и смерти, и потому если вы приходите к заключению, что одно «невидимое» есть причина и того и другого, то [ваш] вывод несостоятелен (69).

И ввиду необъяснимости смерти неизбежно абсурдное заключение о вечности (70)

Nityatvaprasaṅgaśca prāyaṇānupapatteḥ

Смерть — это «падение» тела, после того как накопление кармы исчерпано вследствие «потребления» [ее] плодов; повторное же рождение — следствие нового накопления кармы. Если же считать, что тело возникает только из материальных элементов — независимо от кармы, — то вследствие исчерпания чего наступает смерть, «падение» тела?! Если же смерть не наступает, то, без сомнения, приходим к абсурдному заключению о вечности [тела]. Если же смерть [лишь] случайна, то необъяснимы различные ее «разновидности»¹ (70).

[*Оппонент*], желая отвести возражение в связи с неизбежностью [допущения неразрушимости тела] в [состоянии] освобождения, утверждает:

А почему бы этому не быть, как в случае с вечностью черноты атомов? (71)

Anuśyāmatānityatvavadetatsyāt

Подобно тому как чернота атомов, будучи вечной, разрушается при контакте с огнем и более не появляется, так и тело, обусловленное «невидимым», не возникает более в [состоянии] освобождения (71).

Найяик. Это неверно, ибо [тогда] неизбежно допустить «реализацию» несодеянного (72)

Nākṛtābhyāgamaprasaṅgāt

Это не пример. Почему? **Ибо [тогда] неизбежно заключение о «реализации» несодеянного.** [Слово] несодеянное означает не подтвержденное источниками знания, а его «реализация» — допущение, принятие [этого]. Веря в это, мыслят то, что не подтверждается источниками знания. Потому это и не пример. Ни восприятие, ни умозаключение не свидетельствуют о чем-либо [подобном]. Потому этот пример следует считать ошибкой «равного обосновываемому»¹.

Или, по-другому, положение этой сутры означает, что тот, кто пытается доказать [возможность] возникновения тела без причины [в виде] кармы посредством примера с чернотой атомов, должен принять абсурдное заключение о реализации несодеянного — заключение о том, что субъект, не совершив действия, являющегося причиной радости или страдания, пожинает [плоды в виде] радости или страдания. Одобряющий это находится в противоречии и с восприятием, и с умозаключением, и с преданием.

В противоречии с восприятием потому, что радость и страдание воспринимаются как различные через внутреннее восприятие каждого воплощенного. В чем [их] различность? В том, что они различаются как интенсивные и ослабленные, медленные и быстрые, многообразные и единообразные и т.д. Но, [по мнению оппонента], специфика в радости и страдании в случае с каждым Атманом нет, а специфика в плодах не наблюдается при отсутствии специфика в причинах. Если же [принять наше положение — что] радость и страдания обуславливаются кармой, то меры в радости и страдании обуславливаются «интенсивностью» и «ослабленностью» [совершенных] действий, высотой и низостью накопленных [плодов] действий, а также многообразием и единообразием в действиях. Но этого наблюдаемого разнообразия в радости и страдании не было бы, не будь различия в причинах, а потому [ваше мнение] противоречит восприятию.

[Но оно противоречит] и умозаключению. Наблюдается, что распределение удовольствия и страдания — следствие распределения атрибутов [каждого] человека. Только тот разумный достигает счастья, кто, осознав, что счастье осуществляется [определенными] средствами, и желая его, заботится о достижении средств [его] осуществления. И только тот избегает несчастья, кто, осознав, что оно осуществляется в силу [определенных] причин, и желая избежать его, заботится об избежании этих причин. Но у [наделенных] сознанием распределение удовольствия и страдания происходит [иногда в этой жизни] и помимо усилий, и потому законно умозаключение о том, что нечто должно совершаться и благодаря другому свойству сознания. Но оно противоречит [взгляду нашего оппонента], полагающего, что радость и страдание не обуславливаются кармой. И это другое свойство ввиду [своей] невосприимчивости — «невидимое» — не связано определенным временем из-за неопределенности времени [его] «вызревания»². [Такие же свойства], как знание, воспринимаемы и преходящи.

Противоречит [ваше воззрение] и преданию, ибо многие поистине мудрые наставления риши содержат [характеристику] плодов осуществления и оставления [определенных действий]. Активность характеризуется как осуществление [действий] в зависимости от варны и ашрамы, пассивность — как оставление их. Но и то и другое находится в противоречии с [утверждением], будто нет ни добрых, ни злых дел, а удовольствие и страдание людей не обусловлены кармой. И это воззрение, по которому как создание тела, так и счастье с несчастьем не обусловлены кармой, является заблуждением наихудших (72).

РАЗДЕЛ IV

ЧАСТЬ I

[Общее исследование активности и дефектов]

Вступление

Активность следует исследовать непосредственно после уманаса [в соответствии с перечнем в I.1.9]. Но все, что относилось к исследованию субстрата дхармы и не-дхармы, а также тела и т.д., распространяется и на исследование активности.

В связи с этим сказано:

Активность — как сказанное [выше] (1)

Pravṛttiryathoktā

[Подразумевается, что она может быть] исследована таким же образом (1).

Дефекты целесообразно исследовать [по тому же перечню] непосредственно после активности. В связи с этим сказано:

Таким же образом и дефекты (2)

Tathā doṣāḥ

[могут быть] исследованы. Имея один субстрат с знанием, [они] суть атрибуты Атмана. Будучи причинами активности и обладая [поэтому] способностью вести к повторному существованию, они являются причинами сансары, а поскольку сансара безначальна, то и они функционируют через безначальные связи. После [достижения] истинного знания — устранение знания ложного, а после его устранения и разрушения оков влечения и неприязни — освобождение. Потому о дефектах и сказано, что они обладают характеристиками «проявления» и «сокрытия»¹ (2).

[Три класса дефектов]

Было сказано, что «дефекты — то, что характеризуется как импульсы» (I.1.18). Почему же не упоминаются также гордость, зависть, гнев, неуверенность, злоба и т.д.? На это сказано:

Их три группы — ввиду того, что включены во влечение, неприязнь и заблуждение (3)

Tattrairāśyaṃ rāgadveṣamohārthāntarabhāvāt

Этих дефектов три группы, три класса. Класс влечения — это похоть, себялюбие, томление, жажда [притягательных объектов]; класс неприязни — раздражительность, зависть, злоба, агрессивность и нетерпимость; класс заблуждения — ложное знание, неуверенность, гордость и небрежность. Потому при наличии трех [основных] классов [эти разновидности] не выделяются.

— Но поскольку [их] определение едино, уместна ли тройственность?

— Уместна, ибо влечение, неприязнь и заблуждение имеют различные значения. [А именно]: влечение характеризуется привязанностью, неприязнь — нетерпимостью, заблуждение — ложным познанием. И это ощущается каждым живущим. Он распознает, как возникает влечение: «У меня присутствует влечение», а также отсутствие его: «Влечения у меня нет». Так же обстоит дело и с двумя остальными [корневыми дефектами]. Гордость же, зависть, гнев и т.д. подпадают под [эти] три класса и потому [отдельно] не упоминаются (3).

Оппонент. Неверно, ибо один устраняющий фактор (4)

Naikapratyanīkabhāvāt

Значение влечения и прочих [дефектов] одно. Почему? **Ибо один устраняющий фактор.** Истинное познание — правильное рассуждение, благородная мудрость, [совершенное] озарение — таков этот единый устранитель [всех] трех (4).

Найяик. Это не аргумент — по причине нерегулярности (5)

Vyabhicārādahetuḥ

Черный цвет и прочие [свойства] земли устраняются единым фактором — контактом с огнем, а [новый цвет и прочие свойства], порождаемые «разогреванием», также имеют один источник (5).

При их взаиморазличии

Из них заблуждение — наихудшее, поскольку два других не появляются без него (6)

Teṣāṃ mohaḥ pāpīyānāmūḍhasyetarotpatteḥ

Заблуждение — это зло, характеризующееся как большее зло в сравнении с двумя другими. Почему? **Поскольку два других не появляются без него.** Влечение и неприязнь не появляются у того, кто не заблуждается, но возникают, в соответствии с внутренними установками, [только] у заблуждающегося. Причины влечения — установки по отношению к объектам как притягательным, причины неприязни — установки по отношению к объектам как отталки-

вающим; обе же установки не отличны от заблуждения, характеризующегося как ложное познание; потому и влечение и неприязнь суть результаты заблуждения. Вследствие истинного знания устраняется заблуждение, и влечение с неприязнью [уже] не могут возникнуть — таков единый фактор устранения [всех трех дефектов].

В этом смысле и было разъяснено, что от истинного знания «по устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, дефектов и ложного знания после непосредственного устранения последнего [„звена“] — освобождение» (I.1.2) (6).

Оппонент. Но если

Ввиду причинно-следственных связей у дефектов иное соотношение? (7)

Nimittanaimittikabhāvādarthāntarabhāvo doṣebhyaḥ

Одно — причина, другое — следствие. Значит, будучи причиной дефектов, заблуждение не есть дефект (7).

Найяик. **Неверно, ибо заблуждение подразумевается в определении дефектов (8)**

Na doṣalakṣaṇāvarodhānmohasya

В определении «дефекты — то, что характеризуется как импульсы» (I.1.18), подразумевается и заблуждение как один из них (8).

Нет опровержения и ввиду однородности причин и следствий (9)

Nimittanaimittikopapatteśca tulyajātīyānām

Субстанции и качества разных видов постигаются как относящиеся к причинно-следственным отношениям в рамках одного рода¹ (9).

[Исследование перевоплощения]

За дефектами [по перечню в I.1.9] непосредственно [следует] перевоплощение.

Буддист. Оно несостоятельно — ввиду вечности Атмана. Ведь ничто из вечного не рождается и не умирает, а потому рождение и смерть несостоятельны исходя из вечности Атмана, но то и другое [как раз и составляют] перевоплощение¹.

В ответ [сутракарин] воспроизводит [уже] установленное:

Перевоплощение устанавливается и при вечности Атмана (10)

Ātmanityatve pretyabhāvasiddheḥ

Этот вечный Атман «уходит» — оставляет прежнее тело и [в этом смысле] умирает и **перевоплощается**, — оставив прежнее

тело, рождается, принимает новое [тело]. И то и другое [вместе] есть «перевоплощение — это повторное рождение» (I.1.19): тем самым уже было сказано, что превоплощение есть оставление прежнего тела и обретение нового. И это возможно [лишь] при вечности того Атмана. Но тот, кто считает, что оно есть возникновение существа [как таковое] и его погибель, допускает ошибку потери содеянного и реализации несодеянного¹. [К тому же] если допустить учение о разрушении или обусловленности [Атмана], то наставления риши обесмысливаются (10).

Если же спрашивают, как производится тело, [следует ответить]:

Проявленное [происходит] от проявленного, исходя из доказательности восприятия (11)

Vyaktādvyaaktānām pratyakṣaprāmāṇyāt

Каким образом и от причины какого качества возникают проявленные тело и т.д.? От проявленных чрезвычайно тонких вечных [атомов] земли и т.д., именуемых [великими] элементами, происходят познаваемые субстанции, включающие тело, индрии, объекты, «материал» и «вместилище». Проявленность же есть восприимчивость индриями, и по сходству [с ними] проявлены также и причины. В чем же сходство? В обладании цветом и прочими качествами. Из вечных, обладающих цветом и другими [качествами атомов] земли и т.д. возникают наделенные цветом и другими [качествами] тело и т.д. **Исходя из доказательности восприятия** — ведь если наблюдается возникновение однородных субстанций из глины и т.п., наделенных такими качествами, как цвет, то таким же образом делается заключение и о невидимых [атомах]. Из наблюдения, что природа и трансформации земли и т.д. обладают цветом и т.д., делается заключение о том, что вечные и сверхчувственные [атомы] земли и прочего являются причинами (11).

Санхьяик. Это неверно, ибо горшок не производится горшком (12)

Na ghaṭād ghaṭāniṣpatteḥ

Но, очевидно, наблюдается и то, что из проявленного — горшка — не возникает проявленное — горшок, а потому, ввиду наблюдения того, как проявленное не производится проявленным, последнее нельзя считать причиной (12).

Найяик. Это не опровержение, поскольку горшок происходит от проявленного (13)

Vyaktād ghaṭāniṣpatterapratīṣedhaḥ

Мы говорим не то, что все является причиной всего, но что любая проявленная субстанция происходит от соответствующей [при-

чины]. А именно: что проявленной является та субстанция глины, из которой возникает горшок, и позиция того, кто отвергает это, нигде не может быть признана. Потому приведенное [положение сутракарина] — истина (13).

[Учение о несуществовании причины]

После этого демонстрируются взгляды оппонентов.

Буддист. **Бытие возникает из небытия, ибо не появляется без разрушения** (14)

Abhāvādbhāvotpattirnānupamṛdya prādurbhāvāt

Тезис [состоит] в том, что сущее возникает из не-сущего¹. Почему? Потому что появляется благодаря разрушению. Росток появляется при разрушении семени, не без разрушения. Если бы разрушение семени не было причиной роста, то росток должен был бы появиться и тогда, когда семя [еще] не разрушено (14).

Найяик. **Это не подход — вследствие противоречивости** (15)

Vyāghātādaprayogaḥ

Предложенный подход — появление благодаря разрушению — [несостоятелен] — **вследствие противоречивости**. Тó, что разрушает, не может появиться после разрушения, ибо должно присутствовать [еще до того.] И тó, что появляется, не осуществляет разрушения, ибо еще не появилось (15).

Буддист. **Неверно, ибо слова, [означающие] деятеля, применяются [также] к прошедшему и будущему** (16)

Nātītānāgatayoḥ kārakaśabdaprayogāt

Слова, [означающие] деятеля, применяются и к несуществующему прошедшему и будущему. [Например, говорят, что] родится сын, радуются будущему сыну и дают имя еще не рожденному сыну. Или [говорят], что кувшин был, печалются о разбитом кувшине, [скорбят] о черепках разбитого кувшина и о том, что нерожденные сыновья печалят отца. Можно привести много и других фигуральных выражений.

Какова же фигуральность в данном случае? Фигуральность в последовательности. Смысл появления в разрушении на основании последовательности: фигуральная деятельность выражается в том, что будущий росток осуществляет разрушение [семени] (16).

Найяик. **Неверно, ибо [ничто] не появляется из разрушенного** (17)

Na vinaṣṭebhyo 'niṣpatteḥ

Росток не возникает из разрушенного семени, и потому бытие не возникает из небытия (17).

Поскольку указана последовательность, то нет опровержения (18)

Kramanirdeśādapratīṣedhaḥ

Последовательность — регулярность [соотношения] предшествующего и последующего между разрушением [прежнего] и появлением [нового]. Поскольку она [в этом смысле] указывается в качестве причины возникновения бытия из небытия, опровержения [нашей позиции] нет. [Новая] вещь возникает после устранения предыдущей структуры при дезинтеграции [прежних] составных частей, не из ничего. Составные части семени, будучи по какой-либо причине приведены в движение и теряющие прежнюю структуру, дают начало новой структуре, а из нее появляется росток. Эти составные части, а также их контакт и рассматриваются как причины возникновения ростка. Но без устранения прежней структуры составных частей семени новая структура появиться не может, и потому последовательность есть «связанность» прежнего и последующего в виде разрушения и появления — следовательно, бытие не возникает из небытия. Причиной возникновения ростка не может быть что-либо иное, нежели составные части семени, а потому есть «связанность» и в том, что [именно] семя есть материальная причина [ростка] (18).

[Учение об Ишваре как причине мира]

Иные же утверждают, что

Ишвара — причина, ввиду наблюдения, что человеческие действия бесплодны (19)

Īśvaraḥ kāraṇaṃ puruṣakarmāphalyadarśanāt

Этот человек, даже испытывая желание [достичь результата], не всегда получает желаемый результат. Отсюда можно сделать заключение о том, что реализация плода человеческих действий зависит от другого, а то, от чего она зависима, и есть Ишвара. Потому Ишвара — [единственная] причина [мира]¹ (19).

Найяик. Неверно, ибо без человеческого действия нет «плодоношения» (20)

Na puruṣakarmābhāve phalāniṣpatteḥ

Если «плодоношение» зависит [только] от Ишвары, то оно должно осуществляться и без человеческих стремлений (20).

Не аргумент — ввиду обусловленности последних¹ (21)

Tatkāritatvādahetuḥ

Ишвара содействует человеческим действиям и способствует обретению плода человеком, трудящимся ради плодов. Когда же Ишвара не способствует, человеческое действие остается бесплодным. Потому, при [допущении именно] участия Ишвары, [было сказано также]: «ибо без человеческого действия нет „плодоношения“»².

Ишвара — особый Атман, отличающийся [от других] [своими] качествами: поскольку он [может быть] включен [только] в класс Атмана, его нельзя включить в какой-либо другой. Он является особым Атманом, отличающимся своими качествами, благодаря отсутствию [в нем] не-дхармы, заблуждения и рассеянности и наличию дхармы, знания и сосредоточенности; результатами же [его] сосредоточенности и «дхармичности» являются восемь сверхспособностей, начиная с атомарности³. Его «дхармичность» соответствует его намерениям⁴, и он влияет на аккумуляцию дхармы и не-дхармы у каждого Атмана, равно как и на материальные элементы, начиная с земли⁵. У Ишвары, также реализующего собственные деяния, результаты состоят в способности к произвольному мирозиданию⁶.

К тому же он [должен быть] отнесен к классу доверенных лиц: подобно отцу [своих] детей Ишвара является отцом живых существ. И он не может быть включен в иной класс, помимо класса Атмана. Помимо его знания нет никакого качества, посредством которого, в виде выводного знака, можно было бы обосновать [его существование]. Из предания также [следует, что] Ишвара — созерцатель, познающий, всеведущий. Кто же может обосновать [положение о том, что] Ишвара, [существование которого выводится] из таких свойств Атмана, как знание и т.д., является неопределимым и превосходящим сферы восприятия, умозаключения и предания?!⁷ Если же предположить, что он действует [один], помимо [механизма] реализации собственных дел [живых существ], то придется принять все нелепости, [выявленные выше], при опровержении мнения о том, что тела производятся без участия кармы (III.2.60 и т.д.) (21).

[Учение о беспричинности]

Теперь некоторые *натуралисты* утверждают:

Существующее возникает из «не-причины», ибо наблюдается, что шип острый, и т.д.¹ (22)

Animittato bhāvotpattiḥ kaṅṭakataikṣṇyādidaśanāt

Тело и прочее возникают беспричинно. Почему? **Ибо наблюдается, что шип острый**, и т.д., а именно острота шипа, расцветка горных минералов, твердость скалы наблюдаются возникшими без действующей причины, с [одной только] материальной — аналогично также созидание тела и т.д. (22).

Неизвестные философы. **Не из не-причины — ввиду наличия причины у [самого] отсутствия причины** (23)

Animittanimittatvānnānimittataḥ

Сказанное, что существующее возникает из не-причины, [позволяет считать, что] то, откуда [оно] появляется, и будет причиной. Вследствие же причинного характера не-причины существующее возникает не без причины¹ (23).

Найяик. **[Это] не опровержение — ввиду смыслового различия между причиной и отсутствием причины** (24)

Nimittānimittayorarthāntarabhāvādapratiṣedhaḥ

Одно ведь — причина, другое — отрицание причины, и неверно, что отрицание может отрицаться. Например, когда мы говорим, что в кувшине нет воды, то отрицание воды не тождественно ее признанию. Обсуждаемая же доктрина не отлична от доктрины о созидании тела без кармы как причины (III.2.60 и т.д.), и потому ее следует считать опровержимой посредством опровержения последней (24).

[Учение о том, что все преходяще]

Иные же, а [именно *буддисты*], считают:

Все преходяще, ибо [всему] присущи характеристики возникновения и разрушения (25)

Sarvamanityamutpattivināśadharmakatvāt

Что же такое **преходящее**? То, что существует в течение ограниченного времени. То, что характеризуется как возникшее, не есть невозникшее, а то, что характеризуется как разрушенное, не есть неразрушенное. Каково же тогда **все** [существующее]? Материальное — подобное телу, а также нематериальное — подобное знанию, но и в том и в другом различаются характеристики возникновения и разрушения. Потому все и неечно (25).

Найяик. **Это неверно, ввиду вечности не вечности** (26)

Nānityatānityatvāt

Не будет ли вечной сама не вечность всего? Тогда вследствие ее вечности не все [уже] неечно. Будет ли она не вечной? Тогда, если она исчезает, все [становится] вечным¹ (26).

Буддист. Но оно [все же] неечно — как огонь, который уничтожается после уничтожения уничтожаемого (27)

Tadanityatvamagnerdāhyaṃ vināśyānuvināśavat

То неечное неечно даже при [его] неечности. Каким образом? Подобно тому как огонь уничтожается вслед за уничтожением [всего], что может быть уничтожено, так и неечность — вслед за уничтожением всего неечного (27).

Найяик. Вечное неопровержимо — ввиду распределенности в соответствии с наблюдением (28)

Nityasyāpratyākhyānaṃ yathopalabdhivyavasthānāt

Рассматриваемая доктрина отрицает вечное, но его [радикальное] опровержение не обосновано. Почему? **Ввиду распределенности в соответствии с наблюдением.** То, что познается посредством источников знания как наделенное характеристиками возникновения и разрушения, — неечно, а что не познается [указанным образом] — противоположно тому. Ведь в предельно тонких [единицах] материальных элементов, в физическом пространстве, времени и математическом пространстве, Атмане и уме-манасе, в некоторых их качествах, а также в общем, особенном и ингеренции характеристики возникновения и разрушения не обнаруживаются ни через [какие] источники знания, и потому они вечны (28).

[Учение о том, что все вечно]

Теперь другая крайность:

Все вечно — ввиду вечности пяти материальных элементов (29)

Sarvaṃ nityaṃ pañcabhūtanityatvāt

Всё — только материальные элементы; они же — вечны, ввиду того что нельзя обосновать их разрушение¹ (29).

Найяик. Это неверно, ибо наблюдаются причины и возникновения, и разрушения (30)

Notpattivināśakāraṇopalabdheḥ

Наблюдаются и причина возникновения, и причина разрушения [вещей], что должно находиться в противоречии со всеобщей вечностью (30).

Материалист. Это не опровержение, ввиду [того что вещи] обладают их характеристиками (31)

Tallakṣaṇāvarodhādapratīṣedhaḥ

То, у чего наблюдаются, как вы полагаете, причины возникновения и уничтожения, не постигается как лишенное признаков ма-

териальных элементов или нечто, [от них] отличное **ввиду [того, что] обладает их характеристиками**, и если оно [состоит] только из материальных элементов, то представленное опровержение ложно (31).

Найяик. **Неверно, ибо причина возникновения [все-таки] наблюдается** (32)

Notpattitatkāraṇopalabdheḥ

Наблюдается и возникновение качества [следствия], общего с [качеством] причины, и [сама] причина [его возникновения]. Ни то ни другое не является вечным. Наблюдение и того и другого отрицанию не подлежит, равно как нет и восприятия, у которого не было бы объекта. И потому вследствие [самой] способности восприятия можно прийти к заключению, что следствие возникает как имеющее общее качество с причиной. И оно действительно является объектом восприятия. Таким образом обосновано, что [следствие] обладает характеристиками причины.

Наблюдается также, что усилие принадлежит субъекту познания, действующему сообразно причинам возникновения и разрушения [чего-либо]. И было установлено, что целое обладает теми же характеристиками¹.

[Аргументы в пользу вечности вещей] не распространяются на звук, действие, знание и т.д. Из вечности пяти материальных элементов и их характеристик не следует вечность звука, действия, познания, удовольствия, страдания, желания, отвращения и усилия. Потому [представленный аргумент] не является однозначным.

Материалист. Но почему бы ложному восприятию [возникновения и разрушения] не быть подобным воображению объектов во сне?

Найяик. Но таковым будет восприятие [и самих] материальных элементов.

Материалист. Воображение причин возникновения [вещей действительно] подобно сновидениям.

Найяик. Но этому подобно восприятие и самих материальных элементов, и из этого придется заключить, что восприятие земли и т.д. также подобно сновидениям.

Материалист. При отрицании земли и т.д. упраздняется и вся практика.

Найяик. Но то же самое будет и в другом случае, а именно: если не существуют объекты восприятия причин возникновения и разрушения [вещей], то вся практическая деятельность также устраня-

ется. Этот же [приводимый вами пример] — «подобно воображению во сне» — не является аргументом ввиду того, что вечные [материальные элементы] не могут быть воспринимаемы, а у возникновения и разрушения [вещей], уподобляемых вами сновидениям, не может быть причины (32).

Санкхьяик. Только [некоторые] свойства перманентной материальной причины устраняются и только [некоторые] порождаются, и они составляют сферу возникновения и устранения. Но то, что порождается, существует и до порождения, а то, что устраняется, существует и как устраненное, а потому все вечно¹.

Найяик. Это неверно, ибо [в таком случае] не было бы «распределения» (33)

Na vyavasthānupapatteḥ

Не было бы «распределения» [в смысле]: это — порождение, а то — устранение, ибо и порождаемое и устраняемое [были бы, согласно вашему взгляду, вечно] присутствующими. Не было бы «распределения» и в том смысле, что одно качество порождалось бы, а другое устранялось, ибо и то и другое одинаково относилось бы к сущему. Нельзя было бы сказать и то, что порождение и устранение тогда-то имеют место, а тогда-то не имеют, ибо не было бы обосновано и «распределение» времени ввиду вечного присутствия [вещей]. Не было бы обосновано «распределение» и в связи с тем, что одно качество порождается и устраняется, а другое нет, ибо [между ними] не было бы разницы. [Наконец], не было бы обосновано и [само] временное распределение будущего и прошедшего, ибо они [в одинаковой мере] были бы наделены признаками бытия настоящего.

Но если считать, что порождение — это обретение природы того, что не существовало, а устранение — потеря природы того, что существовало, то названных выше некорректностей не будет. Потому сказанное, что [нечто] существует и до порождения и после устранения, нельзя считать обоснованным (33).

[Учение об отсутствии целостности]

Еще одна крайность:

Все партикулярно — ввиду того, что характеристики вещи означают партикулярность (34)

Sarvaṃ pṛthagbhāvalakṣaṇapṛthaktvāt

Все множественно, ибо нет такого сущего, которое было бы единым. Почему? **Ввиду того что характеристики вещи озна-**

чают партикулярность. Характеристики вещи — это обозначение, посредством которого характеризуется сущее, выражение обозначения. Ввиду того что [все партикулярно], партикулярен и его референт. Все, что сказывается о вещи, означает конгломерат [свойств. Например], слово, обозначающее «кувшин», относится к [некоторому] конгломерату запаха, вкуса, формы и осязаемости, а также к нижней части, бокам, горлышку и т.д., и это лишь один пример (34).

Найяик. Это неверно, ибо одна вещь может быть произведена как наделенная многими характеристиками (35)

Nānekalakṣaṇairekabhāvanīṣpatteḥ

В [первом] сложном слове опущен средний компонент, подразумевавший «наделенная многообразными характеристиками»¹. Единая вещь производится, будучи наделенной такими качествами, как запах и т.д., а также такими компонентами, как нижняя часть и т.д. Но субстанция несводима к качествам, а целое — к частям. Обоснование всего сказанного было уже представлено [выше]² (35).

Это также

Неопровержимо именно исходя из распределения характеристик (36).

Lakṣaṇavyavasthānādevāpratiṣedhaḥ

Опровержение состояло в том, что никакой единой вещи нет. Почему? **Именно ввиду распределения характеристик:** характеристика вещи, которая есть обозначающее ее слово, относится к одной [вещи, когда, например, говорится]: «Я осязаю тот кувшин, который видел, и вижу тот, который осязал». [При подобном высказывании речь] не идет о том, что воспринимается конгломерат атомов, а потому то, что воспринимается при невосприимчивости последнего, есть единая [вещь].

Буддист. Но было уже сказано, что нет единой вещи, поскольку есть [только] агрегат [частей].

Найяик. Но при отсутствии единой [вещи] нет самого агрегата.

Буддист. Единой вещи нет, поскольку слова, [обозначающие] вещи, относятся к агрегатам.

Найяик. Из отсутствия единой [вещи] следует отсутствие и агрегата, ибо последний есть единство «единиц». [Потому тезис] об отсутствии единой вещи по причине противоречивости является несостоятельным. [Та единая вещь], отрицание которой выдвигается в качестве тезиса при аргументации: «Ввиду того что слова, [обозначающие] характеристики, относятся к агрегату», — [на деле вами]

признается, ибо [сам] агрегат есть не что иное, как единство «единиц». [Или, по-другому], опираясь на агрегат [в высказывании]: «Слова, [означающие] характеристики, относятся к агрегату», [вы] отрицаете каждую из его составляющих [по отдельности, утверждая]: «Единой вещи нет». Таким образом, по причине двойной противоречивости [ваша аргументация] есть лишь празднословие¹ (36).

[Учение о том, что всё — «пустота»]

И еще одна крайность:

Всё есть небытие — ввиду установленности взаимонебытия вещей (37)

Sarvamabhāvo bhāveṣvitarābhāvasiddheḥ

Все множество вещей есть небытие. Почему? **Ввиду установленности взаимонебытия вещей.** Корова не существует в качестве лошади, [ибо] корова не есть лошадь, и лошадь не существует в качестве коровы, [ибо] лошадь не есть корова. Следовательно, ввиду наличия грамматической согласованности между словом, обозначающим «[положительную] вещь», постижением: «Это не существует», а также отрицанием [существования вещи] всё есть небытие¹ (37).

Найяик. Это безосновательно ввиду противоречия между выражениями тезиса, а также аргументом и тезисом.

Значение слова **всё** — это полнота множественности [вещей], а слова **не-бытие** — отрицание бытия. Первое означает то, что имеет [собственные] положительные характеристики, второе — то, что лишено их. Как же тогда то, что имеет положительные характеристики, может быть лишенным их или небытием? Нельзя же небытие [или] то, что лишено [собственных] характеристик, представлять через множественность и полноту!

Мадхьямик. А если считать, что это **всё** [как раз и] означает небытие? А именно что то, что для вас есть **всё**, есть небытие?

Найяик. Тогда противоречие [все равно] будет неустранимым, ибо небытие — в виде множественности и полноты — постигнуто быть не может. Но **всё** является постижимым, а потому уже не может быть небытием¹.

Имеется противоречие также и между тезисом и аргументом. Тезис образует положение о том, что **всё** — **небытие** или отрицание небытия, аргумент же — **ввиду установленности взаимонебытия вещей**, а именно: небытие всего утверждается через установление взаимонебытия при опоре на признание взаимного небы-

тия вещей. Но если всё — небытие, то утверждение о взаимонебытии вещей будет необоснованным, а если утверждается, что вещи находятся в отношении взаимонебытия, то необоснованно, что всё — небытие².

[Сказанное] соотносится и со [следующей] сутрой:

Это неверно ввиду установленности собственной природы вещей (38)

Na svabhāvasiddherbhāvānām

Неверно, что всё есть небытие. Почему? Потому что вещи существуют как обладающие своей природой. [А именно: мы] выдвигаем тезис, что они существуют, обладая собственными характеристиками.

Мадхьямик. Каковы же их собственные характеристики?

Найяик. У субстанций, качеств и действий общими [характеристиками] являются такие, как существование, у субстанций [отдельно] — такие свойства, как обладание движением, у земли — [присущие ей свойства], завершая осязаемостью, и это означает, что у каждой [вещи] бесконечное многообразие [свойств]. Отдельные свойства фиксируются также у общего, особенного и присущности. Но этого различия вещей по [указанным] соответствиям не было бы, [будь они несуществующими], ибо небытие лишено собственных характеристик. Поскольку же оно имеется, то неверно, что всё есть небытие.

Или, [по второй интерпретации] рассматриваемой сутры, [когда говорится]: **ввиду установленности собственной природы вещей**, это означает установленность специфической природы, т.е. когда употребляется слово «корова», подразумевается определенного рода субстанция, а не просто небытие. Ведь если бы всё было небытием, то при [слове] «корова» воспринималось бы небытие, а небытие обозначалось бы словом «корова». Но почему же слово «корова» не означает небытия? Потому что при произнесении слова «корова» воспринимается определенная [положительная] вещь, а не небытие. Потому [ваше учение] несостоятельно.

Или, [по третьей интерпретации], **ввиду установленности собственной природы вещей**, означает, что если [утверждается, что] корова не существует в качестве лошади, то почему бы не сказать и то, что корова не существует как корова? Поскольку же этого сказать нельзя, то корова существует как корова, а это уже и есть установленность собственной природы. [Иными словами], почему бы вам не сказать [и то], что лошадь — не лошадь, а корова — не ко-

рова? Если же вы этого не говорите, то утверждается существование вещи как обладающей собственной природой. При отрицании отношения идентичности [термин] «различие» означает отношение отсутствия контакта и т.д., «идентичность» же — отношение, обозначаемое как отсутствие различия, а ее отрицание — грамматическую согласованность между [существующей] вещью и познанием в виде: «[Это] не существует», как в высказывании: «На блюде нет слив». В высказываниях: «Корова не существует в качестве лошади» и «Корова — не лошадь» — отрицается идентичность коровы и лошади и утверждается, что этой идентичности нет. Когда это [отношение] отрицается, имеется грамматическая согласованность между положительным бытием коровы и познанием: «Это не существует» — в связи с существованием коровы в качестве лошади. Равным образом высказывание: «На блюде нет слив» — означает, что при отрицании контакта между сливами и блюдом грамматическая согласованность может быть между сущим и познанием в виде: «[Это] не существует [на блюде]»¹ (38).

Мадхьямик. Собственная природа не устанавливается ввиду наличия соотнесенности (39)

Na svabhāvasiddhirāpekṣikatvāt

Соотнесенность обуславливается соотнесением. Длинное обуславливается соотнесением с коротким, короткое — с длинным, и ничто не существует само по себе. Почему? Вследствие самой их соотнесенности. Поэтому вещи и не установлены в собственной природе¹ (39).

Найяик. Это несостоятельно, ибо противоречиво (40)

Vyāhatatvādayuktam

Если длинное обуславливается соотнесением с коротким, то [само] короткое не обусловлено. Соотнесенным с чем теперь следует считать короткое? Если короткое обуславливается соотнесением с длинным, то длинное будет необусловленным. Соотнесенным с чем же теперь следует мыслить длинное?! [Следовательно], исходя из того, что при взаимной обусловленности обоих из отсутствия одного следует отсутствие другого и потому не существуют оба, такое распределение, как «[короткое] обусловлено длинным», [оказывается] несостоятельным. Если, [далее], установленность собственной природы отрицается, то почему бы двум одинаковым или атомарным субстанциям не быть [соответственно] длинными или короткими? Идентичность субстанций возможна и при соотнесенности и без оной. Сколько [«единиц»] содержится в субстанции

соотнесенной, столько же и в несоотнесенной, без различия. Если же считать их обусловленными, то у каждой из них будет дополнительная величина¹.

Мадхьямик. В чем же тогда смысл соотнесенности?

Найяик. [В том, что] при восприятии двух [субстанций] уместно восприятие преобладания [одной над другой]. Тот, кто видит две субстанции и обнаруживает в одной из них преобладание [над другой], а в другой — недостаток [в сравнении с первой], решает, что одна из них длинная, а другая — короткая. В этом [только] и смысл соотнесенности (40).

[Учение об ограниченном числе объектов]

Далее, [имеются следующие схемы] исчисления [объектов познания]: 1) всё — едино, ибо сущее не имеет различий; 2) всё — двойственно, ибо [имеется] различие между вечным и невечным; 3) всё — тройственно, [а именно] субъект познания, познание, предмет познания; 4) всё — четверично, [а именно] субъект познания, источник знания, предмет знания, результат познания. Имеются и другие [схемы]. [Результат] исследования их [следующий]:

Ограничение числа [объектов познания] безосновательно, ибо аргументация не может быть ни принята, ни отвергнута (41)

Saṅkhyāikāntāsiddhiḥ kāraṇānupapattiyupapattibhyām

Если обосновываемое отличается от обоснования, то ограничение не получается — ввиду различности. Если же не отличается, то ограничение снова не получается — за отсутствием [независимого] обоснования. Но нельзя установить что-либо и помимо указанного¹ (41).

Оппонент. Это неверно, ибо аргумент — [только] часть (42)

Na kāraṇāvayavabhāvāt

Неверно, что ограничение [объектов познания определенным] количеством несостоятельно. Почему? **Ибо аргумент — [только] часть.** Какая-то часть [объекта познания] является обоснованием, и потому нет различия [между обоснованием и обосновываемым]. То же относится к двойственности и т.д. (42).

Найяик. Это — не аргумент, ввиду того что [доказательство] не является частью [доказываемого] (43)

Niravayavatvādahetuḥ

[Приведенный аргумент] — не аргумент, ибо аргумент не есть часть [того, что аргументируется]. Почему? Потому что, когда утверждается, что «всё — едино», всё без исключения включается в

единство, и потому невозможно отделение [какой-либо] части, которая могла бы быть [независимым] обоснованием. Так же обстоит дело с двойственностью и т.д.

Более того, если эти ограничения [объектов познания каким-то] числом [предпринимаются] ради отрицания многообразия в различии вещей, обуславливаемого их спецификой, то они являются ложными, будучи в противоречии с восприятием, умозаключением и преданием. Если же ради утверждения [этого многообразия], притом что взаимосоответствие вещей обуславливается [их] общими свойствами, а различие — частными, то ограничение [числа объектов познания] несостоятельно.

Все эти [попытки] ограничения [числа объектов познания] были рассмотрены [только] ради корректного объяснения [предметов] истинного познания (43).

[Исследование «плодов» действий]

Непосредственно после перевоплощения [по перечню в I.1.9 рассматриваются] «плоды», относительно которых [существует]

Сомнение, [поскольку они] реализуются и сразу и в другое время (44)

Sadyaḥ kālāntare ca phalanīṣpatteḥ saṁśayaḥ

Когда варят или доят, то результаты [появляются] сразу — в виде риса и молока. Но когда пашут или сеют, они — в виде получения зерна — [появляются] в другое время. Сомнение же в связи с результатами того действия, о котором сказано: «Желающий неба пусть совершает агнихотру» (44).

Не сразу, ибо «вкушается» в другое время (45)

Na sadyaḥ kālāntaropabhogyatvāt

Результатом [этого действия] считается небо, которое можно достичь только после разрушения этого тела. Потому [этот результат достижим] не сразу, как и результат [обрядов], совершаемых теми, кто желает [приобретения] деревень и т.п. (45).

Настик. [Неверно], ибо [искомый «плод»] не может быть реализован в иное время вследствие разрушимости причины (46)

Kālāntareṇāniṣpattirhetuvinaśāt

После того как действие разрушилось, его результат уже не может быть произведен без другой причины, а из разрушенной причины также ничего не возникает (46).

Найяик. До реализации он будет подобен плоду дерева (47)

Prāñ niṣpattervṛkṣaphalavattatsyāt

Подобно тому как желающий плодов совершает предварительные церемонии, такие, как кропление корней дерева. После того как эти действия завершены, элемент земли соединяется с элементом воды и, подвергшись нагреванию действием внутреннего жара, производит жидкое вещество. И эта жидкость в виде субстанции, которая «пронизывает» дерево и под действием нагревания принимает различные формы, производит листья и т.п. Таким образом, действие в виде окропления и т.д. оказывается целенаправленным. Из разрушения же плоды не производятся. Так и сансара, характеризующая признаками дхармы и не-дхармы, [обуславливается] активностью и с помощью других причин в другое время производит [свой] результат. Об этом и было сказано, что «его возникновение — вследствие связи с „плодами“ преждесодееянного» (III.2.60) (47).

Мадхьямик. Следовательно, результат производится до того, как производится:

Не не-сущее, не сущее, не сущее и не-сущее [вместе] — ввиду взаимонесоответствия сущего и не-сущего (48)

Nāsanna sanna sadasatsadasatorvaidharmyāt

До того как его произвели, то, что должно возникнуть, не является не-сущим — ввиду [наблюдаемости] подборки материала. Ради того, чтобы произвести что-то, подбирается соответствующее этому, и все не [возникает] из всего, тогда как при несуществовании [вещи до ее произведения эта] подборка отрицается. Не является оно и сущим, ибо возникновение наличного до [самого его] возникновения [ничему] не сообразно. [Оно также] не сущее и не не-сущее [вместе] — **ввиду взаимонесоответствия сущего и не-сущего**, которое [состоит] в том, что когда [говорится, что] вещь существует, то ее [существование] утверждается, а когда [говорится, что] не существует, то отрицается, и [потому эти высказывания] противоречат друг другу. Но из взаимопротиворечия следует невозможность идентичности¹ (48).

Найяик. На деле наделенное возможностью возникновения до возникновения не существует. Почему?

Исходя из наблюдаемости возникновения и разрушения (49)

Utpādavyayadarśanāt

Санкхьяик. Не было ли [уже] сказано, что следствие до [своего] возникновения не является не-сущим, ибо [иначе] нет ограничения в связи с материальными причинами? (49).

Найяик. Но [самим] познанием установлено, что [оно] не существует (50)

Buddhisiddham tu tadasat

Одно способно произвести [только] одно, не все [вместе] — таким образом, следствие до того, как быть произведенным, имеет определенную причину, и это установлено [самим] познанием, исходя из наблюдения ограничения в возникновении [следствий]. Потому обосновано ограничение в связи с материальными причинами. Но, если следствие существует [еще] до [своего] возникновения, то не будет [самого] возникновения¹ (50).

Настик. **Аргумент, согласно которому результат обряда подобен плоду дерева, — не аргумент ввиду различия в субстратах (51)**

Āśrayavyatirekād vṛkṣaphalotpattivadyahetuḥ

Как подготовительные церемонии вроде кропления корней, так и плод имеют [один] субстрат — дерево, но обрядовое действие [локализуется] здесь, в теле, а [его] результат — в другом мире. Потому [ваш аргумент] и не аргумент ввиду различия в субстратах (51).

Найяик. **Это не опровержение, ибо Атман есть «субстрат» радости (52)**

Prīterātmāśrayatvādapraṭiśedhaḥ

Атман есть «субстрат» радости [вследствие исполнения предписаний] — ввиду того, что [она] переживается Атманом, но тот же субстрат и у кармы, именуемой дхармой — ввиду того, что и дхарма есть атрибут Атмана. Потому [и в данном случае] нет различия в субстратах (52).

Настик. **Неверно, ибо в качестве плодов указаны сыновья, скот, женщины, одежда, золото, пища и т.д. (53)**

Na putrapaśustrīparicchadahiraṇyānnādīphalanirdeśaḥ

В качестве плодов указаны сыновья и т.д., а не радость, [а именно говорится]: «Желающий деревни пусть жертвует», «Желающий сыновей пусть жертвует». Потому, утверждая, что результатом является радость, вы заблуждаетесь (53).

Найяик. **О плоде [говорится здесь] в фигуральном смысле, ибо произведение плодов [соотносится] с ними по ассоциации (54)**

Tatsambandhāt phalanīṣpattesteṣu phalavadupacāraḥ

Поскольку результат, характеризующийся радостью, возникает в связи с сыновьями и т.д., то о том, что сыновья и т.д. являются плодом, [говорится] в фигуральном смысле, подобно тому как о дыханиях говорится как о пище: «Поистине, дыхания суть пища» (54).

[Исследование страдания]

После плодов [действий] непосредственно указано страдание, ибо сказано было: «Страдание — то, что характеризуется закабалением» (I.1.21). Означает ли это отрицание удовольствия, которое ощущается посредством внутреннего чувства каждым живым существом, или [такому взгляду] может быть альтернатива?

[Сутракарин] считает, что она может быть. Почему? Потому что удовольствие, ощущаемое всеми, не может быть отрицаемо. Приведенное же [положение сутракарина] есть наставление по медитации, именуемой «[Всё] — страдание», предназначенное для устранения страдания у отягощенного, которое обусловлено [безначальными] сериями рождений и смертей, и желающего избавиться от него¹. На каком же основании [жизнь характеризуется как страдание]? Поистине, поскольку все виды живых существ, все лона порождения и всякое перевоплощение, связанное с закабалением, сопровождаются страданием, то мудрыми предписывается медитация, именуемая «[Всё] — страдание», на тему: «Страдание — то, что связано с закабалением».

И здесь приводится причина:

Вследствие связи с многообразным закабалением, возникновение рождения — только страдание (55)

Vividhabādhanāyogād duḥkhameva janmotpattiḥ

Рождение — то, что рождается: тело, индрии, менталитет; **возникновение** — появление различных компонентов тела и прочего [в многообразии воплощений]. **Многообразные закабаления** — умеренные, средние и великие. Великие — у обитателей адов, средние — у животных, умеренные — у людей, еще более умеренные — у богов и бесстрастных. Так у того, кто видит, что все лона воплощения связаны с многообразным закабалением, устанавливается сознание того, что удовольствия и средства их достижения в виде тела, индрий и менталитета суть страдание¹. Вследствие же установленности в этом познании достигается отсутствие привязанности ко всем мирам. У того же, кто прилежен в непривязанности, прекращается привязанность к объектам всех миров, а вследствие устранения привязанности — и освобождение от страданий. Это подобно тому, как понимающий, что молоко, смешанное с ядом, есть яд, [уже] не берет [его] и таким образом избавляется от страданий смерти (55).

— Но указание [только] на страдание [в перечне предметов знания] не является ли отрицанием удовольствия [вообще]?

Это [было бы] неверным, ввиду того что удовольствие обнаруживается в промежутках (56)

Na sukhasyāpyantarālanīṣpatteḥ

Это указание на страдание не означает отрицания удовольствия. Почему? Ввиду того что удовольствие обнаруживается в промежутках. То, что удовольствие обнаруживается в промежутках закабалений, внутренне ощущается каждым живым существом, и это невозможно отрицать (56).

Более того,

[Оно] не отрицается и ввиду неустранимости закабаления у того, кто ощущает [его] вследствие дефекта устремленности (57)

Bādhanānivṛttervedayataḥ paryeṣaṇadoṣādapraṭiṣedhaḥ

По контексту [подразумевается], что указание на страдание [еще не отрицает возможности] удовольствия. Устремленность — искание, жажда стяжания объектов. Дефект «устремленности» таков: это [живое существо] ищет то, что считает [желанным]; искоемое же не достигается или, будучи достигнутым, теряется либо достигается в меньшей степени, [чем хотелось бы], или же осуществимо [преодолением] многих препятствий — поэтому вследствие этого дефекта «устремленности» ум подвергается многообразным мучениям. Таким образом, у искателя [удовольствий] вследствие [самого] дефекта «устремленности» нет прекращения закабаления. По причине неустранимости закабаления и предлагается медитация, именуемая «[Всё] — страдание». Именно поэтому рождение есть страдание — не вследствие несуществования удовольствия. Потому и сказано:

Когда желающий удовлетворяет одно из желаний,
Тогда его [очень] скоро [начинает] мучить другое.

А также:

Даже если приобретет всю землю со скотом — до океана,
Он не удовлетворится этим — как желающему богатства
быть счастливым?! (57).

Также потому, что страдание ложно принимается за удовольствие (58)

Duḥkhavikalpe sukhābhimānācca

предлагается наставление о медитации, именуемой «[Всё] — страдание». Этот [человек], имеющий установку на искание удовольствия, видит в нем высшую цель человеческой жизни, [счи-

тая], что нет высшего блага, помимо удовольствия, и что когда достигнуто удовольствие, цели осуществлены и все, что должно быть достигнуто, [уже] достигнуто. Вследствие [этой] ложной установки [он и] привязывается к удовольствиям; привязавшись, стремится к ним; когда же стремится к ним и испытывает многообразные страдания, обуславливаемые рождением, болезнями, старостью, смертью, соединением с нежеланным, разъединением с желанным и недостижением желаемого¹, то страдание ложно принимается за удовольствие. [На самом деле] страдание включается в удовольствие, которое нельзя испытать, не вкусив страдания. По причине инвариантной зависимости [удовольствия от страдания «сластолюбец» считает], что [страдание] — только удовольствие, и с сознанием, поврежденным представлениями об удовольствии, подвергается рождениям и смертям, не [будучи в состоянии выйти] за пределы сансары. Медитация, именуемая «[Всё] — страдание», суть которой в рассмотрении рождения как страдания ввиду [неразрывной] связанности со страданием, предписывается как противодействие этим представлениям об удовольствии, но не по причине отсутствия удовольствия [как такового].

— Но если это так, то почему же не сказано просто: «Рождение есть страдание», но именно то, что сказано: «Рождение — только страдание»², вследствие чего предполагается [именно] отсутствие удовольствия?

— Слово «только» [предназначено] для акцентировки того, что преодоление рождения [является конечной целью]. Почему? Потому что рождение не является страданием по собственной природе, но в фигуральном смысле. Так же обстоит дело и с удовольствием; это рождение производится именно теми [предшествующими действиями] и не является только страданием (58).

[Исследование освобождения]

За страданием в перечне [предметов знания в I.1.9] непосредственно следует освобождение, которое [некоторыми] отрицается:

Вследствие связанности долгами, «мучениями» и деятельностью освобождения нет (59)

Rṅakleśapravṛtṭyanubandhādapavargābhāvaḥ

1) **Вследствие связанности долгами освобождения нет:** «По истине, новорожденный брахман рождается уже с тремя долгами: мудрецам он должен ученичеством, богам — жертвоприношением, предкам — потомством»¹. Таковы долги. **Связанность** ими — их

[неустраняемая] соотнесенность со своими обязанностями вследствие сказанного: «До старости и смерти следует совершать это многодневное жертвоприношение — агнихотру или даршапурнамасу», а также: «От этого жертвоприношения освобождает только старость или смерть». [Следовательно], по причине связанности [этим] долгами на освобождение уже не остается времени, и потому освобождения нет.

2) **Вследствие связанности «мучениями» освобождения нет:** связанное «мучениями» это [существо] умирает и связанное «мучениями» рождается, и не замечено, чтобы эта связанность разрушалась².

3) **Вследствие связанности деятельностью освобождения нет:** замечено, что [это существо] не освобождается от действий словом, мыслью и телом от рождения до смерти, потому сказанное: «По устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, дефектов и ложного знания после непосредственного устранения последнего [„звена“] — освобождение» (I.1.2) — неверно (59).

Теперь [*Найяик*] на все эти возражения дает ответ.

1) Что касается [возражения] по поводу связанности долгами, то «долги» [следует понимать в значении] «подобно долгам»:

Поскольку первичное значение не обосновано, в повторе [употребляется] метафорическое значение ради обоснования порицания и поощрения (60)

Pradhānaśabdānupapatter guṇaśabdenānuvādo
nindāpraśamsopapatteḥ

«Долги» — это не первичное значение слова, потому что [буквальное] применение его наблюдается в тех случаях, когда один отдает то, что должно быть отдано, а другой его получает, но в рассматриваемом случае этого нет. Фигуральное же словоупотребление в [приведенных] повторах предполагает, что «долги» [следует понимать в значении] «подобно долгам». Здесь употребляется уподобление, как в случае: «Посвящаемый есть огонь». Слово «долги» употребляется как взятое из другого контекста, подобно тому как слово «огонь» применяется к посвящаемому. Зачем же в повторе употребляется фигуральное значение? **Ради обоснования порицания и поощрения.** [А именно]: тот, кто не выполняет [своих] обязанностей, порицается подобно должнику, не выплачивающему [свой] долг, а кто выполняет поощряется подобно должнику исправному. В этом смысл уподобления.

Слово «новорожденный» также употреблено в фигуральном значении — иначе нет адресата предписания. Словосочетание «но-

ворожденный брахман» означает, что он становится совершенным — [как бы вновь] «рожденным», став домохозяином. Он может выполнять свои обязанности, когда «рождается» в качестве домохозяина, но не когда [еще только] рождается. Когда же ребенок [еще только] рождается, он не может выполнять свои обязанности, ибо для этого надо иметь и цели и возможности. Надо иметь цели, поскольку предписания об обрядах содержат указания на желание, как то: «Желающий неба пусть совершает агнихотру» и т.д. Надо иметь возможности, поскольку этого требуют [сами] действия, ибо только способный [к действиям] может действовать в соответствии с предписаниями, не иной. Но оба [фактора] отсутствуют в первичном значении слова: у новорожденного нет ни целенаправленности, ни действительности.

Ведийские положения не отличаются от мирских, поскольку составлены людьми, действующими благоразумно¹. Даже простолюдин — не то что знаток — не скажет новорожденному: «Учись! Совершай жертвоприношения! Соблюдай целомудрие!» Как же что-то подобное может сказать риши, речь которого безупречна и который трудится ради наставления?! Танцор не выступит перед слепыми, а певец — перед глухими. Равным образом и адресатом наставления может быть [только] тот, кто способен понять его смысл. Наставление дается тому, кто понимает предмет наставления, что невозможно в случае с новорожденным. Также и мантры и брахманы² сообщают об обязательствах, имеющих признаком состояние домохозяина: то, что они сообщают, предполагает только такие признаки состояния домохозяина, как обладание женой и т.д. Потому под «новорожденным» здесь подразумевается домохозяин.

Цитированное же выше в связи со старостью и смертью целесообразно [лишь] при устойчивости «искания». Пока «искание» желаемого плода не изменяется и не устраняется, следует выполнять обязательства, и потому именно в связи с таким [«искателем»] сказанное о старости и смерти имеет смысл. В речении же: «Только старость освобождает...» — подразумевается последняя, четвертая стадия жизни, пригодная для странничества, ибо последний, четвертый возраст, пригодный для странничества, и называется «старостью»³. Здесь, таким образом, предписывается странничество; [если же трактовать] это место [так, что предписываются] непрерывные [усилия] до старости [по совершению обрядов, предписание] будет бессмысленным.

Несостоятельна и трактовка, по которой [от указанных «долгов»] освобождается тот, кто уже не способен [их выполнять, ибо шрути] предписывает даже внешнюю помощь неспособному: «Ученик пусть совершает возлияние масла посредством жреца, ибо он „проданный“», а также: «Жрец пусть совершает возлияние молока, ибо он „продан“ за жреческие [дары]».

Имеет ли здесь место повтор уже предписанного, или смысл конструируется по [собственному] желанию?⁴ Логично [считать, что это] повтор [уже] предписанного. Уместной была бы такая трактовка этого предписания, согласно которой домохозяин совершает дела как несвободный, подобный должнику. Сферу усилий составляют средства достижения результата, а не сам результат. Когда они реализованы, то считаются [самим] результатом. Предписанное же относится к «новорожденному» [согласно указанному толкованию]. Потому «новорожденный» — тот, кто связан [обязательствами].

Оппонент. Но если нет явного предписания, [что следует принять обеты странника]?

Найяик. Это неверно. Ибо запрет [на это] также явно не предписан.

Оппонент. Есть явное предписание Брахман в связи с жизнью домохозяина. Если бы были другие стадии жизни, то в связи с ними также было бы прямое предписание, а потому из отсутствия одного следует, что этих стадий нет.

Найяик. Это неверно — за отсутствием явного предписания и противоположного свойства. В Брахманах ведь не запрещаются явно [другие стадии жизни], и поскольку неизвестен явный запрет [в виде]: «Нет иных стадий жизни, кроме стадии домохозяина», [ваше толкование] несообразно. Кроме того, [Брахманы содержат] предписания [только в связи с жизнью домохозяина], потому что [они] компетентны [только в этой области], как и [тексты по] другим дисциплинам знания [компетентны в своих]. Подобно тому как и другие шастры содержат явные предписания [только] в области своей компетентности не потому, что нет других предметов, Брахманы, как наставления о [состоянии] домохозяина, содержат предписания [только] в пределах своей компетенции — не потому, что нет других стадий жизни.

Теперь приводятся те положения Самхит и Брахман, которые относятся к «освобождению», [ибо] и гимны и брахманы обсуждают «освобождение». А именно гимны:

Благодаря действиям достигают смерти риши, желая детей
и богатства —
Другие же риши, разумные, вкушают бессмертие, превосхо-
дящее действия⁵.

Бессмертие достигается не действием, потомством или бо-
гатством, но только отвержением всего —
[Лишь] странники обретают высшее небо, скрытое в тайне и
сверкающее⁶.

Я знаю этого Пурушу — великого, солнцезветного, что за
пределами тьмы:
Познав его, превосходят смерть — другой путь, ведущий ту-
да, неизвестен⁷.

Так же и брахманы:

«Есть три ветви дхармы. Первая — это жертвоприношение, изучение Вед, щедрость, вторая — аскеза, третья — обет безбрачия, жизнь ученика в доме учителя и полное предание себя дому учителя. Все три ведут к миру заслуги, но утвержденность в Брахмане — к бессмертию»⁸.

«Тот именно возжелав мир, странники странствуют»⁹.

«Так поистине говорят: этот человек состоит из желания. Каково его желание — таково намерение, каково намерение — таково действие, каково действие — таково достижение»¹⁰.

Указав, что сансара — от действий, [тексты шрути] наставляют и о другом, главном:

«Таков вожделеющий; теперь не вожделеющий: у того, кто не имеет желаний, избавился от желаний, чье желание — Атман и чьи желания достигнуты, жизненные дыхания не „поднимаются“ и остаются здесь. Став Брахманом, он уходит к Брахману»¹¹.

Поэтому сказанное, будто освобождение невозможно по причине связанности «долгами», неправомерно. Речение же шрути: «Те четыре пути, ведущие в обители богов...»¹², [означающее] четыре стадии жизни, опровергает [мнение о том, что предписывается] одна только стадия жизни (60).

Что же касается брахманы, в которой говорится, что многодневные жертвоприношения агнихотры или даршапурнамасы [следует совершать] до старости и смерти, то она апеллирует [лишь] к искателю результатов [жертвоприношения]. Почему?

Опровержение несостоятельно ввиду [рекомендации] о возложении на себя [огней] (61)

Samāropanādātmanyapratishedhaḥ

Известно из шрути: «Пусть брахман приступает к странничеству, совершив жертвоприношение праджапатья, отдав все [свое] достояние [в приношение жрецам] и возложив на себя огни». Благодаря этому постигаем, что [указанное] возложение огней предписывается [лишь тому], у кого прекращено искательство плодов как у сбросившего с себя желание потомства, богатства и миров.

О том же [свидетельствуют] и Брахманы, [например]: «И Яджнявалкья, желая приступить к другому обету, сказал Майтрейи: „Желая начать странничество, оставив это место, я поделю наследство между тобой и Катьяяни. Наставления же, [тебе] преподанные, о Майтрейи, суть поистине бессмертие“ — так сказав, Яджнявалкья ушел странствовать»¹ (61).

Более того, поскольку [эти] обряды, совершаемые до самой смерти, не предписываются [всем], плодов нет (62)

Pātracayāntānupapatteṣca phalābhāvaḥ

Если бы обряды до старости и смерти были предписываемы без различия [тех, кто желает и не желает плодов,] то из этого следовало бы, что эти обряды должны были совершать до старости и смерти все [без исключения], и потому не было бы [наставления] шрути о возможности сбросить с себя желания, [как то]: «В древности брахманы, хорошо наставленные и наделенные познанием, не желали потомства: „Что нам делать с потомством — нам, у которых единственное достояние — Атман?!“ И они, сбросив [с себя] желание сыновей, богатства и миров, начинали жизнь отшельников»¹. Но обряды, которые надо совершать до старости и смерти, не годятся для тех, кто сбрасывают [с себя] желания, а потому и [их искомый] результат не «направляет» каждого, без различия, к совершению [этих обрядов].

Мнение о том, что законна лишь одна стадия жизни, опровергается предписанием о четырех стадиях жизни в итихасах, пуранах и дхармашастрах.

Оппонент. Но авторитетны ли они [сами]?

Найяик. Конечно, ввиду того что их авторитетность признается [в связи] с [достоверными] источниками знания. Последние же — каковы Брахманы — гарантируют авторитетность также итихас и пуран: «Атхарван и Ангирас сказали об итихасах и пуранах, что они суть пятая Веда Вед»². Потому [мнение] об их неавторитетности несостоятельно. К тому же если дхармашастры неавторитетны, то — поскольку [законосообразная] деятельность людей должна

прекратиться — неизбежно заключение, что мир должен разрушиться³. Рассматриваемое мнение безосновательно также по причине идентичности «видевших» и «передававших» [в случае с Ведами и указываемыми текстами]. А именно: видевшие и передававшие мантры и брахманы были также [видевшими и передававшими] итихасы, пураны и дхармашастры.

Так же и в соответствии с распределением предметов [каждая группа текстов] авторитетна в [своей] сфере. Один предмет у брахман и гимнов, другой — у итихас, пуран и дхармашастр: у первых — жертвоприношение, у итихас и пуран — [сообразный закону] образ жизни, у дхармашастр — распределение обязанностей. Ни одна из этих групп не компетентна во всем, и потому они авторитетны каждая в своей области, подобно индриям, и т.д.⁴ (62).

2) Что же касается возражения, будто [освобождение неосуществимо] по причине неразрушимой связанности «мучениями», то:

Освобождение возможно, если «мучений» нет, когда в глубоком сне не видят снов (63)

Suṣuptasya svapnādarśane kleśābhāvādapavargaḥ

Как в глубоком сне, когда не видят снов, прекращается привязанность к влечению, равно и к удовольствию и страданию, так и в [состоянии] освобождения. И это знатоки Брахмана приводят в качестве аналога освобожденного Атмана (63).

3) Что же касается возражения, будто [освобождение неосуществимо] по причине привязанности к деятельности, то

У того, кто избавился от «мучений», деятельность не [ведет] к перевоплощениям (64)

Na pravṛtṭiḥ pratisandhānāya hīnakleśasya

Когда влечение, неприязнь и заблуждение уже «истощены», деятельность не ведет к перевоплощениям. **Перевоплощение** — это новое рождение после прежнего рождения, обусловливаемое «жаждой» [удовольствий]. Когда же последняя исчезает и новое рождение не наступает после прежнего, имеет место прекращение перевоплощений, которое и есть «освобождение».

Оппонент. Но не придется ли тогда допустить безрезультатность действий?

Найяик. Не придется, ибо здесь нет опровержения «вкушения» [плодов уже] «вызревших» действий. Утверждается только, что нового рождения нет по устранении прежнего рождения, но никак не отрицается «вкушение» [плодов уже] «вызревших» действий, ибо все прежде совершенные действия «плодоносят» в последнем рождении¹ (64).

Оппонент. Это неверно поскольку непрерывность «мучений» является «природной» (65)

Na kleśasantateḥ svābhāvikatvāt

Разрушение связанности «мучениями» неосуществимо. Почему же? Потому, что непрерывность «мучений» является «природной». Этот поток «мучений» безначален, а то, что безначально, не поддается разрушению (65).

На это *некоторые* возражают:

Невечность «природного» подобна невечности несуществования до возникновения (66)

Prāgutpatterabhāvānityatvavatsvābhāvike 'ryanityatvam

Подобно тому как безначальное несуществование вещи до ее возникновения прекращается с ее появлением, невечна и [безначальная] «природная» непрерывность «мучений»¹ (66).

Другие же:

Или подобна невечности черноты атомов (67)

Aṇuśyāmatānityatvavadvā

Подобно тому как безначальная чернота атомов становится невечной через нагревание, так же невечны и «мучения»¹.

Но вечность и невечность суть свойства только [положительно] сущего. [Они применяются] в собственном смысле к бытию, в фигуральном — к небытию. Сказанное в связи с безначальностью черноты атомов некорректно — за отсутствием аргумента. Не является аргументом и то, что невечное — это обладающее свойством невозникновения² (67).

Теперь реальный ответ:

Неверно, ибо влечение и другие [корневые аффекты] также обусловлены намерением (68)

Na sañkalpanimittatvācca rāgādīnām

Также означает присоединение: поскольку они обусловлены как кармой, так и друг другом. Влечение, неприязнь и заблуждение возникают из ложных намерений привлекаться, отвращаться и заблуждаться, а карма, обуславливающая многообразие живых существ, осуществляет распределение влечения, неприязни и заблуждения, ибо оно наблюдается [повсеместно]. Наблюдается ведь, что у одних живых существ преобладает влечение, у других — неприязнь, у третьих — заблуждение. Влечение и прочие [корневые аффекты] обуславливают друг друга: заблуждающийся вожделеет, заблуждающийся отвращается, вожделеющий заблуждается, отвращающийся заблуждается. Но все ложные намерения прекраща-

ются вследствие [появления] истинного знания. С прекращением же следствия по устранении причины [наступает] полное прекращение влечения и прочих [корневых аффектов].

[Рассуждать же, что] поток «мучений» безначален, [было бы] ошибочно. Действительно, все эти «положительные» факторы индивида, начиная с тела, осуществляются благодаря безначальной связи. И поистине, среди них нет ни одного, который не был бы обусловлен предыдущими, за исключением истинного знания¹. Но если это так, то нельзя признать, что какой-нибудь из этих факторов не имел бы начала, но имел бы конец². [В состоянии же освобождения] карма, осуществляющая многообразие живых существ, вследствие обусловленного истинным знанием устранения ложных установок, перестает быть причиной появления влечения и т.п., однако «плод» [в виде] ощущения удовольствия и страдания [еще] остается³ (68).

ЧАСТЬ 2

[Становление истинного знания]

Вступление

— Теперь, господа, в связи с каждым ли объектом по отдельности¹ возникает истинное знание или же [только] в связи с некоторыми?

— Уточните [свою дилемму].

— [Оно] не возникает в связи с каждым объектом, ибо познаваемое бесконечно. Не возникает [оно] и в связи с некоторыми, ибо относительно тех, в связи с которыми оно не возникает, [остается] неустранимым заблуждение, следовательно, придется [согласиться с тем, что] в отношении прочего [оно] будет заблуждением, а заблуждение в связи с одним объектом нельзя устранить посредством истинного познания другого объекта.

— Заблуждение — это именно ложное познание, а не просто отсутствие истинного. Именно тот объект должен быть познан в соответствии с истиной, устойчивое заблуждение в связи с которым становится семенем сансары.

— Но что же такое это ложное познание?

— Познание в качестве Атмана того, что Атманом не является, [а именно] заблуждение, эгоизм в виде: «Я есмь [тело и про-

чье]» — или, по-другому, примысливание-себя у того, кто считает: «Я есмь [тело и прочее]», что не есть Атман.

— Но каковы же те предметы, которые составляют объекты этого эгоизма?

— Тело, индрии, ум-манас, ощущения и познания².

— Каким же образом эгоизм [в связи] с этими объектами становится семенем сансары?

— Тот, кто убежден: «Я есмь то-то» — в связи с указанной группой, начиная с тела, полагает, что их разрушение будет разрушением его Атмана, и, обуреваемый жаждой самосохранения, принимает [все новые тела и прочее]; принимая их, стремится к рождению и смерти; не расставаясь же с рождением и смертью, не освобождается от страдания. Но тот, видя страдание, вместилище страдания, а также включенность удовольствия в страдание, считает: «Всё — страдание»³, полностью познает страдание, и устраненное страдание уже не привлекает его, как не привлекает пища, смешанная с ядом. Так он видит в дефектах и действиях причины страданий. С мыслью же: «Без устранения дефектов нельзя разрубить узлы страдания» — он устраняет дефекты, а когда они устранены, то, как сказано, «деятельность не [ведет] к перевоплощениям» (IV.1.64). [Потому сутракарин и] различает перевоплощение, плоды действий и страдание как то, что следует познавать, а действие и дефекты как то, что следует устранять. «Освобождение» — это цель, а средство ее реализации — истинное знание. Таким образом, у того, кто работает с четырехвидовым предметом знания⁴, воспроизводит его [в своем уме] и медитирует на него, появляется правильное воззрение, пробуждение [познания] в соответствии с тем, что есть истинное знание.

Потому

Вследствие истинного познания того, что обуславливается дефектами, — устранение эгоизма (1)

Doṣānimittāṇaṃ tattvajñānādahaṅkāraṇivṛttiḥ

Предметы знания — то, что обуславливается дефектами, начиная с тела и завершая страданием, поскольку именно они являются объектами и ложного познания. И когда наступает это истинное знание, объектами которого они являются, [оно] устраняет эгоизм, ибо они, имеющие одну и ту же «сферу»¹, находятся в отношении взаимоотрицания. Потому-то вследствие истинного знания «по устранении в обратном порядке страдания, рождения, активности, дефектов и ложного знания после непосредственного устранения

последнего [„звена“] — освобождение» (I.1.2). Сказанное здесь лишь воспроизводит то краткое резюмирование [смысла] науки [ньяи], не предписывая чего-либо нового (1).

Порядок же совершенного познания¹ таков:

Цвет и прочие объекты суть причины дефектов, когда сопровождаются [ложными] установками (2)

Doṣanimittaṃ rūpādayo viṣayāḥ saṅkalpakṛtāḥ

Объекты индрий, цвет и т.п., называются сферами желания. Когда они становятся объектами ложных установок сознания, они порождают влечение, неприязнь и заблуждение, и над ними следует размышлять в первую очередь. У того, кто над ними размышляет, ложные установки в связи с ними устраняются, а после их устранения следует размышлять о теле и прочем в связи с Атманом¹. Когда же и это познано в совершенстве, устраняется эготизм в связи с Атманом. И тот, кто живет, отделяя мысль и от внутреннего, и от внешнего, зовется «освобожденным» (2).

После этого указывается, какое именование должно быть устранено и на какое следует медитировать, и это не имеет отношения к опровержению или допущению [реальности соответствующих] объектов. Почему?

Причина же этого — неправильные идеи в связи с целым (3)

Tannimittaṃ tvavayavyabhimāṇāḥ

Причина этих ошибок — неправильные взгляды на целое. Это подобно тому как у мужчины возникает идея, что [такая-то] женщина прекрасна, а у женщины — та же самая в связи с мужчиной. Идеи же основываются на знаке и на «наложении» через сходство¹. Идеи, основывающиеся на знаке, — это идеи типа «[Это] — язык», «[Это] — ухо», «[Это] — зубы», «[Это] — губы», «[Это] — глаз», «[Это] — нос». Идеи, основывающиеся на «наложении» через сходство, — «Зубы такие-то», «Губы такие-то» и т.п.². Эти идеи «выращивают» похоть, а также связанные с ней пороки, которых следует избегать. Они устраняются посредством отличной от них идеи частей — агрегата волос, плоти, крови, костей, сухожилий, сосудов, флегмы, желчи, экскремента и т.п. Ее называют идеей нечистоты³. У того, кто медитирует на нее, исчезают похоть и влечение. При наличии двух [реальных] сфер этих идей на одну из них следует медитировать, другую же следует устранять, как о том и учат, подобно тому как в пище, смешанной с ядом, идея того, что это пища, [содействует ее] принятию, а идея того, что это яд, — устранению⁴ (3).

[О частях и целом]

Буддист, желающий отвергнуть [существование] вещей, теперь осмысляет целое:

Сомнение ввиду раздвоенности в связи со знанием и незнанием (4)

Vidyā 'vidyādvaividhyāt saṃśayaḥ

Знание раздваивается в связи с постижением сущего и не-сущего. Благодаря же непостижению сущего и не-сущего раздваивается и незнание. Когда целое воспринимается, сомнение [происходит] от двухвидового знания, когда не воспринимается — от двухвидового незнания¹. Поэтому постигается целое или не постигается, от сомнения избавиться нельзя (4).

Найяик. Сомнения нет — ввиду установленности прежних аргументов (5)

Tadasaṃśayaḥ pūrvahetupratisiddhatvāt

Поэтому сомнение не обосновано. Почему? Ввиду неопровержимости прежде приведенных аргументов [следует] принять появление другой вещи¹ (5).

Буддист. Но сомнения нет также ввиду невозможности [его] местонахождения (6)

Vṛṭṭyanuparatterapī na saṃśayaḥ

Нет сомнения в том, что целое не существует¹ (6).

Это разъясняется:

Целое отсутствует, поскольку части не располагаются во всех или в отдельных [его] сегментах (7)

Kṛtsnaikadeśāvṛṭtitvādavayavānāmavayavyabhāvaḥ

Отдельная часть не располагается во всем целом — ввиду различия в их размерах, а также неизбежности [в противном случае] отсутствия связи [целого] с другими частями. [Но она не располагается] и в отдельном сегменте — поскольку у этого целого нет других сегментов помимо тех же частей¹ (7).

Найяик. Но почему бы целому и не располагаться в [своих] частях?

Буддист. Целое отсутствует, поскольку и [оно] не располагается в них (8)

Teṣu cāvṛtteravayavyabhāvaḥ

При этом целое не содержится ни в каждой части [по отдельности] — ввиду различия в их размерах¹, а также необходимости считать, что субстанция должна быть присуща только одной субстанции², ни в каждом из своих сегментов — ибо у него нет других

частей. Так что сомнение относительно целого неуместно — ввиду его несуществования (8).

Буддист продолжает. Также ввиду того, что не содержится вне частей (9)

R̥thak cāvayavebhyo 'vṛtteḥ

«целое не существует» — следует добавить. Не пребывает же вне частей ввиду [его] невосприимчивости вне их, а также ввиду неизбежности заключения [в противном случае] о том, что оно вечно¹. Потому целое и не существует (9).

Буддист завершает. Но целое и не идентично частям (10)

Na cāvayavyavayavāḥ

Целое не является свойством частей. Почему? Потому что, исходя из сказанного выше (IV.2.8), связь частей как носителей свойств с простым свойством [или целым] не будет обоснованной. А также и ввиду применимости того аргумента, что свойство вне носителей свойства — частей — неизвестно¹ (10).

Найяик. Проблемы нет, поскольку употребление слова «различие» неоправданно — за отсутствием различия в одном [и том же] (11)

Ekasmin bhedābhāvād bhedaśabdaprayogānupapatteraprasāṇaḥ

Проблема — присутствует ли все целое в каждой из частей или в одном сегменте — нерелевантна. Почему же? Поскольку употребление слова «различие» неоправданно — за отсутствием различия в одном [и том же]. «Всё» — это обозначение [всего] множества без остатка, а «один сегмент» — обозначение чего-то в [этом] множестве, и оба слова — «всё» и «один сегмент», относящиеся, [как предполагается], к сфере различия, неприменимы к одному целому — за отсутствием [в нем] различий¹ (11).

[Аргумент же, состоящий в том], что [целое] не принадлежит отдельному сегменту, ибо у него нет других частей, [кроме этих отдельных], — не есть аргумент:

Не аргумент, так как и при наличии других частей [целое] не присутствовало [бы в них] (12)

Avayavāntarabhāve 'pyavṛtterahetuḥ

[Это ответ на аргумент]: «ибо у него нет других частей». Даже если бы был сегмент, который был бы еще одной частью, то [лишь] еще одна часть [присутствовала бы] в другой части, [но не целое]. Поскольку же целое не должно содержаться [в своих частях] даже при наличии еще одной части, [то аргумент, что] целое не [может] «перекрывать» [своих частей] через [отдельные] сегменты по причине отсутствия других частей, не является аргументом.

Буддист. Но что же такое [в этом случае] пребывание [целого в своих частях]?

Найяик. Соединение, характеризуемое отношением субстрата и суперстрата между единым [целым] и многими [частями].

Буддист. А что такое [это] отношение субстрата и суперстрата?

Найяик. Субстрат — это то, помимо чего [что-то другое] не может получить свое бытие. Субстанция следствия не может получить свое бытие из чего-либо помимо субстанций причины; противоположное в случае с субстанциями причины¹.

Буддист. А как [это может быть в связи] с вечными субстанциями?

Найяик. Это устанавливается из наблюдения над невечными.

Буддист. Как у вечных субстанций может быть отношение субстрата и суперстрата²?

Найяик. Отношение субстрата и суперстрата устанавливается в связи с вечными субстанциями из наблюдения над качествами невечных. Поэтому желающие высшего блага отрицают не целое, но только ложное представление о нем, как и ложное представление о цветах, но не сами цвета (12).

Хотя оппонент уже и был опровергнут, когда было сказано: «Если целое не установлено, то ничего не [будет] воспринято» (II.1.35), [он все еще] возражает:

Буддист. **Восприятие их подобно восприятию массы волос у страдающего болезнью глаз (13)**

Keśasamūhe taimirikopalabdhiṅvattadupalabdhiḥ

Подобно тому как страдающий болезнью глаз не видит отдельного волоса, но множество волос видит, так и отдельные атомы не воспринимаются, но в составном [агрегате] воспринимаются. Поэтому последний и будет объектом восприятия (13).

Найяик. **Поскольку индрии не могут выйти за пределы своей «компетенции», они фиксируют свои объекты в соответствии с различными степенями интенсивности, но не то, что не может быть их объектом (14)**

Svaṛṣayānatikrameṇendriyasya paṭumandabhāvād viṣaya-grahaṇasya tathābhāvo nāṛṣaye pravṛttiḥ

Степени интенсивности восприятия объектов зависят от состояния индрий, [функционирующих только] со своими объектами. Так, глаз, будучи и в здоровом состоянии, не фиксирует запах, который не является его объектом, и даже будучи нездоровым, не «уклоняется» от своего [объекта]. Кто-то, страдающий глазной бо-

лезною, не фиксирует волос, который является объектом зрения, а кто-то фиксирует массу волос, но и то и другое фиксируется тем, кто этой болезнью не страдает. Конечные же атомы, будучи невоспринимаемыми в принципе и не будучи объектами индрий, не фиксируются никакой индрийей. [Если утверждать], что в агрегате [они] фиксируются, то придется допустить, что индрии функционируют и за пределами своей «компетенции», ибо [вы настаиваете на том, что] ничего, кроме атомов, не фиксируется¹. Поистине, получается, что [одни и те же] конечные атомы в соединении, будучи воспринимаемыми, перестают быть невоспринимаемыми, а в разединении, не будучи фиксируемыми, не обретают свойства быть объектами восприятия. Следовательно, если не допустить новой субстанции, будет серьезное противоречие, и надо допустить эту новую субстанцию, [или целое], которая могла бы быть объектом восприятия².

Буддист-вайбхашик. Но почему бы объекту восприятия не быть агрегатом³?

Найяик. Это было бы неверно, ибо несообразно, поскольку, [во-первых], составное есть соединение и, [во-вторых], невоспринимаемое [в принципе даже в соединении] не фиксируется. Составное ведь есть соединение многих [составляющих] и воспринимается, лишь будучи локализованным в воспринимаемых [субстанциях], а не в невоспринимаемых. Поскольку [соединение воспринимается] в виде: «Это соединено с тем», [ваше возражение] несостоятельно. Причина невосприятия объекта, [в принципе] воспринимаемого индриями, воспринимается в виде препятствия и т.д., [но в случае с невоспринимаемым она неактуальна]. Потому невосприятие атомов [происходит] не от слабости индрий, как и запах не воспринимается глазом не по причине слабости зрения (14).

И [указанная] сложность с частями и целым [должна привести] к [полному] разрушению вещей (15)

Avayavāvayaviprasaṅgaścaivamāpralayāt

В самом деле, то несуществование целого, которое обосновывается отрицанием его присутствия в частях, относится и к присутствию частей в частях и должно либо привести к полному разрушению [вещей], либо устраниться с [признанием] неделимости конечных атомов, но в обоих случаях не будет объекта восприятия, а потому и самого восприятия. Поскольку же это отрицание присутствия [целого в частях] основывается на восприятии, то оно, разрушая то, на чем основывается, разрушает и само себя¹ (15).

Но все же

[Полное] разрушение вещей невозможно, ибо атомы сохраняются (16)

Na pṛalayo 'ṇusadbhāvāt

[Предполагаемое] небытие [целого], которое следует из отрицания его присутствия [в частях] на основании отличия [его от них], устраняется с [признанием] неделимых конечных атомов и потому не ведет к полному разрушению [вещей]. В самом деле, [представление] о бесчастности конечного атома основывается на том, что он есть то, меньше чего уже ничего нет. Например, кусок глины, который можно делить дальше, становится все меньшим и меньшим, но это затруднение с делимостью приходит к завершению с тем наименьшим, меньше которого [уже] ничего нет. Мы и называем конечным атомом то, меньше чего уже ничего нет (16).

Или атом [есть то, что] за пределами триады (17)

Paṇam vā trūṭeḥ

Если процесс деления не имеет конца и потому количество субстанций становится неисчислимым, то триады [также] прекращаются¹ (17).

[О неделимости конечных атомов]

Буддист, отрицающий восприятие [вещей] и полагающий, что ничего нет, утверждает:

Его нет, ввиду того что [он] делится пространством (18)

Ākāśavyatibhedāt tadanuparattiḥ

Тот не имеющий частей и вечный атом не существует. Почему? **Ввиду того что [он] делится пространством.** Атом и извне и изнутри «проникаемый» пространством, должен и дальше делиться, но если делится, то он уже имеет части, а если имеет части, то уже невечен (18).

Буддист продолжает. **Или пространство не является всепроникающим?! (19)**

Ākāśasarvagatatvaṃ vā

Но это нежелательно, чтобы пространство не проникало внутрь атомов, ибо [в таком случае] придется считать, что оно не является всепроникающим (19).

Найяик. **Выражения «внутри» и «вне» применимы к некоторым причинам субстанций-следствий, а значит, не к тому, что следствием не является (20)**

Antarbahīśca kāryadravyasya kāraṇāntaravacanādakārye tadabhāvaḥ

«Внутри» говорится о причинах-[компонентах], которые скрыты другими; «вне» — о тех причинах, которые разделяют другие, но не разделяются сами¹. Но это применимо к вещам-следствиям, а не к атому, который следствием не является. Поскольку же конечный атом не есть следствие, у него нет «внутри» и «вне». То, у чего они есть, является [уже] следствием атомов, не конечным атомом, а потому атом — это то, меньше чего [ничего] нет (20).

Пространство является всепроникающим, поскольку звуки и соединения вездесущи (21)

Śabdasaṃyogavibhavācca sarvagatam

Где бы ни производились порождаемые звуки, они [локализуются] в пространстве и имеют его субстратом, равно как и соединения умов-манасов, конечных атомов и их следствий распространяются в пространстве, и нет такой материальной вещи, которая не воспринималась бы вне соединения с пространством. Потому [в нем] и нет [никакой] ограниченности (21).

Но бесструктурность, беспрепятственность и вездесущность — характеристики пространства (22)

Avyūhāviṣṭambhavibhutvāni cākāśadharmāḥ

[Пространство] не претерпевает [никаких] изменений, когда в него ударяется движущийся предмет, — как вода, [когда в нее падает] полено¹. Почему? Потому что не имеет частей. И не оказывает препятствия движущемуся предмету — [пространство] не сопротивляется его качеству, обуславливающему движение². Почему? Потому что лишено осязаемости. В противоположных случаях наблюдается препятствие, и вы, почтеннейшие, можете не сомневаться в том, что [приписываете] свойство, наблюдаемое в вещах, состоящих из частей и осязаемых, [тому, что по своим свойствам] противоположно.

[Предположение, будто] атом является следствием, опровергается необходимостью допущения [в таком случае] наличия у него частей, которые были бы еще меньшими, [чем он]. Ведь если атом имеет части, то они с необходимостью должны быть меньше [него]. Почему? Поскольку наблюдается именно такое различие в протяженности у вещей, [которые находятся в соотношении] следствия и причины. Потому части атома должны быть меньшими, [чем он], но все, состоящее из частей, есть [уже] следствие атомов. Значит, этот атом-следствие должен быть отвергнут. Следствие

невечно и ввиду разъединения его причин — не потому, что разделяется пространством. Так, кусок глины невечен вследствие [необходимого] разъединения его [частей], а не потому, что [в него] проникает пространство (22).

Буддист. Части у атома есть, ибо у всего, имеющего форму, есть конфигурация (23)

Mūrttimatām ca samsthānopapatteravayavasadbhāvaḥ

У всего протяженного и осязаемого есть конфигурация — будь оно треугольное, четырехугольное, «равное»¹ или круглое. Но все, что имеет конфигурацию, уже состоит из частей. Атомы круглые, а потому и они состоят из частей (23).

Также ввиду наличия соединения (24)

Samyogoparatteśca

Атом, располагающийся посредине и соединенный с правым и левым атомами, разделяет их. Благодаря этому разделению можно сделать заключение, что с левым атомом соединяется [его] левая часть, с правым — правая, и те атомы — правый и левый — являются его частями. Сходным образом, поскольку [атом] соединяется [со всеми другими] со всех сторон, все [они должны быть его] долями, частями.

Найяик. На [возражение], будто «части у атома есть, ибо у всего, имеющего форму, есть конфигурация», [уже был] дан ответ. В чем он состоял? В том, что при бесконечном делении придется считать, что нет того, что было бы наименьшим, но поскольку [это] отвергается, равно как и то, что части атома должны быть еще меньшими, чем он, то и [ваш] атом-следствие также отвергается.

Что же касается сказанного [оппонентом] в этой сутре, то, поскольку деление [может быть] обусловлено [только] осязаемостью и отсутствует «пронизываемость» субстрата, о частях [можно говорить лишь] фигурально. А именно: поскольку атом, обладающий осязаемостью¹, сопротивляется двум другим, [также] осязаемым, то [его] способность разделять [их] не от того, что он обладает частями.

Поскольку, далее, деление обусловлено осязаемостью, соединение атомов не распространяется на субстрат, и потому о частях атома [можно говорить лишь] фигурально, будто он [действительно] ими обладает. В связи с этим и было сказано, что при бесконечном делении надо остановиться на наименьшем и что при неустранимости абсурда, при котором части атома должны быть еще меньшими, чем он, ваш атом-следствие отвергается (24).

Относительно того, что [все], имеющее форму, [должно иметь] также и конфигурацию и что из соединения конечных атомов следует наличие у них частей, то [эти] аргументы

Не опровергают [атомарности], ибо ведут к регрессу в бесконечность, который недопустим (25)

Anavasthākāritvādanavasthānupapatteścāpratiṣedhaḥ

Все, что имеет форму и [способно] к соединению, состоит из частей — поэтому оба ваших аргумента ведут к регрессу в бесконечность, а регресс в бесконечность недопустим. Поскольку же эти аргументы могли бы быть приняты только с принятием [этого] регресса, бесчастность атомов неопровержима. [При допущении же атомов] делимости будет положен предел, и потому конечное разрушение [вещей] не наступит. Если же принять регресс в бесконечность, то, поскольку в каждом случае будет бесконечное множество частей, нельзя будет обнаружить различий в размере и весе, а также, поскольку атомы будут делиться на части, часть и целое будут иметь одинаковый размер¹ (25).

[Учение об отрицании внешних вещей]

*Виджнянавадин*¹. То, что вы, господа, утверждаете на основании идей [познания], будто существуют и объекты познания, то эти идеи ложны, ибо если бы они были истинными, то при анализе² можно было познать аутентичную природу соответствующих объектов:

При «анализе» аутентичная природа вещей не постигается, подобно тому как при выборке нитей не обнаруживается бытие ткани (26)

Buddhyā vivecanāttu bhāvānām yāthātmyānupalabdhis tantvapakaṣaṇe paṭasadbhāvānupalabdhivat tadanupalabdhīḥ

Подобно тому как при выборке нитей по отдельности — «одна нить», «другая нить» и т.д. — не обнаруживается новая вещь¹, которая могла бы быть объектом идеи ткани, так и за отсутствием познания аутентичной природы [вещей] идея ткани является идеей ложной. И так [в связи] со всеми [объектами] (26).

Найяик. Ввиду противоречивости это — не аргумент (27)

Vyāhatatvādahetuḥ

Если у нас «анализ», то у нас нет постижения истинной природы вещей, а если нет постижения истинной природы вещей, то нет и «анализа». Следовательно, постижение истинной природы [вещей] находится в противоречии с анализом. Потому и сказано бы-

ло, что сложность, связанная с целым и частями, не устраняется вплоть до конечного разрушения вещей (IV.2.15) (27).

Не фиксируется отдельно, ибо имеет его субстратом (28)

Tadāśrayatvādapṛthaggrahaṇam

Вещь-следствие опирается на вещь-причину и отдельно от своих причин не воспринимается, ибо фиксируется отдельно в противоположном случае, а именно там, где отсутствует отношение субстрата и суперстрата¹. Анализ же фиксирует вещи как отдельные по отношению к невоспринимаемым атомам. То, что фиксируется индрийей в невоспринимаемых атомах, анализируется [в данном случае] как нечто другое (28).

Также потому, что познание вещей осуществляется благодаря источникам знания (29)

Pramāṇataścārthapratipattiḥ

Благодаря анализу осуществляется истинное познание вещей: и что существует, и как, и в чем, и каким образом — все это устанавливается через источники знания. А то, что познается через источники знания, и будет «аналитическим познанием». На этом основываются все науки, все действия и вся человеческая практика. Исследующий ведь определяет, что то-то есть, а того-то нет. А если это так, то отрицание [существования] всех вещей несостоятельно¹ (29).

Принимаются ли источники знания или не принимаются (30)

Pramāṇānuparattyparattibhyām

Если это так¹, то не получается, чтобы ничего не было. Почему? **Принимаются ли источники знания или не принимаются.** Если мы принимаем источник знания, утверждая: «Ничего не существует», то это будет противоречить доказываемому тезису², а если не принимаем, то как установить, что ничего не существует?! Если же [все сказанное] обосновывается чем-то другим, помимо источника знания, то почему же [до сих пор] не установлено, что ничего не существует?! (30).

Виджнянавадин. Это иллюзорное представление об источниках знания и предметах знания подобно иллюзорному представлению о [реальности] объектов сновидений (31)

Svapnaviṣayābhimānavadayaṃ pramāṇaprameyābhimāṇaḥ

Или мистификаций, города гандхарвов и миражей (32)

Māyāgandharvanagaramṛgatṛṣṇikāvadvā

Подобно тому как объекты сновидений [в действительности] не существуют, но есть [только их] иллюзия, не существуют и источ-

ники знания вместе с предметами знания, и потому имеется также [только] иллюзорное представление [о них] (32).

Найяик. Это не установлено — за отсутствием аргумента (33)
 Hetvabhāvādasiddhiḥ

Нет аргумента [в пользу] того, что [полагаемое вами] иллюзорным представлением об источниках знания и предметах знания подобно представлению об объектах во сне, а не восприятию объектов в [состоянии] бодрствования, и по причине отсутствия аргумента [этот тезис] нельзя [считать] установленным. Нет аргумента также и [в пользу] того, что во сне воспринимаются несуществующие объекты.

Виджнянавадин. Но [ведь они] не воспринимаются, когда [человек] просыпается.

Найяик. И это не является опровержением, поскольку в бодрствовании объекты воспринимаются. Ведь если объекты сновидений не существуют по причине их невосприимчивости в [состоянии] бодрствования, то объекты, воспринимаемые бодрствующим, [должны считаться] существующими на основании [самой их] восприимчивости.

На самом деле [ваш] аргумент доказывает противоположное [тому, что вы хотите доказать]. Если существование [объекта обосновывается его] восприятием, то из невосприятия следует [его] несуществование. Если же в обоих случаях¹ [допускается] несуществование, то отсутствие восприятия не может быть [аргументом]. Например, при отсутствии светильника нельзя видеть формы: здесь несуществование обосновывается существованием².

Необходимо также обосновать и разнообразие сновидений, т.е. тот, кто говорит, что источники и предметы знания подобны объектам сновидений, должен дать обоснование разнообразия последних. Какой-то сон связан со страхом, какой-то — с удовольствием, какой-то противоположен и тому и другому, а когда-то и вообще не видит снов. Если [допускается], что ложное представление об объектах сновидений имеет причину, то разнообразие [сновидений] обуславливается разнообразием [их] причин (33).

Представление об объектах сновидений сходно с памятью и намерениями (34)

Smṛtisañkalpavacca svapnaviṣayābhimānaḥ

[Объекты сновидений также] относятся к объектам прошлого восприятия. Подобно тому как и память, и намерение, имеющие объектами преждевоспринятое, не могут его опровергнуть, так же обстоит дело и с объектами сновидений¹.

Таким образом, объекты, видимые во сне, [были когда-то восприняты] в бодрствовании. Тот, кто видел сон, вспоминает, проснувшись, виденное [им] во сне: «Я это видел». При этом осознание объектов сновидения как ложных обуславливается [последующим опытом в состоянии] бодрствования. И после воспоминания мысль в состоянии бодрствования в силу [самого] этого воспоминания приобретает уверенность, а именно что виденное во сне было ложным.

Если же [для вас] и то и другое одинаково, то [ваше] доказательство бесполезно. Ведь для того, для кого сон и бодрствование суть одно и то же, доказательство, [что источники и предметы знания] подобны иллюзорным представлениям о сновидениях, бесполезно, ибо отрицается само его основание².

Ложное познание одного в качестве другого опирается на первичное [познание]. Так, ложная идентификация: «Это — человек» — в связи со столбом, который не есть человек, опирается на первичное познание [человека как такового], и если бы человек [как таковой] не воспринимался, то не было бы и ложного познания о человеке в связи с тем, что не есть человек. Равным образом и познание сновидений: «Я видел слона» или «Я видел гору» — должно опираться на первичное [познание]³ (34).

А если это так, то

Устранение ложного познания через истинное подобно устранению объекта сновидения при пробуждении (35)

Mithyopalabdhervināśastattvajñānāt svapnaviṣayābhimānaprañāśavatpratibodhe

«Этот человек — столб» — ложная идентификация, ибо имеет место познание одного в качестве другого, а «Столб — это столб» — истинная. Истинным познанием устраняется только ложное познание, не [сами] объекты — столб или человек как таковые. Как при пробуждении устраняются сновидения, а не [познание] предметов сновидения как таковых, так обстоит дело и с ложными идентификациями — познанием одного в качестве другого — в связи с мистификациями, городом гандхарвов или миражами. И в данном случае аналогичным образом истинным знанием устраняются [только] ложные представления, не сами [его] предметы.

[Помимо этого] ложные познания в случаях с мистификациями и т.п. имеют [свои] материальные причины. Искусник, употребляя вещь, сходную с той, которую собирается демонстрировать, созда-

ет ложное восприятие у других, и это — мистификация. Иллюзия города возникает, когда издали облака и прочее приобретают [черты], напоминающие город, — не в других случаях. Иллюзия воды создается [у того, кто стоит далеко], когда лучи солнца в сочетании с земным жаром начинают вибрировать, — у того же, кто стоит близко, она не создается. Ложное познание вещей [осуществляется] в определенном месте, в определенное время и у кого-то [конкретно] — не без причины. Замечается ведь различие в сознаниях у мистификатора [и у тех, кто при этом присутствует], а также у тех, кто стоит близко и далеко при мираже — город гандхарвов или оазис, а также у спящего и бодрствующего в связи со сновидениями. Но так не было бы, если бы ничего не было — все было бы неопишным и лишенным собственной природы (35).

То же самое и с [ложным] познанием, поскольку наблюдаются [его] причины и [само его] существование¹ (36)

Buddheścaivam nimittasadbhāvopalambhāt

[Наличие] ложного познания, как и [его] предметов, непроверяемо. Почему? **Поскольку наблюдаются [его] причины и поскольку наблюдается [само его] существование.** Наблюдается причина ложного познания, и ложное познание фиксируется как возникающее у различных индивидов, ибо может ощущаться [каждым]. Потому ложное познание также [реально] существует (36).

Ввиду различия между истинным и «налагаемым» ложное познание также раздваивается (37)

Tattvapradhānabhedācca mithyābuddherdvaividhyopapatteḥ

Истинное — это столб, «налагаемое» — человек; **ввиду различия между ними возникает ложное познание:** «Это — человек» — по причине фиксации общих [признаков]. Сходным образом в знамени [видят] цаплю, а в куске глины — голубя. Но и при этом ложные идентификации распространяются на [реально] сходные объекты, потому что фиксируется [именно] сходное¹. Но для того, у кого все лишено своей природы и характеристик, они с необходимостью должны распространяться на все [без различия].

Даже познание таких объектов, как запах, в качестве запаха [вы должны] считать ложным, но [в таком случае] — за отсутствием [различения] между истинным и «налагаемым» — [все] познания [должны быть признаны одинаково] истинными². Потому сказанное вами, будто идеи источника и предмета знания ложны, несостоятельно (37).

[О «восхождении» истинного знания]

Сказано было, что «вследствие истинного познания того, что обуславливается дефектами, — устранение эгоизма» (IV.2.1). Но как же появляется [это] истинное познание?

Благодаря воспроизведению особого сосредоточения (38)

Samādhiviśeṣābhyāsāt

Это есть соединение ума-манаса, удерживаемого от индрий и фиксируемого особым усилием¹ в одной точке, с Атманом, — усилием, которое является особым видом стремления к познанию. Когда оно достигается, восприятие объектов индрий не блокируется, а при его воспроизведении возникает истинное познание (38).

Оппонент. Что касается последней фразы, то

Это неверно — вследствие силы особых объектов (39)

Na arthaviśeṣaprābalyāt

Сказанное вами несостоятельно потому, что восприятия появляются даже и без желания. Почему? **Благодаря силе особых объектов.** И при отсутствии желания познания наблюдается появление восприятий, когда, например, слышат раскаты грома и т.п. При этом нет того специфического сосредоточения, о котором вы говорите (39).

Оппонент продолжает. **Также и потому, что [восприятия] «провоцируются» голодом и т.д. (40)**

Kṣudādibhiḥ pravarttanācca

Восприятия и помимо желания провоцируются голодом и жаждой, холодом и жаром, а также болезнями. Потому сосредоточенность [сознания] неосуществима (40).

Найяик. Верно, что [можно], оставив сосредоточение, вернуться [в режим] рассеянности и что таким образом обуславливается противодействие сосредоточению. Но все же и при этом

Оно восстанавливается вследствие связи с плодами преждедосеянного (41)

Pūrvakṛtaphalānubandhāttadutpattiḥ

Преждедосеянное — различие дхармы, накопленное в предыдущих рождениях, причина истинного познания; **связь с [его] плодами** — способность к воспроизведению [упражнений] йоги. Если бы они были бесплодными, то никто бы ими не занимался. Действенность воспроизведения наблюдается ведь и в обычных делах (41).

И ради устранения противодействий [упражнениям в йоге]

Наставление о воспроизведении йоги в лесах, пещерах, на берегах рек и т.д. (42)

Araṇyaguḥāpulinādiṣu yogābhyāsoपादेशः

Дхарма, производимая [упражнениями] в йоге, сохраняется и в других рождениях. Когда дхарма, являющаяся причиной истинного познания, достигает, наряду с медитацией, ведущей к сосредоточению, максимальной интенсификации, наступает истинное познание. Наблюдается ведь [иногда], как сосредоточенный способен к подавлению «энергии» определенного объекта, ибо даже в связи с обычным опытом сказано: «Я этого не слышал, я этого не познал — мой ум был в другом месте» (42).

Оппонент. Но почему бы не признать, что восприятия могут возникать даже вопреки желанию в силу «энергии» особых объектов [и что]

То же затруднение будет и в освобождении? (43)

Apravarge 'pyevam prasaṅgaḥ

А именно: вследствие «потенциала» внешних объектов даже у освобожденного будут возникать восприятия¹ (43).

Найяик. Это неверно, ибо [восприятия] неизбежно производятся только при [вос]произведении [тела] (44)

Na niṣpannāvaśyambhāvitvāt

Когда тело, являющееся субстратом движений, индрий и объектов, возникает в силу кармы вследствие [определенных] причин, то [вместе с ним] неизбежно возникают и восприятия. Внешний же объект, даже будучи «в силе», не способен к тому, чтобы [самостоятельно] произвести восприятие в Атмане, ибо у него наблюдается способность к производству восприятий [только] при соединении с индрией (44).

Но в [состоянии] освобождения оно отсутствует (45)

Tadabhāvaścāpavarge

В [состоянии] освобождения вследствие отсутствия дхармы и не-дхармы отсутствует и субстрат познания в виде тела и индрий. Потому сказанное, будто они присутствуют и в освобождении (IV.2.43), несообразно. Потому освобождение — это избавление от всех страданий. В освобождении уничтожаются и семя, и «опора»¹ всех страданий, и локус всех страданий, и потому оно есть освобождение от страданий, и страдания, лишённого как семени, так и локуса, больше нет (45).

Ради него — «очищение Атмана» посредством воздержания и культивирования¹, а также правила относительно Атмана и средства йоги (46)

Tadarthaṃ yamaniyamābhyāmātmasaṃskāro yogāccādhyāt-
maividhyupāyaḥ

Ради достижения этого освобождения предпринимается «очищение Атмана» средствами воздержания и культивирования. **Воздержание** — это [общее] средство обретения дхармы для всех возрастных стадий, **культивирование** — особое². «Очищение Атмана» — это также избавление от адхармы и аккумуляция дхармы и следование правилам относительно Атмана по йогашастре. Это — аскеза, контроль над дыханием, отрыв [чувств от объектов], созерцание и удержание [созерцаемого образа в сознании], практика медитации на истинную природу объектов индрий, предназначенная для устранения желания и неприязни³. Средства же — соблюдение правил сообразно практике йоги (46).

Обретение и воспроизведение знания, а также обсуждение со знающими это (47)

Jñānagrahaṇābhyāstadvidyaiśca saha saṃvādaḥ

«Ради этого» — следовало бы добавить. **Знание** — то, посредством чего что-то познается, а также наука о познании Атмана; **обретение** его — изучение и удержание [изученного]; **воспроизведение** — постоянное действие, изучение, аудиция и размышление. **Обсуждение со знающими** — это то, что имеет целью «вызревание» познания. Это «вызревание» — разрушение сомнений, познание непознанных предметов, удостоверенность в том, что уже было выяснено. **Обсуждение** — совместное рассмотрение [соответствующих вопросов] (47).

[Сутракарин] разъясняет то, что не было разъяснено [в предыдущей сутре], а именно «обсуждение со знающими»:

Следует дискутировать с учениками, учителями, соучениками, [а также другими] известными искателями высшего блага, лишенными зависти (48)

Taṃ śiṣyagurusabrahmacāriṣiṣṭaśreyo 'rthibhiranasūyibhir
abhyupeyāt

Значение этой сутры [выражается] сказанным (48).

А если поддержка [одним участником дискуссии] тезиса, а другим контртезиса приведет к противоборству?

В случае наличия цели ради самого намерения и без отставания контртезиса (49)

Pratipakṣahīnamapī vā prayojanārthamarthitve

Подразумевается: «можно вести дискуссию». Желаящий принять мудрость другого и благодаря свету стремления к познанию

истины не настаивающий на своем тезисе пусть очищает свое «в́идение», равно как и взаимоотрицающие воззрения других философов¹ (49).

[Об ограждении истинного знания]

Некоторые из приверженности своей точке зрения нарушают правила аргументации.

При этом

Софистика и эристика — ради ограждения удостоверенности в истине, подобно тому как ветки с шипами — ради защиты прорастающих семян (50)

Tattvādhyavasāyasamrakṣaṇārthaṃ jalpavitāṇḍe bījaparorohasamrakṣaṇārthaṃ kaṇṭakaśākhāvaraṇavat

Это [сказано] ради стремящихся к той цели¹, у кого еще не появилось истинное знание и не исчезли дефекты (50).

Когда же [стремящийся к истине] презираем противником по причине его равнодушия к истине, то

Можно начать дискуссию [и] с этими [средствами] (51)

Tābhyāṃ vigr̥hya kathanam

Начать — с желанием победить, не из желания познать истину. И это также [должно делаться] ради ограждения [истины] — не ради приобретений, почести и известности (51).

РАЗДЕЛ V

ЧАСТЬ I

[О псевдоответах, имеющих видимость истины]

Вступление

Как было суммировано, псевдоответов — [попыток] опровержения [позиции оппонента] посредством [указания на простые] сходства или различия ввиду многообразия — множество (I.2.18, 20). [Теперь] они классифицируются подробно.

И эти псевдоответы, которые [рассматриваются] после аргументов для обоснования [тех или иных тезисов], суть 24 [типа] аргументов по опровержению [последних]:

Основывающиеся на [простом] сходстве и несходстве, на дополнении, сокращении, уточнении, отсутствии уточнения, альтернативе, обосновываемом, со-присутствии, со-отсутствии, регрессе в бесконечность, контрпримере, невозникновении, сомнении, проблеме, отрицании аргумента, допущении, неразличении, признании, восприятии, невосприятии, вечности, невечности и следствии¹ (1)

Sādharmyavaidharmyotkarṣāpakarṣavarṇyāvārṇyavikalpasādhyaprāptyaprāptiprasaṅgapratidṛṣṭāntānutpattisaṃśayaprakaraṇahetvart-hāpattyaviśeṣopapattyupalabdhyānupalabdhinityānityakāryasamāh

[Псевдоответ] «основывающийся на [простом] сходстве» есть опровержение, не отличное от обоснования [того или иного положения оппонентом], посредством [указания на простое] сходство [с другим примером]. Ниже будут представлены примеры этого отсутствия отличий. Точно так же будут объяснены и другие, начиная с «основывающегося на несходстве» (1).

[А вот] и определение:

«Основывающиеся на [простом] сходстве и несходстве» — это псевдоответы, [нацеленные] на обоснование отсутствия той характеристики, которая констатировалась указанием на сходство и несходство [самим оппонентом] (2)

Sādharmyavaidharmyābhyāmupasamhāre taddharmaviparyaya-
yopapatteḥ sādharmaivaidharmyasamau

«**Основывающийся на [простом] сходстве**» — это опровержение, не отличное от аргумента, обосновывающего тезис [пропонента], и обосновывающее по одному лишь сходству, противоположное тому, что констатировалось [последним] на основании [простого] сходства. Например, [пропонент утверждает]:

1) Атман активен;

2) ввиду того что является субстанцией, обладающей качеством, которое обуславливает действие¹;

3) кусок глины — также субстанция, обладающая качеством, которое обуславливает действие, и активная;

4) но сходным образом [обстоит дело] и с Атманом;

5) следовательно, [он] активен.

После этого оппонент опровергает сказанное [другим] простым сходством:

1) Атман пассивен;

2) ввиду того, что [любая] вездесущая субстанция пассивна;

3) как, [например], пространство, будучи вездесущим, пассивно;

4) но так же [обстоит дело] и с Атманом;

5) следовательно, он пассивен.

Здесь нет аргумента в пользу того, почему Атману следует присписать активность по сходству с активной [субстанцией], но не пассивность через сходство с пассивной. Опровержение же является равным [простому] сходству за отсутствием аргумента в пользу предпочтительности [одного решения перед другим].

Теперь «**основывающийся на [простом] несходстве**». [Пропонент утверждает]:

1) кусок глины, обладающий качеством, которое обуславливает действие, наблюдается ограниченным;

2) но не так [обстоит дело] с Атманом²;

3) следовательно, он, в отличие от куска глины, пассивен.

Здесь нет аргумента в пользу того, почему [данная] субстанция должна быть активной вследствие сходства с активными, а не пассивной вследствие отличия от активных. И поскольку [соответствующий псевдоответ] не содержит [обоснования] предпочтительности [одного решения другому, он] будет «основывающимся на [простом] несходстве». Так, [пропонент рассуждает]:

1) Атман пассивен;

2) поскольку вездесущ;

3) но наблюдается, что активные субстанции ограничены, как, например, кусок глины;

4) но Атман не таков;

5) следовательно, [он] пассивен.

Опровержение по несходству:

1) наблюдается, что пространство, как пассивная субстанция, лишено качеств, обуславливающих активность;

2) но Атман не таков;

3) следовательно, он не пассивен.

И здесь нет аргумента в пользу того, почему [данная] субстанция должна быть пассивной вследствие отличия от активных, а не активной вследствие отличия от пассивных. [Именно] по причине отсутствия аргумента в пользу предпочтительности [такой псевдоответ] и будет «основывающимся на [простом] сходстве».

Теперь [другой модус] «основывающегося на [простом] сходстве»:

1) кусок глины активен;

2) поскольку наблюдается, что [он] обладает качествами, обуславливающими активность;

3) но таков же и Атман;

4) следовательно, [он] активен.

Здесь также нет аргумента в пользу предпочтительности: [получается, что Атман должен быть] пассивен вследствие отличия от активных [субстанций], но не активен вследствие сходства с активными³. По причине отсутствия аргумента в пользу предпочтительности [этот псевдоответ также называется] «основывающимся на [простом] сходстве»⁴ (2).

[Правильный] ответ в связи с тем и другим:

То устанавливается подобно установлению коровы через «коровность» (3)

Gotvādgosiddhivattatsiddhiḥ

Средства обоснования через простое сходство и простое несходство, призванные обосновать тезис, являются «нерегулярными». Но этой «нерегулярности» не будет при выдвигании специфической характеристики: корова узнается благодаря [наличию] специфической универсалии «коровности», являющейся единой для [всех] коров, а не благодаря наличию рогов и т.п. И корова узнается именно через «коровность» — то, что отлично от [родовых характеристик] лошади и т.п., а не через отличие по [отдельным] качествам и т.п. И это было уже разъяснено в разделе, где обсуждались члены силлогизма: в [силлогистической] пропозиции

у всех [членов силлогизма] общая цель, ибо в них присутствуют все источники знания¹. Рассматриваемая же «нерегулярность» обусловливается [тем, что] в данном случае [употребляются] псевдоаргументы² (3).

[Шесть псевдоответов,
начиная с «основывающегося на дополнении»]

«Основывающиеся на дополнении, сокращении, уточнении, отсутствии уточнения, альтернативе и обосновываемом» — результаты расхождения характеристик доказываемого и примера либо недоказанности обоих (4)

Sādhyadr̥ṣṭāntayordharmavikalpādubhayasādhyatvāccotkarṣāpakaṣavarṇyāvarvikalpasādhyasamāḥ

«Основывающийся на дополнении» — это [тот случай], когда характеристика примера [незаконно] приписывается доказываемому. [Например, когда утверждают]: «Атману, являющемуся активным вследствие обладания качеством, обусловливающим активность, наподобие куска глины, можно приписать и осязаемость, как и куску глины. Если же Атман не является осязаемым, в отличие от куска глины, то он не может считаться и активным; в противном случае надо обосновать противоположное».

«Основывающийся на сокращении» — в случае, когда на основании примера у доказываемого отрицается [присущая ему] характеристика. [Например, когда утверждают]: «Наблюдается ведь, что кусок глины, наделенный активностью, является органичным, — желательным, чтобы и Атман, наделенный активностью, также был ограниченным, в противном случае надо обосновать противоположное»¹.

«Уточнение» — нуждающееся в пояснении, **«отсутствие уточнения»** — противоположное. Оба эти [псевдоответа] — **«основывающийся на уточнении»** и **«основывающийся на отсутствии уточнения»** — имеют место, когда характеристики доказываемого и примера некорректно [применяются друг к другу].

«Основывающийся на альтернативе» — в случае, когда из наличия одной характеристики выводится другая при наличии примера, связанного с характеристикой, [которой приписывается] доказательность. [Например, когда утверждают]: «Нечто, наделенное свойством обуславливать действие, является тяжелым, как, например, кусок глины, а нечто — легким, как, например, ветер; равным образом что-то, способное обуславливать действие, будет

активным — как кусок глины, а что-то пассивным — как Атман, в противном случае надо указать различие».

«Обосновываемое» — это характеристика, которую надо установить посредством силы аргумента и прочих членов силлогизма; «основывающийся на обосновываемом» — это когда пример ставится на его место. [Например, когда утверждают]: «Каков кусок глины, таков и Атман, из чего следует, что и кусок глины таков, каков и Атман. Но Атман активен, а потому желательно, чтобы и кусок глины был активен. А если это неверно, то неверно и то, что, каков кусок глины, таков и Атман»² (4).

[Правильный] ответ в связи с ними:

Поскольку установление аналогии основывается на частичном сходстве, то, несмотря на [некоторые] различия, опровержения нет (5)

Kiñcitsādharmyādupasaṃhārasiddhervaidharmyādapratīṣedhaḥ

Отрицать установленное невозможно, а сравнение, [основывающееся] на определенном сходстве, установлено, [например]: «Какова корова, такова и лесная корова». В этой связи нецелесообразно поднимать вопрос о частичных различиях коровы и лесной коровы. Равным образом если характеристика, основывающаяся на силе примера и т.д., представлена в качестве обоснования [того или иного тезиса], то опровергать ее на основании частичных расхождений между примером и доказываемым некорректно (5).

А также потому, что пример уместен, поскольку включает обосновываемое¹ (6)

Sādhyātidesācca dṛṣṭāntopapatteḥ

То, в чем профан и эксперт имеют единое мнение, указывает на неопровержимое наличие того, что позволяет [и другим] понять обосновываемое. Таким образом, именно исходя из этого включения доказываемого в пример их нельзя приравнивать друг к другу² (6).

[Псевдоответы, «основывающиеся на со-присутствии и со-отсутствии»]

«Основывающиеся на со-присутствии и со-отсутствии» — это [претензии, по которым] если аргумент обосновывает [тезис], уже присутствуя в нем, то он от него не отличен, а если не присутствуя, то бездоказателен (7)

Prāpya sādhyamaprāpya vā hetoḥ prāptyā 'viśiṣṭatvād aprāptyā 'sādhakatvācca prāptyaprāptyasamau

Аргумент обосновывает тезис, [уже] присутствуя в нем или [еще] не присутствуя? Если [уже] присутствует, то не отличается от него и потому не является обоснованием. Ведь если оба соприсутствуют, то что из них будет обоснованием, а что обосновываемым? Если [еще] не присутствует, то не может быть обоснованием: светильник не освещает [то, на что] не «распространяется». [Псевдоответ] «**основывающийся на со-присутствии**» — это опровержение исходя из [их] соприсутствия, [псевдоответ же] «**основывающийся на со-отсутствии**» — опровержение исходя из [их] со-отсутствия¹ (7).

[Правильный ответ] в связи с обоими:

[Оба] не являются опровержениями, ибо общеизвестно, как производятся горшки и т.п., а также [действие] магии (8)

Ghaṭādinīṣpattidarśanāt pīḍane cābhicārādapratīṣedhaḥ

Опровержения [этого типа] в обоих случаях несостоятельны. В связи с первым случаем можно привести в пример, как деятель, инструмент и «опора» в соединении с глиной производят горшок и т.п., в связи со вторым — как страдают из-за магического обряда: действие производится без соединения [с субъектом]¹ (8).

[«Основывающиеся на регрессе
в бесконечность и контрпримере»]

«Основывающиеся на регрессе в бесконечность и контр-примере» [имеют место], когда не указана причина [того, что приводится] в качестве примера, и когда опровержение [делается только] посредством контрпримера (9)

Dr̥ṣṭāntasya kāraṇānapadeśāt pratyavasthānācca pratidr̥ṣṭāntena prasaṅgapratidr̥ṣṭāntasamau

Псевдоответ «**основывающийся на регрессе в бесконечность**» имеет место, когда [оппонент указывает], что обоснование должно иметь обоснование и т.д. [Например]: «Когда вы утверждаете, что кусок глины активен, поскольку ему причастно качество быть причиной действия, то здесь еще не указана причина [его активности], но ничего не обосновывается без причины».

«Основывающийся на контрпримере» — псевдоответ в виде противоположного примера. [Например], в ответ на утверждение: «Атман активен, поскольку ему причастно качество быть причиной действия, подобно куску глины», — приводится противоположный пример: «Наблюдается, что пространство, которому причастно качество быть причиной действия, является пассивным». В чем же свойство пространства быть причиной действий? В контакте с вет-

ром посредством скорости¹, подобно тому как с ветром контактируют и деревья² (9).

[Правильный] ответ в связи с тем и другим:

Регресс не возникает — как [и в случае] со светильником, не нуждающимся в [дальнейших] причинах [своего света] (10)

Pradīropādānaprasaṅgavinivṛttivattadvinivṛtīḥ

Можно [и оппоненту] задать вопрос:

— А кто, [собственно], употребляет светильники и с какой целью?

— Желаящие видеть, ради того чтобы разглядеть то, что можно видеть.

— Но почему желающий видеть светильник не употребляет для этого другой светильник?

— Потому что светильник можно видеть и без другого светильника, и, следовательно, чтобы видеть [один] светильник, употребляя другой нет смысла¹.

Теперь [спросим]:

— А для чего употребляется пример?

— Для познания непознанного.

— А ради чего приводится обоснование употребления примера? Если ради познания, то [мы ответим], что сам пример [уже] познан. Ведь уже было указано: «Пример — это предмет, представления о котором у профана и эксперта не расходятся» (I.1.25). Потому и указание на причины его познания бессмысленно.

Таков ответ на псевдоответ «основывающийся на регрессе» (10).

Теперь [правильный] ответ на псевдоответ «основывающийся на контрпримере»:

Если контрпример — аргумент, то и пример — аргумент (11)

Pratidrṣṭāntahetutve ca nāheturdrṣṭāntaḥ

Тот, кто приводит контрпример, не приводит специальных обоснований, таких, как: «Контрпример этого рода доказателен, а пример — нет». Потому правильно было сказано, что **если контрпример — аргумент, то и пример — аргумент**. И почему бы ему не быть аргументом?! Потому что если [он] не опровергается, то является доказательным¹ (11).

[Псевдоответ

«основывающийся на невозникновении»]

«Основывающийся на невозникновении» — [псевдоответ, опирающийся] на отсутствие причины [чего-либо] до [его] возникновения (12)

Prāgutpatteḥ kāraṇābhāvādanutpattisamaḥ

Когда [один] утверждает: «Звук невечен, ввиду того что непосредственно следует за усилением, подобно горшку», другой отвечает: «Поскольку до того как звук возник, он не возник, то его непосредственное следование за [артикуляционным] усилением не будет аргументом [в пользу его] невечности, а если не будет, то приходим к его вечности, ибо [именно] у вечного нет возникновения». Такое опровержение и будет «**основывающимся на невозникновении**»¹ (12).

[Правильный] ответ в связи с ним:

Поскольку [вещь] есть то, чем [она] является, [только] возникнув, когда имеются причины, то нет опровержения ее причинной [обусловленности] (13)

Tathābhāvādutpannasya kāraṇopapatter na kāraṇapratīṣedhaḥ

Поскольку [вещь] есть то, чем [она] является, [только] возникнув — звук существует [как таковой], только возникнув, до возникновения же его нет. Поскольку бытие звука есть [только] у звука возникшего и существующий звук возникает непосредственно после [артикуляционного] усилия, то [уже] есть аргумент в пользу [его] невечности — и потому при наличии причины довод «ввиду отсутствия причины до возникновения» несостоятелен (13).

[Псевдоответ «основывающийся на сомнении»]

«Основывающийся на сомнении» — это [псевдоответ, опирающийся] на сходство вечного с невечным в [виде] одинаковой воспринимаемости универсалии и примера (14)

Sāmānyadr̥ṣṭāntayoraindriyakatve samāne nityānityasādharmyātsamśāyasamaḥ

Когда [один] утверждает: «Звук невечен, подобно горшку, ввиду того что непосредственно следует за [артикуляционным] усилением», [другой его] опровергает через сомнение в аргументе: «При его производимости непосредственно после [артикуляционного] усилия у него есть сходство — воспринимаемость — как с вечной универсалией, так и с невечным горшком¹. Отсюда — ввиду сходства как с вечным, так и с невечным — сомнение неустранимо»² (14).

[Правильный] ответ в связи с ним:

Если сомнение есть благодаря сходству, то его нет вследствие различия; если оно сохраняется и при том и при другом,

неизбежно бесконечное сомнение; и из невосприятия вечного нет опровержения универсалии (15)

Sādharmyātsaṃśāye na saṃśāyo vaidharmyādubhayathā vā saṃśāye 'tyantasamśayaprasaṅgo nityatvānabhyupagamācca sāmānyasyāpratiṣedhaḥ

Вследствие особого различия об определяемом предмете утверждается, что это — человек, и возможности для сомнения на основании сходства человека и столба [уже] не остается. Сходным образом не остается места для сомнения в связи со сходством вечного и не вечного, когда вследствие специфики — в виде производимости непосредственно после [артикуляционного] усилия — устанавливается невечность звука. Если же [место для сомнения] остается, то, ввиду «неразрешимости» сходства между столбом и человеком, [здесь также должно оставаться] бесконечное сомнение. Более того, при фиксируемости различия нельзя сказать, что [наличие] общей характеристики может быть причиной вечного сомнения. Ведь когда зафиксирована специфическая [характеристика] человека, уже нет причины сомневаться в том, человек это или столб¹ (15).

[Псевдоответ «основывающийся на проблеме»]

«Основывающийся на проблеме» — [апелляция] к бесконечности изыскания вследствие сходства с альтернативой (16)

Ubhayasādharmyāt prakriyāsiddheḥ prakaraṇasamaḥ

Вследствие сходства как с вечным, так и с не вечным **изыскание**, исследование [в пользу] тезиса и [соответственно] контртезиса [продолжается]. Один развивает тезис о том, что звук невечен, подобно горшку, ввиду того что он производится непосредственно после [артикуляционного] усилия, другой [исходит] из сходства [звука] с вечным. «Таким образом, — [рассуждает полемист], — аргумент, по которому звук невечен вследствие непосредственной произведенности после [артикуляционного] усилия, в котором выражается [его] сходство с не вечным, не преодолевает проблемы, а потому и не завершается удостоверенностью [в ее решении]. Это же применимо и к развитию аргументации на основании сходства с вечным». И такое опровержение через выявление непреодолимости проблемы [называется] «основывающимся на проблеме». Оно распространяется и на различия, а именно: [псевдоответ] «основывающийся на проблеме» будет и в том случае, когда [оппонент утверждает], что вследствие расхождения с обеими [позициями] нельзя принять [ни одно] решение¹ (16).

[Правильный] ответ в связи с этим:

Опровержения [одной позиции] вследствие наличия альтернативы нет, ибо проблема решается каждой стороной [посвоему] (17)

Pratipakṣātpakaraṇasiddheḥ pratiṣedhānupapattih
pratipakṣopapatteḥ

У того, кто настаивает на установленности решения вследствие сходства с обоими [способами решения], эта установленность [осмысляется] как обусловленная [наличием] альтернативной позиции. Если бы действительно было сходство с обоими [способами решения проблемы], то один из них при этом был бы основанием для [установления] другой. Но тогда опровержения [контртезиса] нет, ибо контртезис признается. Ведь если признается контртезис, нет [его] опровержения, а если есть [его] опровержение, нет контртезиса, из чего следует, что признание контртезиса и [его] опровержение находятся друг с другом в отношении взаимоотрицания. Неустановленность же решения [происходит] от того, что не определена истина, ибо в противном случае проблема завершается: когда истина определена, проблемы уже нет (17).

[Псевдоответ

«основывающийся на отрицании аргумента»]

«Основывающийся на отрицании аргумента» — когда [утверждается], что аргумент не может [функционировать ни в одном] из трех времен (18)

Traikālyāsiddherhetorahetusamaḥ

Аргумент — это доказательство, которое может предшествовать доказываемому, следовать [за ним] или быть синхронным [ему]. Если предшествует, то доказательством чего он будет, когда нет доказываемого? Если следует [за ним], то, за отсутствием доказательства, к чему должно относиться доказываемое? Если же они синхронны, то что из них будет доказательством и что доказываемым? А потому аргумент не отличается от отсутствия аргумента¹. [Подобного рода опровержение] по сходству с отсутствием аргумента и называется «основывающимся на отрицании аргумента»² (18).

[Правильный] ответ в связи с этим:

О неустановленности в связи с тремя временами [говорить] нельзя, так как следствие устанавливается через причину (19)

Na hetutaḥ sādhyasiddhestraikālyāsiddhiḥ

Неверно, что [аргумент] не установлен [ни в одном] из трех времен. Почему же? Так как следствие устанавливается через причину. Наблюдается, что осуществление осуществляемого и познание познаваемого имеют свои причины, и наглядных примеров тому предостаточно. Что же касается сказанного: «За отсутствием обосновываемого к чему будет относиться обоснование?», — [то мы ответим], что к осуществляемому и к познаваемому¹ (19).

Опроверяемое не опровергается и вследствие несостоятельности [самого] опровержения¹ (20)

Pratiṣedhānupapatteśca pratiṣeddhavyāpratiṣedhaḥ

[По вашей же логике само ваше] опровержение не должно предшествовать опровергаемому, следовать [за ним] или быть синхронным [ему]. При несостоятельности же опровержения утверждаемый аргумент [остаётся] неколебимым (20).

[Псевдоответ «основывающийся на допущении»]

«Основывающийся на допущении» — это установление контртезиса на основании допущения (21)

Arthāpattiḥ pratipakṣasiddherarthāpattisamaḥ

[Псевдоответ] «основывающийся на допущении» имеет место, когда посредством допущения обосновывается контртезис тезису: «Звук невечен, подобно горшку, вследствие того что непосредственно следует за [артикуляционным] усилием». [А именно выдвигается возражение]: «Если положение о том, что звук невечен, следует из гипотезы о его сходстве с невечными вещами благодаря непосредственному следованию за усилием, то можно считать также, что он вечен благодаря сходству с вечными [вещами]; сходство же его с вечными [вещами] — в неосвязаемости» (21).

[Правильный] ответ в связи с ним:

Если [можно выдвигать] допущения относительно не высказанного [одной стороной], то уязвима также и [альтернативная] точка зрения, поскольку и она не высказана и неоднозначна (22)

Anuktasyārthāpatteḥ pakṣahānerupapattiranuktatvād
anaikāntikatvāccārthāpatteḥ

Уязвима точка зрения [того, кто], не рассмотрев [как следует] «потенциал» [высказанного оппонентом], просто строит допущения [относительно его аргументации]. А именно: [можно возразить, что] если мнение о невечности звука обоснованно, то допущение его вечности несостоятельно. Также и ввиду неоднозначно-

сти допущения, которое соответствует обеим точкам зрения: если звук вечен по сходству с вечным, как наделенный неосязаемостью, наподобие пространства, то из этого следует, что он при этом невечен вследствие производимости непосредственно после [артикуляционного усилия] по сходству с невечным. И это не будет, уже вследствие возможности противоположного [вывода], допущением однозначным, как в том случае, когда, например, [при высказывании]: «Твердый камень падает» — можно высказать допущение: «У жидкой воды нет падения» (22).

[Псевдоаргумент
«основывающийся на неразличении»]

«Основывающийся на неразличении» — это когда из «неразличности» в одной характеристике вследствие признания всеобщности существования делается абсурдный вывод о неразличности всего (23)

Ekadharmopapatteraviśeṣe sarvāviśeṣaprasaṅgāt sadbhāvopapatteraviśeṣasamaḥ

У звука и горшка имеется одна общая характеристика — производимость непосредственно после усилия. При сходстве же того и другого в том, что они невечны, приходят к абсурдному выводу о неразличности всего. Каким же образом? **Вследствие признания всеобщности существования.** У всего есть одно [общее] свойство — существование, и опровержение [оппонента] через принуждение принять неразличность всего исходя из наличия существования есть псевдоответ **«основывающийся на неразличении»**¹ (23).

[Правильный] ответ в связи с этим:

Опровержения нет, ибо где-то [рассматриваемой] характеристики нет, а где-то [она] есть (24)

Kvaciddharmānupapatteḥ kvaciccopapatteḥ pratiśedhābhāvaḥ

Из того, что в доказываемом и примере [устанавливается] общая характеристика — невечность, выводимая из производимости непосредственно после усилия — независимо от других свойств, не следует, что у всех вещей должна быть другая характеристика, которую можно было бы вывести из наличия существования как такового, посредством чего они становились бы неразличимыми.

Буддист. Но не будет ли сама невечность еще одной, всеобщей характеристикой вещей, обусловленной [самим] их существованием?

Найяик. Если мы примем ту точку зрения, что все вещи невечны как обусловленные самим существованием, то не будет такого примера, который не входил бы в [объем] тезиса, а при отсутствии примера не будет и аргумента. Часть же тезиса в качестве примера состоятельна — ведь не может же быть примером само доказываемое! [Всеобщую] невечность нельзя отстаивать ввиду того, что сущее распределяется на вечное и невечное. Потому положение о том, что из наличия существования неизбежно следует отсутствие различий во всем, является бессмысленным. [К тому же] тот, кто говорит, что из того, что существование присуще всем вещам [без исключения следует и их всеобщая] невечность, тем самым признает невечность звука, и потому также опровержение [его] несостоятельно (24).

[Псевдоответ «основывающийся на признании»]

«Основывающийся на признании» — [происходит] из признания обоснования того и другого (25)

Ubhayakāraṇapatterupapattisamaḥ

Если есть аргумент в пользу невечности звука, то звук невечен, а если в пользу его вечности — его неосвязаемость, — то он вечен. Опровержение [оппонента] признанием аргументов в пользу и того и другого — как невечности, так и вечности — называется **«основывающимся на признании» (25)**.

[Правильный] ответ в связи с этим:

Это не опровержение, ибо обоснование [тезиса пропонента] признается (26)

Urapattikāraṇābhyanujñānādapratīṣedhaḥ

Если вы говорите, что признаете аргументацию в пользу и того и другого, то уже не опровергаете положение о невечности звука, признавая обоснование его вечности, а если опровергаете, то уже не будет признания обоснованности того и другого. Иными словами, высказывая допущение обеих аргументаций, вы признаете и аргумент в пользу невечности, а если признаете, то уже не опровергаете.

Оппонент. А если опровержением [считать указание на саму] взаимопротиворечивость [обеих позиций]?

Найяик. Тогда противоречивость [распространяется] на оба [тезиса].

Оппонент. А если опровержением будет указание на противоречивость в атрибуции одному [и тому же] — и вечности и невечности?

Найяик. Тогда противоречивость [снава] распространяется и на тезис, и на контртезис, и потому нельзя доказать [правомерность] одного из них (26).

[Псевдоответ «основывающийся на восприятии»]

«Основывающийся на восприятии» — это [опровержение] на основании восприятия даже при отсутствии указания на аргументацию (27)

Nirdiṣṭakāraṇābhāve 'ruṇpalambhādupalabdhisamaḥ

[Допустим, утверждается, что] даже при отсутствии обоснования невечности звука — через указание на его непосредственное [следование] за [артикуляционным] усилием — его невечность воспринимается, когда [наблюдается, как он] порождается ломкой ветвей деревьев при порыве ветра. [Соответствующее этому рассуждению] **«основывающееся на восприятии»** — опровержение через [апелляцию] к доказываемой характеристике при отсутствии указания на обоснование (27).

[Правильный] ответ в связи с ним:

Это не опровержение, вследствие признания, что та же характеристика может быть обоснована по-другому (28)

Kāraṇāntarādapi taddharmopapatterapratīṣedhaḥ

Когда утверждается, что [звук невечен], потому что [следует] непосредственно за [артикуляционным] усилием, то [тем самым] указывается [наличие лишь] причины [его] возникновения, а не уточнение причины [данного следствия]¹. Если же невечность возникающего звука обосновывается действием и других причин, то какое же это будет опровержение?! (28).

[Псевдоответ

«основывающийся на невосприятии»]

Неверно, что звук [может] существовать и не восприниматься до артикуляции. Почему? Потому что препятствия [для его проявления] не наблюдаются. Если существующий предмет не воспринимается в воде из-за препятствия, то отсутствие восприятия звука не связано с препятствием, обуславливающим отсутствие его фиксации. Ведь, как и в случае с водой, можно было бы зафиксировать причину его невосприятия, но [она] не фиксируется. Потому звук не воспринимается [по причине], противоположной той, что [имеет место в связи] с водой.

Вследствие невосприятия его невосприятия устанавливается отсутствие [невосприятия], но благодаря этому признается противоположное тому: [отсюда псевдоответ этого типа] — «основывающийся на невосприятии» (29)

Tadanupalabdheranupalambhādabhāvasiddhau tadviparītopa-
pateranupalabdhisamaḥ

Невосприятие этих препятствий для восприятия не воспринимается, из чего следует, что его нет, и тем самым устанавливается небытие [невосприятия]. Установив же небытие [невосприятия] из отсутствия аргумента [в пользу его бытия], утверждаем и противоположное ему — существование препятствий [для восприятия звука]¹. Из признания же [этого] можно прийти к заключению, что тезис: «Существующий звук до его произнесения не может быть не воспринят» — неверен. И этот аргумент — от отсутствия восприятия препятствий, — который может быть предложен в равной мере на основании невосприятия в связи [с восприятием] препятствий и [их] невосприятием, является «основывающимся на невосприятии»² (29).

[Правильный] ответ в связи с ним:

Вследствие того что у невосприятия природа невосприятия, это — не аргумент (30)

Anupalambhātmakatvādanupalabdheraheṭuḥ

Не аргумент — то, что нет невосприятия препятствий, поскольку это [невосприятие] не воспринимается. Почему же? Вследствие того что у невосприятия природа невосприятия — потому что невосприятие есть простое отсутствие восприятия. [А именно] тезис состоит в том, что то, что есть, является объектом восприятия [или, по-другому]: «То-то существует вследствие [его] восприятия». Соответственно то, чего нет, является объектом невосприятия, [и отсюда тезис]: «Невоспринимаемое не существует». И это невосприятие невосприятия препятствий, функционирующее по отношению к своему объекту — невосприятию или отсутствию восприятия, — этот [тезис] не отрицает. Неопровергнутое же невосприятие препятствий является аргументом [в пользу отрицаемого тезиса]. Препятствия же — как существующие — являются объектами восприятия, и [потому] они должны восприниматься. Если они не воспринимаются, поскольку имеет место отсутствие их восприятия, «раскрывающее» свой объект, то из [их] невосприятия следует объект невосприятия, суть которого в том, что препятствия, обуславливающие отсутствие фиксации звука, не существуют. [Иными словами], из невосприятия следует [только] отсутствие восприятия и его объект¹ (30).

Также и потому, что наличие и отсутствие разнообразных познаний ощущается каждым (31)

Jñānavikalpānām ca bhāvābhāvasamvedanādadhyañtam

«[рассматриваемое опровержение] не является аргументом» — следует добавить. В телах воплощенных ощущаются наличие и отсутствие разнообразных знаний, например: «У меня есть знание [в виде] сомнения» или «У меня нет знания [в виде] сомнения». Равным образом обстоит дело с восприятием, умозаключением, преданием, памятью. И это невосприятие препятствий как отсутствие восприятия относится к самоосознаваемым знаниям¹: «У меня нет восприятия препятствий для звука» или «Препятствия как причины отсутствия фиксации звука [мною] не воспринимаются». Потому сказанное: «Вследствие невосприятия его невосприятия устанавливается отсутствие [невосприятия]» (V.1.29) — несостоятельно (31).

[Псевдоответ «основывающийся на невечности»]

«Основывающийся на невечности» — [псевдоответ, согласно которому] все следует считать невечным, ввиду того что [все] вследствие [данного] сходства имеет общую характеристику (32)

Sādharmyāttulyadharmopapatteḥ sarvānityatvaprasaṅgād anityasamaḥ

Когда говорят, что звук невечен по сходству с невечным горшком, то это значит, что [утверждается] сходство всех вещей с невечным горшком, и тогда делается нежелательное заключение о том, что все невечно. И этот псевдоответ есть «основывающийся на невечности», ввиду того что [оппонент] опровергается [на основании] невечности [всего сущего]¹ (32).

[Правильный] ответ в связи с этим:

Опровержение не установлено ввиду того, что [ничего вообще] не [должно] устанавливаться исходя из [всеобщего] сходства, и ввиду сходства самого [опровержения] с опровергаемым (33)

Sādharmyādasiddheḥ pratiṣedhāsiddhiḥ pratiṣedhyasādharmyāt

Развертывание тезиса — высказывание, включающее тезис и другие члены силлогизма. Опровержение — характеристика контр-тезиса. Его сходство с опровергаемым тезисом в том, что он также состоит из тезиса и прочих [членов силлогизма]. Потому если считать, что невечность [звука] не [может быть] установлена через сходство с другими невечными вещами, то и [само] опровержение также нельзя считать установленным ввиду его сходства с [отстаиваемым] тезисом, поскольку оно сходно с опровергаемым¹ (33).

Отсутствия различия нет, ибо аргументом является та характеристика, которая устанавливается в примере в качестве обоснования обосновываемого и применима в обоих [случаях] (34)

Drṣṭānte ca sādhyasādhanabhāvena prajñātasya dharmasya hetutvāttasya cobhayathā bhāvānnāviśeṣaḥ

В самом деле, та характеристика, которая [содержится] в примере, утверждается в виде [правильного] отношения между обоснованием и обосновываемым, и она именуется аргументом. И она применима в обоих [случаях]: в некоторых — для обоснования общего, в некоторых — особенного. Через общее устанавливается сходство, через особенное — различие. Таким образом, только особое сходство может быть аргументом, а не простое сходство или различие как таковые. И именно опираясь как на сходство, так и на различие, многоуважаемый [сутракарин] сказал: «Основывающийся на невечности» — [псевдоответ, согласно которому] все следует считать невечным, ввиду того что [все] вследствие [данного] сходства имеет общую характеристику» (V.1.32), и он несостоятелен. Опровержение, приведенное в связи с псевдоответом «основывающимся на неразличении», применимо и в данном случае¹.

[Псевдоответ «основывающийся на вечности»]

«Основывающийся на вечности» — [это псевдоответ], исходящий из вечности в [самом] невечном — из вечного наличия невечного (35)

Nityamanityabhāvādānitye nityatvopapatternityasamaḥ

Выдвигается тезис: «Звук невечен», но эта невечность в звуке [сама] вечна или невечна? Если она присутствует всегда, то по причине постоянного присутствия свойства должно быть постоянное присутствие и его носителя, следовательно, звук вечен. Если же не всегда, то звук [снова] вечен — на сей раз по причине отсутствия невечности. Так этот псевдоответ [назван] «основывающимся на вечности» вследствие того, что [тезис] опровергается через [указание на] вечность (35).

[Правильный] ответ в связи с этим:

Опровержения нет, поскольку опровергаемое «вечноневечное» ввиду невечности [самого] невечного (36)

Pratiśedhye nityamanityabhāvādānitye 'nityatvopapatteḥ pratiśedhābhāvaḥ

Утверждение наличия вечной невечности в «опровергаемом» звуке равнозначно признанию его невечности. Опровержение в связи с тем, что звук не является невечным ввиду наличия невечности

[невечного], несостоятельно. Поскольку же нельзя представить аргумента в пользу того, что вечное не воспринимается вследствие наличия не вечного, то за отсутствием аргумента нет и опровержения.

Невечность звука — это его небытие после возникновения вследствие уничтожения, и здесь не остается возможности для [дальнейших] вопросов. Сам вопрос: «Эта не вечность звука существует всегда или не всегда?» — незаконен. Почему? Невечность звука — это небытие возникшего звука вследствие его уничтожения, а если это так, то нет и различия между субстратом и суперстратом — ввиду их взаимопротиворечивости¹, а также противоречия между вечным и не вечным. Вечность и не вечность, как две характеристики одной вещи, находятся в отношении противоречия и не [могут] сосуществовать. Потому то, что [вы] утверждаете, а именно что «вечное не вечное» может быть вечным, лишено смысла (36).

[Псевдоответ «основывающийся на следствии»]

«Основывающийся на следствии» — [псевдоответ], по которому следствия усилий могут быть разнообразными (37)

Prayatnakāryāṅekatvātkāryasamaḥ

[Утверждается], что звук не вечен как следующий непосредственно за усилием. То, что обретает свое бытие непосредственно после усилия, появляется после того, как не существовало [прежде] — как в случае с такими следствиями, как горшок. Невечное же следует познавать как то, что после того, как не существовало, прекращает свое существование. Это следует различать. Если же дело обстоит так, то опровержение [состоит в указании] на многообразии следствий усилия. В случае с горшками и т.п. появление [вещи] наблюдается непосредственно после усилия, а в случае с тем, что было скрыто, [имеет место] проявление — как результат устранения препятствия. Так что же такое звук — появление [чего-то] непосредственно после усилия или же проявление [сокрытого? Его можно считать] и тем и другим. Подобное опровержение исходя из неразличения [характера] следствия и будет «основывающимся на следствии»¹ (37).

[Правильный] ответ в связи с этим:

Если [звук] — иное, чем следствие, то усилие не является причиной — ввиду наличия причины невосприятия (38)

Kāryānyatve prayatnāhetutvamanupalabdihikāraṇoparatteḥ

Если [звук] — иное, чем следствие, то усилие не может быть причиной проявления [уже существовавшего] звука при наличии причин его невосприятия¹. Где проявление непосредственно следу-

ет за усилием, там и причина невосприятия [в виде] препятствия, по устранении же препятствия — проявление, характеризующееся восприятием предмета, непосредственно следующим за усилием. Но нет ничего, что было бы причиной невосприятия звука, по устранении которой непосредственно после усилия имело бы место проявление звука, характеризующееся его восприятием. Поэтому звук возникает, а не проявляется (38).

[О шести ступенях псевдодискуссии]

[Оппонент утверждает], что аргумент, употребляемый [пропонентом], амбивалентен и вследствие этой амбивалентности бездоказателен. Но если бездоказательность следует из неоднозначности, то, [возражает *Пропонент*],

В опровержении тот же самый порок (39)

Pratiṣedhe 'pi samāno doṣaḥ

[А именно] опровержение также [страдает] амбивалентностью. Ведь что-то это опровержение опровергает, а что-то не опровергает и потому вследствие амбивалентности является бездоказательным. Или, по-другому, при тезисе о невечности звука [отстаивается его] возникновение непосредственно за [артикуляционным] усилием, а не проявление, — здесь нет специального аргумента [в пользу одного из этих решений]; но и при тезисе о его вечности [отстаивается его] проявление непосредственно за [артикуляционным] усилием, не возникновение, — здесь также нет специального аргумента. И это отсутствие специального аргумента, общее для обеих позиций, делает обе их амбивалентными (39).

И во всех случаях то же самое (40)

Sarvatraivam

Во всех [приведенных выше случаях] аргументов опровержения, начиная с «основывающегося на сходстве», там, где наблюдается отсутствие специального аргумента, обе позиции неизбежно одинаковы¹ (40).

Оппонент. **В контропровержении опровержения тот же порок, что и в опровержении (41)**

Pratiṣedhaviṣṭiṣedhe pratiṣedhadoṣavaddoṣaḥ

Тот же порок, присущий опровержению, — то, что оно оказывается амбивалентным, — присущ и опровержению опровержения. Первая ступень — утверждение пропонента: «Звук невечен, потому что следует непосредственно за [артикуляционным] усилием». Вторая ступень — опровержение оппонента посредством аргументации: «[Это неверно] ввиду многообразия следствий усилия». Это и

есть [псевдоответ] «основывающийся на следствии»¹; он и называется **опровержением**. Третья ступень, [на которой находится пропонент], — «В опровержении тот же самый порок» — называется **контропровержением**. Четвертая ступень, [которую занимает оппонент]: «В контропровержении тот же порок неоднозначности, что и в опровержении» (41).

Пропонент. **Признавая [свое] опровержение порочным, но настаивая на том, что как опровержение, так и контропровержение имеет одинаковый недостаток, [оппонент допускает] «признание претензии» (42)**

Pratiṣedham sadoṣamabhyupetya pratiṣedhavipratiṣedhe samāno doṣaprasaṅgo matānujñā

Признав вторую позицию — [свое] опровержение — порочной, но не желая ее исправить, оппонент, настаивая на том, что контропровержение опровержения — третья позиция — содержит ту же амбивалентность, признает порочность обеих позиций и потому допускает «признание претензии». Это — пятая ступень¹ (42).

Оппонент. **При указании [на некорректность нашей] аргументации, когда заявляется наличие [у нас] ошибки, относящейся [на деле] к его собственной позиции, и [в то же время] принимается чужая ошибка, имеет место та же ошибка (43)**

Svapakṣalakṣaṇāpekṣopapattyupasaṃhāre heturnirdeṣe parapakṣadoṣābhyupagamātsamāno doṣaḥ

Когда выдвигается тезис, то [указанная ошибка] — ввиду того, что следствия усилий [бывают] многообразны, — является для пропонента ошибкой, **относящейся к его собственной позиции**. Почему? Потому что [она] проистекает из его позиции. И он, завися от этой ошибки, относящейся к его собственной позиции, не устраняя [ее], но следуя [ей], указывает на наличие ее в позиции оппонента: «В опровержении та же ошибка» — и называет причину [заблуждения оппонента]: «В самом деле опровержение неоднозначно». И когда он указывает на эту действительную ошибку при указании на причину [заблуждения своего оппонента], он тем самым соглашается с позицией последнего, [уличающего его в этой ошибке]. Каким образом? Потому что он указывает на то, что та же ошибка — амбивалентность — допускается в аргументе оппонента, и, не исправляя ее в своем [аргументе], повторяет, что следствия усилия [бывают] многообразны. Таким образом, признавая, что его тезис содержит ошибку, и указывая на ту же ошибку в опровержении, он [фактически] принимает и опровержение оппонента. Подобно тому как оппонент [демонстрирует свою несостоятельность,

допуская] «признание претензии», поскольку он признает свое опровержение ошибочным и наличие той же ошибки в контропровержении, точно так же и пропонент, когда он, признает свое положение ошибочным и обнаруживает ту же ошибку в опровержении. И это, поистине, шестая ступень.

При этом у пропонента первая, третья и пятая ступени [псевдоответов], у оппонента — вторая, четвертая и шестая. При критическом исследовании четвертая и шестая оказываются идентичными и потому тавтологичными. На четвертой ступени пропоненту вменяется общая ошибка — контропровержение опровержения подвержено той же ошибке, что имела место в [самом] опровержении; на шестой также имеет место та же ошибка вследствие признания претензии пропонента, и потому она называется общей ошибкой — здесь нет никакого реального различия. Тавтологичны также ступени третья и пятая. А именно на третьей ступени признается сходство: «В опровержении та же ошибка», и на пятой — в контропровержении опровержения — признается общая ошибка, и здесь также нет никакого реального различия. Пятая и шестая ступени тоже, за отсутствием реального различия, тавтологичны. На третьей и четвертой [имеет место] «признание [чужого] мнения», а на первой и второй нет различия в [самой] аргументации. Поэтому на [всех] шести ступенях обе позиции [одинаково] несостоятельны.

Когда же, [собственно], начинается эта «шестиступенчатая» [дискуссия]? Когда [пропонент] начинает [аргументировать тем], что в опровержении та же ошибка, тогда обе позиции становятся несостоятельными. Но если бы [первый оппонент] в третьей позиции ответил, что, не будь звук следствием, усилие не было бы причиной, поскольку иначе не воспринимались бы причины, препятствующие [его] слышанию, тогда вследствие нового аргумента можно было бы [реально] отстоять положение о том, что звук появляется непосредственно после артикуляционного усилия, а не [просто] проявляется [как преждесуществовавший], и не было бы начала «шестиступенчатой» [дискуссии]¹ (43).

ЧАСТЬ 2

Вступление

Вкратце уже было сказано: «Причины поражения в споре — противоречивость или некомпетентность» (I.2.19). Теперь они ана-

лизируются [подробно]. На деле, причины поражения в споре — основания поражения и «субстраты» бесславия¹ — связаны по большей части с тезисом и прочими членами силлогизма и имеют место как у тех, кто отстаивает истину, так и у тех, кто отстаивает ложь.

Вот их распределение:

Потеря тезиса, подмена тезиса, противоречие тезису, отказ от тезиса, подмена аргумента, подмена предмета, бессмыслица, невразумительность, бессвязность, непоследовательность, ущербность и избыточность [в аргументации], повтор, неспособность к воспроизведению, незнание, отсутствие воображения, прекращение [дискуссии], признание претензии, равнодушие к достойному порицания, порицание недостойного порицания, отречение от доктрины, псевдоаргументы (1)

Pratijñāhāniḥ pratijñāntaraṃ pratijñāvirodhaḥ pratijñā-sannyāso hetvantaramarthāntaraṃ nirarthakam avijñātārtham apārthakamaṃprāptakālaṃ nyūnama dhikam punaruktamananubhāṣaṇamajñānamapratibhā vikṣepo matānujñā paryanuyojoypekṣaṇam niranuyojyānuयोगo 'pasiddhānto hetvābhāsāśca nigrāhasthānāni

Теперь эти 22 обозначенные разновидности и будут определены (1).

[Первые пять причин поражения в диспуте]

«Потеря тезиса» — это допущение в собственном примере характеристик контрпримера (2)

Pratidṛṣṭāntadharmābhyānujñā svadrṣṭānte pratijñāhāniḥ

«Потеря тезиса» — это когда при опровержении [посредством указания] на характеристику, противоположную той, которая [должна быть присуща] тому, что обосновывается, оппонент, принимая в своем примере характеристику контрпримера, [тем самым] отказывается от своего тезиса. Например, один утверждает: «Звук невечен, подобно горшку, вследствие своей воспринимаемости», а другой возражает: «Воспринимаемость наблюдается и в универсалии, которая вечна, почему же тогда не[вечен] звук?» После этого возражения первый отвечает: «Если воспринимаемая универсалия вечна, то пусть будет вечным и звук». И так он, незаконно атрибутируя вечность своему примеру, призванному доказать его тезис, теряет свою позицию, завершающуюся заключением; теряя же позицию, теряет и тезис, ибо тезис основывается на позиции (2).

«Подмена тезиса» — это когда после отрицания обосновываемого положения он «восстанавливается» через изменение его характеристики (3)

**Pratijñātārthapratīṣedhe dharmavikalpāttadarthanirdeśaḥ
pratijñāntaram**

После того как обосновываемое положение: «Звук невечен вследствие своей воспринимаемости, подобно горшку» — встречает противодействие в виде указания, включающего изменение аргумента через контрпример: «Универсалия, также воспринимаемая, вечна», **обосновываемое положение «восстанавливается» через изменение его характеристики** — [а именно] на основании сходства между примером и контрпримером [утверждается]: «Универсалия, будучи воспринимаемой, вездесуща, а горшок — нет». Каким образом? Подразумевается, что если горшок невездесущ, то невездесущ и звук, а потому он, подобно горшку, и невечен. «Звук невечен» — это прежний тезис, «невездесущий» — второй тезис, отличный от первого. Но почему же это причина поражения в диспуте? Потому что другой тезис не [может быть] обоснованием прежнего, но только аргумент и пример, а потому использование этого [нового тезиса] в качестве обоснования бесполезно. По причине же бесполезности это и будет причиной поражения в споре¹ (3).

«Противоречие тезису» — противоречие между тезисом и аргументом (4)

Pratijñāhetvorvirodhaḥ pratijñāvirodhaḥ

Тезис: «Субстанция отлична от атрибутов», аргумент: «Ввиду ненаблюдаемости чего-либо иного, кроме цвета и т.п.» Между тезисом и аргументом, таким образом, противоречие. Почему? Потому что если субстанция отлична от атрибутов, то не может быть, чтобы не было восприятия чего-либо иного, отличного от цвета и т.д. Если же то, отличное от цвета и т.д., не воспринимается, то нет и субстанции, отличной от качеств. Субстанция, отличная от качеств, и невозможность восприятия чего-либо, отличного от цвета и т.п., находятся в **противоречии** — отрицают друг друга, не [могут] сосуществовать (4).

«Отказ от тезиса» — отречение от доказываемого положения при опровержении (5)

Paśapratīṣedhe pratijñātārthāpanayanam pratijñāsannyāsaḥ

[Когда один] говорит: «Звук невечен ввиду воспринимаемости», другой возражает: «Универсалия воспринимаема и не невечна, и звук, также воспринимаемый, не невечен». После того как [первая] позиция опровергнута, а [отстаивавший ее] скажет: «Да кто же утверждал, что звук невечен?!», то это отрицание доказываемого тезиса будет отказом от тезиса (5).

«Подмена аргумента» — у того, кто желает специального [значения аргумента] при опровержении аргумента в общем [значении] (6)

Aviṣeṣokte hetau pratiṣiddhe viśeṣamicchato hetvantaram

Пример: «Проявленные начала имеют одну материальную причину» — это тезис. Какой аргумент? «Поскольку модификации единой материальной причины ограничены. Наблюдается, что тарелки, имеющие причиной землю, ограничены. Какова структура материальной причины, таковы и модификации, но наблюдается, что каждая модификация ограничена. Но [видим также], что каждое проявленное начало ограничено ввиду того, что модификации материальных причин ограничены. И очевидно, что это единая материальная причина [всех вещей]». На это возражают, указывая на отсутствие инвариантности: «Но наблюдается, что модификации ограничены [независимо от того], одна у них причина или множество». В ответ [сторонник первой точки зрения] заявляет: «Поскольку наблюдается, что модификации типа тарелок, разделяющие природу единой причины, ограничены, эти проявленные начала, соответствующие удовольствию, страданию и заблуждению, также следует считать ограниченными, и при этом, за отсутствием другой причины, природу [которой они] могли бы разделять, материальная причина одна»¹.

Таким образом, после того как опровергнут аргумент в общем [значении], происходит подмена аргумента — [употребляемого] уже в специальном [значении]. Но после того как аргумент был подменен — вследствие [выявленной] бездоказательности начального аргумента, — [имеет место] причина поражения в споре. Если после введения другого аргумента приводится пример, в котором демонстрируется [реальный] смысл аргумента, то нельзя обосновать наличие единой причины мира, ибо придется признать наличие и другой. Если же пример не употребляется, то, поскольку аргумент, лишенный примера, обесмысливается, не будучи способным стать обоснованием, причина поражения в диспуте [снова] налицо (6).

[Четыре следующие причины поражения в диспуте]

«Подмена предмета» — введение предмета [дискуссии], не связанного с первоначальным (7)

Prakṛtādarthhādapratīśambaddhārthamarthāntaram

После того как приняты две взаимопротивоположные позиции — как уже было указано: «Диспут — это [дискуссия, которая ведет] к принятию одного из двух альтернативных мнений...»

(I.2.1), [один из диспутантов начинает рассуждать]: «В высказывании: „Звук вечен по причине неосвязаемости“ — [вторая часть означает] аргумент. „Аргумент“ — это слово, образующееся посредством суффикса — *kṛt*, когда суффикс *-tul* добавлен к корню \sqrt{hi} . Слова же — [четырёх классов]: имена, глаголы, аффиксы и частицы¹. Имя — это слово, приобретающее изменяемую форму, [когда его значение] соотносится с действием, означающее связь выражаемого действия и другого. Глагол — то, что выражает отношение между действием и деятелем, а также простой корень, который может быть соотнесен с обозначением времени. Частица — это то, что не меняет своей формы, несмотря на вариацию значений в различных употреблениях. Аффикс — то, что, непосредственно примыкая [к корню], изменяет значение действия, и т.д. Все это [рассуждение] относится к подмене предмета [дискуссии] (7).

«Бессмыслица» — это то, что состоит [лишь] из соположения букв в [определённом] порядке (8)

Varṇakramanirddeśavannirarthakam

Например, когда говорится: «Звук вечен потому, что *ka, ca, ṭa* и *pa* имеют природу *ja, ba, ga, ḍa, da* и *śa*, равно как и *jha, bha, ṅa, gha, ḍha, dha* и *ṣa*». Такого рода [обоснования] бессмысленны. Вследствие отсутствия передачи смысла при отсутствии отношения между обозначением и обозначаемым [здесь] указаны [только] буквы в [определённом] порядке (8).

«Невразумительность» — это когда что-то, [будучи] произнесено [даже] трижды, остается непонятым и для аудитории, и для оппонента (9)

Parīṣatpratīvādibhyāṃ trirabhihitamapyavijñātam avijñātārtham

Невразумительное [словоупотребление] — такое высказывание, которое не понимают ни аудитория, ни оппонент даже после третьего произнесения — так как оно многозначно, непонятно по своему значению, слишком быстро произнесено или по другим причинам. Поскольку оно употребляется для того, чтобы скрыть неспособность [реально участвовать в диспуте], оно является причиной поражения (9).

«Бессвязность» — это когда [то или иное] положение не выражает связного смысла за отсутствием связи между предыдущим и последующим (10)

Paurvāparyāyogādapratīśambaddhārthamapārthakam

Когда у нескольких слов или предложений отсутствует связь между предыдущим и последующим, то связный смысл не пости-

гается, и это [высказывание], за отсутствием связного смысла, является бессвязным. Например, [когда говорится]: «Десять гранатов, шесть пирогов» или «Чаша, козья шкура, кусок мяса, это — от [олени] руру, [это] должна пить девица, ее отец очень стар» (10).

[Три следующие причины поражения в диспуте]

Непоследовательность — это когда высказывание содержит члены силлогизма в перевернутом порядке (11)

Avayaavaviparyāsavacanamaṣṭakālam

Последовательность членов силлогизма, начиная с тезиса, обусловлена их значением в соответствии с их определениями. Когда же они представлены в перевернутом порядке, высказывание **непоследовательно** как не передающее связного смысла и является причиной поражения в диспуте (11).

Ущербность [в аргументации] — это когда высказывание лишено хотя бы одного члена силлогизма (12)

Hīnamanyatamenāruvayaavena nyūnam

Ущербное [высказывание] — лишнее хотя бы одного из членов силлогизма, начиная с тезиса, — является причиной поражения в диспуте: при отсутствии обоснования¹ невозможно утверждение обосновываемого (12).

Избыточность [в аргументации] — это когда [употребляются] лишние аргументы или примеры (13)

Netūdāharaṇādhikamadhikam

Если [доказательство] достигается одним из них, то дополнительные [уже] смысла не имеют. Но это можно расценивать [как причину поражения в диспуте], если [имеется] договоренность об указанном правиле¹ (13).

[Причины поражения, связанные с повторами]

«Повтор», или «воспроизведение слова либо значения» — [причина поражения в диспуте], если это не ради повторения [как такового] (14)

Śabdārthayoḥ punaruktamanyatrānuvādāt

Повтор слова — «Звук вечен, звук вечен». **Повтор значения:** «Звук невечен, [ибо] звучание подвержено уничтожению». При повторении как таковом повтор не является [причиной поражения в диспуте], ибо там воспроизведение слов имеет специальное значение¹. [Например, сутракарин говорит], что заключение есть воспроизведение тезиса со ссылкой на аргумент² (14).

Воспроизведение — вербализация того, что [и так уже] подразумевается (15)

Arthādāpannasya svaśabdena punarvacanam

[Подразумевается] «также есть повтор». Например, [кто-то], сказав: «Невечное — то, что характеризуется возникновением», затем, разъясняя то, что уже подразумевалось, называет это соответствующим образом. «Вечное — то, что не характеризуется возникновением». Это также следует считать повтором. Слова употребляются для выражения [определенного] смысла. Но смысл этот уже подразумевался (15).

[Причины поражения,
связанные с опровержением ответа]

«Неспособность к воспроизведению» — это когда не воспроизводится даже трижды произнесенное и понятое аудиторией (16)

Vijñātasya pariṣadā

tirabhihitasyāpṛayapratyuccaraṇamananubhāṣaṇam

Причина поражения, называемая «неспособностью к воспроизведению», — это когда [одним из диспутантов] не воспроизводится и трижды произнесенное противником, смысл чего понят [даже] аудиторией. Если [участник диспута] не способен хотя бы воспроизвести [сказанное], то как же он сможет опровергнуть позицию оппонента?! (16).

«Незнание» — отсутствие понимания (17)

Avijñātaṃ cājñānam

Причина поражения в диспуте «незнание» — это отсутствие понимания того, что трижды произнесено противником и понято аудиторией. Ведь если [диспутант даже] не понимает то, [что сказано противником], то что же [он тогда] может опровергнуть?!¹ (17).

«Отсутствие воображения» — ненахождение ответа (18)

Uttarasyāpratipattirapatibhā

Ответ — опровержение точки зрения противника. Когда [участник диспута] его не находит, тогда он побежден¹ (18).

«Прекращение [дискуссии]» — приостановка дискуссии из-за ссылки на дело (19)

Kāryavyāsaṅgātkathāvicchedo vikṣepaḥ

Причина поражения в диспуте, именуемая «прекращением» — это когда прерывают дискуссию, ссылаясь на [какое-либо] дело, [например]: «Я сейчас очень занят; после того как я освобожусь, продолжим дискутировать». Дискуссия прекращается, когда один

[из ее участников] терпит поражение, [а здесь он] сам [прекращает ее], предлагая [уже] новую¹ (19).

[Три другие причины поражения в диспуте, начиная с «признания претензии»]

«Признание претензии» — это когда, признавая порок в собственной позиции, обвиняют в том же оппонента (20)

Svapakṣe doṣābhyupagamāt parapakṣe doṣaprasaṅgo matānujñā

Причина поражения в диспуте, именуемая **«признанием претензии»**, [имеет место, когда один из участников,] признавая указанный [его] оппонентом порок в своей позиции и не устраняя его, отвечает: «У тебя тот же самый порок!» — и, [таким образом], признавая порок в собственной позиции и обвиняя в том же оппонента, признает претензию к себе¹ (20).

«Равнодушие к достойному порицанию» — это когда не констатируют поражения того, кто побежден (21)

Nigrahasthānaprāptasyānigrahaḥ paryanuyojoyorekṣaṇam

Порицаемый — тот, кому надо объявить поражение, **равнодушие** к этому — когда [ему] не говорят: «Ты побежден!» Это должно быть определено аудиторией, когда ей задается вопрос: «Кто побежден?», ибо сам побежденный, конечно, не откроет свой позор (21).

«Порицание недостойного порицания» — это когда констатируют поражение того, кто не побежден (22)

Anigrahasthāne nigrahasthānābhiyogo niranuyojoyānuyogaḥ

Следует знать, что **поражение того, кто не побежден**, относится к тому, кому оппонент говорит: «Ты побежден!», когда ложно решается вопрос о [наличии] признаков поражения у того, кто [реально] поражения не потерпел (22).

[Другие причины поражения]

«Отречение от доктрины» — это когда, приняв доктрину, [продолжают] участвовать в диспуте, отказавшись [от нее] (23)

Siddhāntamabhyupetyānīyamāt kathāprasaṅgo 'pasiddhāntaḥ

«Отречение от доктрины» имеет место у того, кто, признавая вначале, что такой-то предмет имеет такую-то природу, затем, **отказавшись [от нее]** — приняв противоположное положение, [тем не менее] продолжает диспут. Так, например, приняв доктрину: «Сущее не теряет свою природу, не уничтожается, а не-сущее не приобретает свою природу, не появляется»¹, [Санкхьяик] разъясня-

ет свою позицию следующим образом: «Наблюдая соответствие модификаций [своим причинам, можно предположить, что эти] проявленные начала имеют единую причину. Так, наблюдается, что тарелки и т.п., соответствующие [по своей природе] глине, имеют одну материальную причину; аналогично наблюдается и то, что [все] многообразии проявленных начал соответствует [по природе] радости, страданию и заблуждению. Из наблюдения этого соответствия можно заключить, что и [весь] этот мир имеет единую причину, наделенную радостью и т.д.». После сказанного [ему] задают вопрос: «А как определить, что есть материальная причина и что модификация?» [Санкхьяик отвечает]: «Материальная причина есть то устойчивое, у чего после устранения одних свойств появляются другие, а модификации — сами появляющиеся и устраняющиеся свойства». Так он продолжает дискуссию, отказавшись [от своей доктрины] и приняв противоположное положение. А именно он [вначале] признавал, что не-сущее не появляется, а сущее не устраняется. Но без устранения и появления сущего и не-сущего ни у кого не [может быть] ни активности, ни ее прекращения. Когда глина присутствует, то активность направляется на появление у нее новых модификаций, характеризующихся как тарелки и т.д., а после того, как они «реализованы», активность прекращается. Но это не могло бы относиться и к свойствам глины. Таким образом, если он, опровергаемый, признает, что сущее может терять свою природу, а не-сущее — приобретать, у него [можно констатировать] причину поражения в диспуте в виде отречения от доктрины, а если не признает — не [может] отстоять [свою] позицию (23).

Псевдоаргументы же в соответствии с приведенными определениями¹ (24)

Hetvābhāsāśca yathoktāḥ

Псевдоаргументы — [также] причины поражения в диспуте.

— Значит, **псевдоаргументы** включаются в класс причин поражения в диспуте уже с другими характеристиками, подобно тому как источники знания могут быть предметом знания?

— На это и сказано: **В соответствии с приведенными определениями** — они являются причинами поражения в диспуте в соответствии с собственными характеристиками.

Так все категории, начиная с источников знания, были именованы, определены и исследованы (24).

К ньяя [-шаштре], изложенной риши Акшападой, лучшим из учителей,

Ватсьяяна составил это нормативное толкование¹.

КОММЕНТАРИЙ

РАЗДЕЛ I

Вступление

¹ Из этой преамбулы следует, что, с точки зрения Ватсьяяны, предметами (artha) в собственном смысле являются не все множество референтов нашей познавательной деятельности, но объекты наших симпатий и антипатий. Потому и предметность (arthavattva) познания означает не столько его объективную содержательность, сколько интенциональность — обращенность на предмет, определяемую практической заинтересованностью в результатах познания. Следовательно, переводя сказанное на язык западной философии, можно отметить, что «предметность» познания у Ватсьяяны в известной степени соответствует третьему классу психических феноменов по классификации Ф.Брентано в работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874), в которой первый класс составляют представления, второй — суждения и третий — «душевные движения» (Gemütsbewegungen), ответственные за наше удовольствие и неудовольствие по отношению к объектам. См. [Брентано, 1996, с. 82–83].

² Здесь обыгрывается популярнейшая в индийской философии и действительно эвристически плодотворная этимология: слово, означающее «источник знания» (grāmāṇa), производно от $\sqrt{mā} + pra$ («мерить», «измерять»). Средство познания осмысляется, следовательно, как своего рода измерительный прибор, который вымеряет, измеряет свои объекты. Очень скоро выяснится, что источник знания «измеряет» и то, относится ли предмет к сущему или не-сущему, т.е. степень его существования.

³ Уддйотакара устами виртуального собеседника (участник диалога, отличный от оппонента) ставит проблему: почему, если Ватсьяяна признает помимо сущего также не-сущее, он не включает последнее в число категорий ньяи? Ответ состоит в том, что одна из разновидностей не-сущего, а именно «освобождение», на деле упоминается (как элемент класса «предметы знания») потому, что оно значимо в связи с реализацией целей человеческого существования. См. [Уддйотакара, 1916, с. 8–9].

I.1.1

¹ Dvandva — первый из трех классов сложных слов в санскрите, соответствующий простому перечислению объектов (все 16 нормативных предметных ньяи перечислены в одном сложном слове, составленном по типу $a+b+c$...).

² Ватсьяяна, с которого в определенном смысле и начинается увлечение грамматической экзегезой в философской комментаторской санскритской литературе, истолковывает в данном случае употребление родительного падежа в пассаже сутры: ...*tattvajñānānīhśreyasādhigamaḥ* (курсивом выделяем те слова — «истина» и «высшее благо», — которые по правилам образования второго типа сложного слова (tatpuruṣa) стоят в родительном падеже).

³ В тексте: *vidyamānārthāḥ*.

⁴ *Arthapada* — «основания цели» — можно трактовать как игровую инверсию *padārtha* — «категорий» (подробнее см. гл. 1 «Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи»). Этот перевод (практически совпадающий с трактовкой переводчика «Ньяя-бхашьи» М.Гангопадхьяи [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982, с. 3]) мы предпочитаем другим, таким, как, например, «правильные суждения» (А.Вецлер) или «локус удовольствия, страдания и/или их причин» (Х.Нарайн), и полагаем, что он соответствует той акцентировке «практического» характера познания, которая только что была явлена во вступлении Ватсьяяны. Предлагаемая им четырехчастная модель без труда ассоциируется со знаменитыми четырьмя «благородными истинами» в буддизме — о страдании, его причине, его устранении и средствах последнего. Эта буддийская квадрилемма находит свое продолжение в «Чарака-самхите» (ср. болезнь, ее причина, терапия, средства терапии), а также в нескольких пассажах «Йога-сутр» (II.17, 24–26), откуда, по справедливому мнению А.Вецлера, она и была заимствована Ватсьяяной. В «Йога-сутрах» говорится о «том, от чего следует избавиться» (т.е. о страдании), его причине (неведении), избавлении (изоляции-кайвалье) и средстве избавления (различительном знании) (см. [Вецлер, 1984, с. 325–326, 336]). О заимствовании Ватсьяяной данной квадрилеммы из йоги см. также [Оберхаммер, 1964, с. 311–315; Оберхаммер, 1977, с. 210]. После Ватсьяяны эта квадрилемма — в связи с медицинскими аналогиями — рассматривалась у Вясы (VI в.) в «Йогасутра-бхашье» (II.15), у найяика Удааны (X в.) и у Виджнянабхикшу (XVI в.) во введении к его «Санкхьяправачана-бхашье».

⁵ Ватсьяяна опирается здесь на «Артхашастру», в специальном «параграфе» которой (I.2) обсуждается статус (согласно различным школам «политологии») четырех дисциплин знания — Трех Вед (*trayī*), науки о хозяйстве (*varttā*), науки управления (*daṇḍa*) и философии (*ānvīkṣikī*). Хотя последняя идентификация, впервые выдвинутая Г.Якоби, встретила оппозицию ряда скептиков (наиболее авторитетным среди которых был П.Хакер), видевших в *ānvīkṣikī* лишь общий рациональный метод рассуждения и своего рода «проверочную науку», данный термин обобщает в указанном пассаже «Артхашастры» три философских направления — санкхью, йогу (вероятнее всего, здесь подразумевается вайшешика) и локаяту (под которой, мы полагаем, подразумевается как раз ньяя — см. гл. 3, § 2) — и потому выступает в качестве родового единства отдельных школ философии [Артхашастра, 1924–1925, т. 1, с. 16–18]. Эта идентификация философии воспроизводится и в значительно более поздних произведениях, например в «Аптамимансе» Раджашекхары (X в.), где *ānvīkṣikī* является родовым единством шести философских систем — трех «неортодоксальных» (материализм, джайнизм, буддизм) и трех оппонировавших им «ортодоксальных» (санкхья, ньяя, вайшешика). См. [Раджашекхара, 1931, с. 13–14]. Подробно об истории полемики вокруг *ānvīkṣikī* и в связи с нашей аргументацией в пользу ее идентификации в качестве основного эквивалента «философии» в индийской культуре (с привлечением текстов «Махабхараты», «Законов Ману» и других источников, современных «Артхашастре») см. [Шохин, 1994, с. 162–170].

⁶ Тем самым Ватсьяяна превосходно доказывает, что при всем своем уважении к сотериологическим задачам он очень четко отделяет собственно философский дискурс от мистического гнозиса. Его позицию можно сформулировать таким образом, что ньяя, руководствуясь в принципе теми же целями, что и Упанишады (достижение *summat bonum*), реализует их принципиально иными средствами, которые, в свою очередь, могут легитимизировать и новые, чисто дискурсивные цели.

⁷ Из этого видно, что значение сомнения как основания философского дискурса осознавалось индийцами уже задолго до эпохи Декарта (вопреки мнению позднейших культурологов-популистов, настаивавших и настаивающих на том, что индийский мистический менталитет представляет противоположность западному критицизму).

⁸ Включение 14 категорий во вторую «суперкатегорию» — «предметы знания» не совсем логично, поскольку и первая — «источники знания» могли бы быть в нее включены, ибо они также могут быть предметами знания, о чем и свидетельствуют их исследование в разделе II и высказывание в этой связи самого сутракарина: «Измерительный прибор может быть измеряем» (II.1.16).

⁹ Игра слов: *ānvīkṣikī* производится от *ānvīkṣā*, логического вывода как «ретроспективного знания». На деле, вероятно, второй термин образуется (не исключено, что самим же Ватсьяяной) от первого.

¹⁰ В тексте: *nyāyābhāsa* — букв. «видимость ньяи».

¹¹ В качестве «диспута» как наиболее «академичной» формы полемики мы трактуем *vāda*, в качестве «софистики» как спора, допускающего и различные уловки, — *jalpa*, в качестве «эристики» как спора только ради победы над противником (по принципу цель оправдывает средства) — *vitāṇḍa*. Различие софистики и эристики впервые было сформулировано Аристотелем в трактате «О софистических опровержениях» (171b 30): «И один и тот же довод будет софистическим и эристическим, но не для одного и того же: эристический ради мнимой победы, софистический — ради мнимой мудрости» [Аристотель, 1978, с. 555].

¹² Эрист — тот, кто отказывается от любого тезиса. Если же он признает хотя бы то, что его целью является лишь опровержение других, то он признает по крайней мере один «тезис» и, следовательно, уже перестает быть эристом.

¹³ Эристика как опровержение оппонента при отказе от признания каких бы то ни было положительных высказываний в любом случае несостоятельна — признает ли эрист значимость своих опровержений оппонента (признавая тем самым, что по крайней мере его высказывания положительны) или не признает (тогда «разрушается» само опровержение оппонента, являющееся его целью).

¹⁴ Под «нигилистом» (*nāstika*) подразумевается материалист-чарвака, который должен отрицать пример как необходимый компонент отрицаемого им логического вывода. Не признавая последний независимым и достоверным источником знания, он апеллирует лишь к чувственному восприятию.

¹⁵ Здесь и далее мы переводим *sādhana*, *sādhaka* и *sādhyā* преимущественно как «обоснование», «обосновывающее» и «обосновываемое» вместо

гораздо более привычных «доказательство», «доказывающее» и «доказываемое» по той причине, что в Индии логика, по крайней мере на стадии «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи», составляла хотя и важнейший, но подчиненный компонент искусства аргументации, в котором первостепенной была интенция убеждения оппонента, аудитории и арбитров дискуссии в правомерности своего тезиса и неправомерности тезиса оппонента, а не доказывание как таковое. О различиях между внешне сходными процедурами доказывания и убеждения см. элементарные пособия по теории аргументации, к примеру [Брутян, 1984]. Очень многие сложные проблемы, связанные с индийской логикой, решаются при учете этой важнейшей риторической составляющей индийской силлогистики и «теории доказательства». Подробнее об анализе индийского силлогизма в контексте диалектики/диалога см. [Шохин, 1998, с. 209–210].

¹⁶ В тексте: *So 'yaṃ paraṃ puṣya iti*. По толкованию Пханибхушана Таркавагиши, смысл этой характеристики в том, что истина, достигаемая через правильное умозаключение, не может быть никем оспорена, поскольку она «гарантируется» всеми четырьмя независимыми и достоверными источниками знания, представляемыми пятью членами силлогизма [Философия ньяи, 1967–1976, ч. I, с. 23].

¹⁷ См. ниже, IV.2.50.

¹⁸ Стих заимствован из «Артхашастры» (I.2), где он также, в свою очередь, цитируется как гномический, традиционный.

¹⁹ В завершение своего истолкования первой сутры Ватсьяяна вновь подчеркивает преемственность ньяи по отношению к «высшему знанию» Упанишад, никак не отказываясь в то же время и от дистанцирования от них благодаря наличию в ньяе специальных философских категорий, начиная с источников знания.

I.1.2

¹ В этом перечислении ложных идентификаций Ватсьяяна вновь заимствует одну из формул «Йога-сутр» (см. коммент. 4 к I.1.1), на сей раз, с некоторыми вариациями, из сутры II.5: «Неведение — познание того, что невечно, безобразно, является страданием и не-Атманом, в качестве вечного, прекрасного, счастья и Атмана».

² Ватсьяяна в данном случае оппонирует взгляду фаталистов-адживиков, выдвинувшихся на авансцену в середине I тыс. до н.э., которые понимали трансмиграцию как механический мировой процесс, заставляющий все живые существа перевоплощаться в течение 8 400 000 мировых периодов, а затем «освобождаться».

³ Как «ревоплощение» мы передаем сложное слово *punarbhāva* (букв. «повторное существование»). В качестве отрицателей реинкарнации подразумеваются только материалисты-чарваки, так как представители всех остальных направлений индийской мысли времен Ватсьяяны в том или ином виде ее признавали.

⁴ Явное указание на буддистов, отрицавших перманентное духовное ядро — Атмана, на которого, как на нить, каким-то образом «нанализываются» безначальные ревоплощения.

⁵ На сей раз Ватсьяна подразумевает вайшешиков, но, возможно, и некоторых найяиков, видевших в «освобождении» прекращение всякой витальности и сознательности. Позднее со сторонниками этой позиции решительно полемизировали ведантисты, правомерно указывавшие на то, что отстаиваемое ими «освобождение» ничем не лучше состояния камня. Однако их позиция, при которой *summat bonum* мыслится как блаженство, также не устраивает найяиков, о чем свидетельствует продолжительная полемика Ватсьяны с ведантистом в толковании сутры I.1.22.

⁶ Прославления пищи как источника жизненного дыхания живых существ (наряду с признанием того, что дыхание является сущностью пищи) были весьма популярны уже в ранних текстах брахманической прозы: ср. Тайттирия-упанишада II.2.1 и т.д.; из сравнительно более поздних текстов ср. Майтри-упанишада VI.11–13.

⁷ Установить источник этого стиха не представляется возможным. Не исключено, что он относится к очень популярной в индийской литературе анонимной поэзии гномических сентенций.

I.1.2–3

¹ В тексте: *trividhā... pravṛttiḥ*, т.е. «трехвидовая деятельность».

² О значении трехчастного алгоритма экспозиции топиков в философских текстах, который ввел Ватсьяна, за которым последовала индийская философская схоластика в целом (прежде всего найяики и вайшешики), писали уже самые первые из исследователей ньяи, отмечавшие сходство с трехчастным западным схоластическим методом: постановка проблемы, дефиниция, демонстрация (см. [Кольбрук, 1833, с. 50; Виндишман, 1834, с. 1903]). Строго говоря, у Ватсьяны речь идет не о трех, а о четырех процедурах, поскольку он сам же присоединяет к номинации и классификацию (*vibhāga*). В позднейшей традиции ньяи велась даже дискуссия о том, следует ли включать классификацию в номинацию или рассматривать их в качестве двух независимых процедур. Сам Ватсьяна, вероятно, примкнул бы к первой точке зрения, ибо для него классификация, как представляется, есть определенная, «продвинутая» стадия номинации.

I.1.3

¹ Об этимологизации «источников знания» через «измерение» см. коммент. 2 к Вступлению. Подразумевается, что не только родовые, но и частные названия источников знания могут быть осмыслены через их этимологию. Вера в почти магическую значимость этимологизации понятия для его адекватного постижения — характернейшая черта индийского теоретизирующего менталитета, воспитанного еще первыми филологами, толкователями текста Вед, предшественниками экзегета Яски, работавшими в первой половине I тыс. до н.э.

² Так Ватсьяна одним из первых в брахманистской философии вводит в дополнение к обычному восприятию сверхобычное, йогическое. У джайнов «сверхвосприятия» были включены в число источников знания уже по крайней

мере ко II–III вв., о чем свидетельствует Умасвати в «Таттвартхадхигамасутре» (I.9). Концепцию йогического восприятия позднее разрабатывал вайшешик Прашастапада (см. специальную публикацию [Лысенко, 1998]).

³ Классический пример ведийского предписания, неоднократно воспроизводимого в Брахманах.

I.1.4

¹ Нормативный прием индийской схоластики: абстрактный «совопросник» Ватсьяяны вынуждает его защищать определение восприятия у сутракарина. Автор «Ньяя-бхашьи» уже на этой стадии предпринимает критическое исследование источников знания, к которому сам сутракарин подойдет в разделе II.

² Ватсьяяна, согласно его комментаторам, хочет здесь сказать, что перцептивное познание не зависит от знания слов, обозначающих его объекты: и тогда, когда субъект лишен этого знания (как в случае с малолетними и глухонемыми), и тогда, когда он им обладает в полноте. Иными словами, сам механизм восприятия как таковой невербален, и вербализация лишь «налагается» на него, благодаря чему возможна практика. А потому нет нужды вводить новый источник знания, такой, как восприятие с вербализацией. Последующая брахманистская философская традиция различает стадии восприятия начального (*nirvikalpa*) — «Это...» и «рефлексивного» (*savikalpa*) — «Это — горшок»; буддисты более склонны к тому, чтобы вторую стадию вообще устранить из восприятия, видя в ней уже деятельность рассудка.

³ Подразумевается толкование сутры I.1.16.

⁴ Положение о том, что ум-манас также относится к классу индрий, хотя и занимает среди них особое положение — как координатор их деятельности и уже ментальная способность, — заимствовано из санкхьи, специализировавшейся в классификациях когнитивно-перцептивно-моторных способностей индивида. Каноническое решение вопроса об этой одиннадцатой индрии дается современником Ватсьяяны Ишваракришной (Санкхья-карика ст. 27) и в комментариях к его тексту. Двойственное положение ума-манаса как одиннадцатой индрии, с одной стороны, и одного из трех компонентов «внутреннего инструментария» (*antaḥkaraṇa*) — с другой (ст. 33), сохраняется в санкхье без попытки разрешить это противоречие (наиболее логичным представлялось бы его отнесение лишь ко второй группе). Существенное различие состояло в том, что в санкхье ум-манас мыслится как индрия по происхождению (как и 10 обычных индрий, он является эманатом Эготизма), тогда как найяики отделяют его от них «генетически», ибо индриям приписывается происхождение от материальных элементов.

I.1.5

¹ Вероятнее всего, обсуждаемая трехчастная классификация логического вывода также была заимствована найяиками из санкхьи (см. коммент. 4 к I.1.4), значение которой в истории индийской логики до сих пор недооценено. Так, в «Шаштитантре» санкхьяиков, с которой полемизирует Дигнага и которая предшествует «Санкхья-карике» и была создана предположительно

одновременно с начальными сутрами ньяи, умозаключения разделены с гораздо большей степенью теоретизации, чем у Ватсьяяны, и содержат практически те же примеры, на которые опирается и он. Составитель «Шаштитантры» делил умозаключения на два основных класса: 1) от конкретного (*viśeṣato dṛṣṭam*) и 2) от общего (*sāmānyato dṛṣṭam*). Второй класс, которому соответствует третий в «Ньяя-сутрах», также делится на два подкласса, соответствующие первому и второму у найяиков, которые осмысляются как каузальные (от причины к следствию и от следствия к причине — с теми же примерами в связи с будущим и прошедшим дождем). При этом составитель «Шаштитантры» полагал, и вполне справедливо, что умозаключение от следствия к причине более достоверно, чем от причины к следствию. См. [Лунный свет санхьи, 1995, с. 53]. Полная классификация умозаключений в «Шаштитантре» расписана в [Оберхаммер, 1991, с. 47–51]. Убедительная аргументация в пользу заимствования у санхьи трехчастной модели умозаключения не только найяиками, но и вайшешиками представлена в статье [Шустер, 1972].

² По мнению А.Мойтрат, амбивалентность в истолковании Ватсьяяной трехчастной классификации логического вывода свидетельствует о том, что он уже не знал точного значения данной классификации [Мойтрат, 1996, с. 4], но это представляется маловероятным. Значительно более вероятно, что Ватсьяяна захотел поэкспериментировать с абстрактными значениями, заложенными в полисемантизме соответствующих терминов — *pūrvavat*, *śeṣavat* и *sāmānyato dṛṣṭam*, решив сделать шаг вперед по сравнению с санхьяиками, что ему действительно удалось. Согласно Уддйотакаре, вывод по аналогии — умозаключение из некаузальных связей между объектами [Уддйотакара, 1916, с. 47].

³ В этом контексте «логический вывод» обозначается просто как *puṅya*.

⁴ Видимо, это сопоставление логического вывода и восприятия и спровоцировало Г.Оберхаммера (в статье, специально посвященной данной сутре) сделать предположение, что в начальной редакции в сутре должно было читаться *trikālanumanānam* вместо *trividhamanumānam* («логический вывод [относится] к трем временам») [Оберхаммер, 1966]. Однако его гипотезе явно противоречит обоснование чтения *trividham...* у самого Ватсьяяны, равно как и общий контекст всего I раздела «Ньяя-сутр», в котором дается именно классификация нормативных топиков ньяи, а не их спецификация, отложенная до следующего раздела. Поэтому прав был А.Вецлер, подвергший оберхаммеровскую трактовку критике [Вецлер, 1968–1969, с. 196–201; Вецлер, 1969, с. 841–842].

I.1.6

¹ Критика предложенного определения сравнения в качестве нового и независимого источника знания могла исходить как от тех, кто вообще отказывал сравнению в этом статусе (материалисты, буддисты, вайшешики, санхьяики), так и от мимансаков, которые этот статус за ним признавали, но обосновывали его иначе, чем найяики. Так, Шабарасвамин считал сравнение средством скорее припоминания познанного: вид лесной коровы заставляет вспомнить о домашней (Мимансасутра-бхашья I.1.5).

² Уддйотакара вносит уточнение в определение Ватсьяной независимого статуса сравнения среди источников знания: в ответ на соображения виртуального оппонента, считающего, что оно не есть что-либо большее чем комбинация чувственного восприятия и слова авторитета, он указывает, что суждение, к которому ведет сравнение, связывает объект с соответствующим именем, — не только восприятие, но и слово авторитета само по себе такового суждения не обеспечивает [Уддйотакара, 1916, с. 57–58]. Тем не менее независимый статус сравнения не был все же очевиден для всех найяиков, и одним из основных «демаршей» знаменитого реформатора ньяи кашмирца Бхасарваджни (IX–X вв.) были отказ от признания этого статуса и сведение четырех источников знания ньяи к трем основным.

1.1.7

¹ В соответствии с установкой на этимологизирование Ватсьяна производит слово «авторитет» (āpta) от «достижения» (āpti). Исследование ранних интерпретаций терминов āpta, āptavacana, āptaśruti («авторитетная шрути»), āptaḡama («авторитетное предание») проведено Г.Оберхаммером в его словаре ранней индийской философской терминологии [Оберхаммер, 1991, с. 118–123].

² Здесь явно выражается праксеологический панпсихизм найяиков, который исходит из наличия практической установки даже у животных и небожителей.

1.1.8

¹ Возникает определенная двусмысленность: если внеэмпирические объекты являются прежде всего сферой умозаключения, то словесное свидетельство теряет автономность своего предмета, что ставит под вопрос его приоритетность в этих материях и, в известном смысле, статус независимого источника знания. Представляется, что более последовательными в этом вопросе были мимансаки, которые, начиная с Шабарасвамина (V в. н.э.), настаивали на том, что только Веда является источником знания о внеэмпирическом мире, — ср. Мимансасутра-бхашья I.1.4.

1.1.9

¹ Более чем вероятно, что концепция «внутреннего инструментария» (antaḡkaraṇa) была заимствована Ватсьяной у санхьяиков (ср. коммент. 4 к I.1.4 и коммент. 1 к I.1.5), разрабатывавших эту концепцию еще до Ишваракришны, о чем свидетельствуют дискуссии относительно структуры «внутреннего инструментария», в которых принимали участие и Панчадхикарана, и Патанджали, и Виндхьявасин [Лунный свет санхьи, 1995, с. 75]. Нормативная же концепция «внутреннего инструментария» у санхьяиков трактовала его как единство трех ментальных начал (включая в его состав также интеллект-буддхи и эготизм-аханкару), а не сводила лишь к манасу, как это происходит у Ватсьяны.

² Здесь Ватсьяна предваряет тему сутракарина, которую тот подробно излагает значительно позднее — в IV.1.55–58.

³ Перечисленные здесь шесть основных категорий вайшешики свидетельствуют о том, что средневековый синтез ньяя-вайшешики, обычно датируемый периодом после X в. и означающий прежде всего «кооперацию» двух нормативных принципов обеих систем (категории вайшешики без труда «подключаются» ко второму нормативному предмету ньяи), частично восходит уже к эпохе Ватсьяяны.

I.1.10

¹ Автор «Ньяя-бхашьи» подразумевает позицию буддистов и совершенно правомерно указывает, что отрицание перманентного Я создает непреодолимые трудности при объяснении феномена памяти. Если сознание лишь фрагментарно, то «фракция» *a* не в большей мере способна вспомнить событие *b*, чем отдельные люди могут судить о внутренних состояниях друг друга.

² Практически здесь воспроизводится прежний довод против буддистов (см. коммент. I) с тем лишь различием, что в данном случае несовместимость опыта интроспекции с буддийским учением о мгновенности «вспышек» сознания уже вполне эксплицирована.

³ Вероятно, подразумевается, что это обоснование было представлено в связи с утверждением существования перманентного Я, которое охватывает все три стадии активности: опыт, память о нем и основанную на них практику.

⁴ Смысл в том, что общепризнанные факты интроспекции и памяти могут быть объяснены исходя из любой концепции Атмана — и монистической (как у ведантистов, считающих, что Атман реально един), и плюралистической (как у всех школ, признающих множественность Атмана, у найяиков в их числе), но только не из буддийского отрицания Атмана.

⁵ Буддийская попытка заместить перманентного Атмана серией мгновенных моментов сознания, появляющихся в результате разрушения предыдущих, не позволяет, с точки зрения найяиков, объяснить ни то, что мы вспоминаем свой опыт, ни то, что мы не можем вспоминать то, что не было нами воспринято, и, таким образом, противоречит здравому смыслу.

Нельзя не отметить, что критика Ватсьяяной буддийского деперсонализма обнаруживает параллель в преодолении сенсуалистического представления о Я как простом «пучке перцепций» (с наибольшей отчетливостью данная трактовка была вербализована Д.Юмом — см. [Юм, 1906, с. 232, 241]), которое было представлено в «Критике чистого разума» Канта. Ср.: «В самом деле, устойчивое и постоянное Я (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений, поскольку мы можем познавать их, и всякое сознание входит во всеохватывающую чистую апперцепцию точно так же, как всякое чувственное наглядное представление входит в чистое внутреннее наглядное представление, именно представление времени» [Кант, 1998, с. 145]. Указанная оппозиция Канта сенсуализму четко, хотя и кратко, тематизируется у Э.Кассирера. См. [Кассирер, 1997, с. 178–179]. При этом весьма показательно, что Ф.И.Щербатской, решивший «закрепить» параллели Канту в индийской философии только за буддизмом, весьма благоразумно умолчал об этом существеннейшем схождении с великим кенигсбергцем тех самых индийских реалистов, которых он безоговорочно относил к «докритическому» слою индий-

ской мысли (в связи с нашей критикой компаративистской апологетики буддистского деперсонализма у Щербатского см. [Шохин, 1998, с. 105–106]).

I.1.12

¹ Ватсьяяна хочет сказать, что обозначение в самой сутре способности осязания в качестве «кожи» (tvak) непоследовательно, ибо во всех остальных случаях указывался не сам физический орган, но соответствующая ему перцептивная способность — индрия, что, разумеется, отнюдь не одно и то же. Подобное смешение индрии и физического органа — общее место индийской литературы, но Ватсьяяна не хочет прямо уличить сутракарина в непоследовательности и потому приписывает ему в данном случае метафоричность (к которой тот почему-то не прибегал в случаях с другими индриями).

I.1.14–15

¹ В тексте: *cetanasyakartur upaladbhiriti*. Подразумевается доктрина санкхьяиков, предельно четко выраженная в «Санкхья-карике», ст. 19–20.

I.1.15

¹ Ватсьяяна открыто полемизирует с санкхьей, согласно учению которой познавательные функции принадлежат не духовному началу пуруше — «чистому свету», но интеллекту-буддхи, который является «продуктом» бесознательной первоматерии Пракрити (Санкхья-карика ст. 23, 37, 63).

² О том, что именно хочет сказать Ватсьяяна, подчеркивая суггестивность этой сутры, можно только гадать.

I.1.16

¹ Из интерпретации Ватсьяяны данной сутры следует, что все предыдущие, им же в «заставке» к ней указанные «выводные знаки» ума-манаса были как бы вспомогательными, тогда как неодновременность восприятий индрий — его выводной знак *par excellance*. Нельзя, однако, не отметить, что приведенные им вторичные выводные знаки ума явно «пересекаются» со знаками Атмана: общими являются и память, и восприятие удовольствия, и страдания, и само рассуждение (см. выше, I.1.10). Очевидно, что это свидетельствует о недостаточной разработанности «рациональной психологии» (пользуясь терминологией новоевропейской философии) ньяи на стадии Ватсьяяны и ее зависимости от тех направлений философии, прежде всего санкхьи, которые пытались заместить активное духовное начало субстантивированными функциями недуховных ментальных начал и с которыми сама же ньяя ведет весьма конструктивную полемику (см. выше, толкование сутры I.1.14–15). Очевидно и то, что статус ума-манаса, который, будучи лишь «царским советником», отчасти присваивает себе функции и самого «государя» (Атмана), не лучшим образом совместим с персоналистическими акцентами в рациональной психологии ньяи, в большей мере, чем другие системы, ощущавшей потребность в активном духовном начале, интегрирующем функции познания, волнения и желания.

I.1.17

¹ Эти 10 разновидностей негативных и 10 разновидностей позитивных действий были подробно расписаны в толковании сутры I.1.2: «Тело тех, кто движим пороками, является инструментом убийства, воровства, запрещенного совокупления; речь — лжи, грубости, доносительства, [они произносят] бессвязное; [в их] мысли — зложелательство, желание чужой собственности, нечестивость. Такова отрицательная активность, [ведущая к накоплению] недхармы. А вот благая: когда тело является инструментом благотворительности, защиты, помощи; речь [служит] истине, благу, приятности, рецитации Вед; мысль — милосердию, воздержанию и вере. Эта [активность ведет к накоплению] дхармы».

I.1.19

¹ Если Ватсьяяна подразумевает под *buddhi* способность мышления как таковую, то он противоречит своей же доктрине, по которой Атман является субъектом познания (см. выше, толкование сутры I.1.15), и представляет себе Атман в виде по природе своей бессознательного начала, которое обретает сознательность лишь благодаря логически малообъяснимой ассоциации с интеллектом-буддхи. В таком случае его позиция незначительно отличается от позиции санкхьяиков, которую он же подверг решительной критике (см. выше, толкование сутры I.1.15). Остается только второй вариант трактовки этого положения Ватсьяяны, а именно что, по его мнению, способности и к познанию, и к ощущению, уже локализованные в Атмане, актуализуются при каждом новом рождении заново.

I.1.20

¹ Скорее всего, здесь также ведется полемика с буддистами, которые не могут объяснить саму возможность возникновения «плодов», отрицая перманентного их «вкусителя» — Атмана.

I.1.22

¹ С этого пассажа начинается продолжительная полемика с ведантистами, решительно отстаивавшими «положительный» идеал высшего блага — как «освобождения», эмоционально наполненного блаженством (в соответствии с тем, что у «освобожденного» реализуется его идентичность Брахману, одним из атрибутов которого является блаженство — *ānanda*), — и (в отличие от буддистов, вайшешиков и большинства найяиков) не ограничивавшими его лишь отсутствием страданий.

² Ввиду вечности и удовольствия, и осознания его. Пафос аргументации найяика в том, что если удовольствие — а это прямая противоположность «освобождению» — вечно, то «освобождение» наступить никогда не может. Очевидно, однако, что мы имеем дело с явным случаем сознательной подмены понятий в полемических целях: блаженство, о котором говорят ведантисты, никак не тождественно обычному чувственному удовольствию вопреки желанию найяиков, которых устраивает упрощенная трактовка позиции оппонента.

³ Подразумевается, вероятно, что осмысленным будет и наставление об «освобождении», и сама мотивировка его достижения — как обретение желаемого.

⁴ Найяик в этом диалоге явно не слышит своего оппонента, продолжая отождествлять посмертное блаженство с чувственным удовольствием, для которого, разумеется, требуются и тело, и индрии.

⁵ В этом первом диалоге найяика с представителем другой системы последний вынужден принимать правила игры рассуждений найяика и, разумеется, проигрывает на «чужом поле». Та же конфигурация полемического диалога будет и в последующих дискуссиях «Ньяя-бхашьи» (найяики, в свою очередь, проигрывают в текстах своих оппонентов, вынужденные играть по тем же правилам на «полях» своих противников).

I.1.22–23

¹ Ватсьяяна ссылается на сутру I.1.1, в которой «сомнение» в списке нормативных топиков ньяи следует за «предметами знания», последним из которых было только что рассмотренное «освобождение».

I.1.23

¹ В тексте: ...apekṣā saṃśayaśyappravarttikā varttate tena viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṃśayaḥ. Предложенный перевод соответствует и трактовке М.Гангопадхьяи [Философия ньяи, 1967–1976, т. 1, с. 93] и представляется грамматически единственно возможным. Можно, однако, возразить, что в предложенной разновидности сомнения как раз отсутствует фиксация особенностей двух объектов при наличии фиксации их общих характеристик. Поэтому альтернативный и более логичный вариант перевода был бы: «...зависит от [отсутствия фиксации] особенностей двух предметов», но грамматически он не подходит. В связи с этим нельзя не вспомнить о той заслуженной критике, которой Уддйотакара подверг трактовку у Ватсьяяны концепции сомнения в комментарии к данной сутре. См. [Уддйотакара, 1916, с. 87–101].

² По онтологии вайшешиков, принимаемой и Ватсьяяной, земля как одна из субстанций отлична и от других субстанций, и от других категорий — качеств и действий, но отличие земли от других субстанций будет различием в рамках однородного, а отличие от качеств и действий — в рамках категориальной разнородности.

³ В случаях сравнения объекта как со сходными, так и с отличными от него.

⁴ Уддйотакара подвергает критике трактовку причин сомнения у Ватсьяяны, особенно последние две причины. Если, как считает Ватсьяяна, причины сомнения уже в том, что одни атрибуты объекта нами воспринимаются ясно, а другие смутно, то тогда сомнение никогда не было бы преодолено: смутный атрибут должен стать объектом познания, ясность которого также может быть подвергнута сомнению, и т.д. См. [Уддйотакара, 1916, с. 87–101].

I.1.25

¹ На это уже указывалось в толковании сутры I.1.1.

I.1.25–26

¹ В «Ньяясучинибандхе» Вачаспати Мишры — *nyāyāśraya...*

I.1.29

¹ Причинами названных начал являются, по космологии санхьи, Интеллект-буддхи, Эготизм-аханкара и пять субтильных объектов-танматр. Подразумевается, что чистые субъекты сами по себе различимы только нумерологически.

² Подразумевается, что периоды мирозидания («космические дни»), следующие за периодами мироразрушения («космические ночи»), обуславливаются необходимостью реализации потенциалов действий людей (и других живых существ) в соответствии с механизмом трансмиграции.

³ Под «йогинами» подразумеваются скорее всего вайшешики. Ср. Артхашастра I.2, где в числе трех основных философских направлений (которые соотносятся с философией как виды с родом) названы санхья, «йога» и локаята. Перечисленные доктрины «Йогинов» являются общим достоянием ньяи и вайшешики и прямо противоречат доктринам санхьяйиков, с которыми реальные йогины были полностью солидарны. Следуя индийским же пристрастиям к этимологизации, не можем не отметить, что корень \sqrt{yuj} ориентирует не только на определяющее для йогической практики понятие «привязывание», «запряжение» сознания, но и на логическую «связность», даже «когерентность», которой уделялось приоритетное место в ньяе и вайшешике.

I.1.30

¹ В качестве первого доказательства существования Атмана этот аргумент специально рассматривается сутракарином ниже, в III.1.1. Нельзя, однако, не заметить в доктрине этого рода явный логический круг: доктрина *X* опирается на презумпции *A*, *B* и *C*, которые, в свою очередь, могут быть приняты лишь с признанием *X*.

I.1.31

¹ Обращает на себя внимание разнородность в предлагаемой классификации доктрин: первые два класса доктрин оцениваются сами по себе, с точки зрения их признанности, третий — через соответствия другим доктринам, четвертый — в перспективе своеобразного мыслительного эксперимента.

Уддйотакара предлагает альтернативную трактовку четвертой разновидности «доктрины», а именно в качестве положения, которое фактически считается признанным в данной школе философии, но не эксплицируется в ее текстах, например что «внутренний инструментарий» (манас) есть также индрия [Уддйотакара, 1916, с. 107]. Вачаспати Мишра согласен с уточнением, сделанным Уддйотакарой [Вачаспати Мишра, 1925–1926, т. 1, с. 269, 274].

I.1.31–32

¹ У Вачаспати Мишры: *nyāyārakaṅga* — букв. «раздел ньяи» (в этой связи можно вспомнить о том, что Ватсьяяна в толковании сутры I.1.1 связывал «высшую ньяю» именно с правильным применением членов силлогизма).

I.1.32

¹ В тексте: *Daśāvayavāneke naiyāyikā vākye sañcaṣate...* Теоретически *naiyāyikā* могут обозначать в данном контексте как действительных найяиков — предшественников Ватсьяны, так и просто «логиков» (ср. коммент. 3 к I.1.5), принадлежавших к другим школам. В пользу второй версии свидетельствует тот факт, что в самом фундаментальном комментарии к «Санхья-карике» — «Юктидипике» (VII–VIII вв.) воспроизводятся как раз эти пять дополнительных членов силлогизма, притом в таком же порядке, в качестве условий силлогистического умозаключения (*vyākhyāṅga*), предворяющих пять нормативных членов, начиная с тезиса [Юктидипика, 1998, с. 89–90]. Поскольку санхьяики придают этим пяти компонентам логического дискурса статус действительных членов силлогизма (пусть и предворяющих), можно предположить, что Ватсьяна полемизирует здесь с логиками-санхьяиками. О логических достижениях санхьяиков (частично утилизированных и найяиками) см. коммент. 1 к I.1.5.

² Ватсьяна ссылается на собственное обоснование «обособления» 14 категорий, начиная с «сомнения», в толковании сутры I.1.1.

I.1.33

¹ В тексте: *dharmin*, т.е. вещь, предмет.

I.1.34

¹ В тексте: *...sādhanatāvacaṇaṃ hetuḥ*. Другой возможный вариант перевода: «...вербализация обоснованности».

I.1.36

¹ Слово *sādhya* — «обосновываемое» — может быть либо искомой характеристикой (*P*), либо ее локусом (*S*, который есть *P*). В данном контексте подразумевается второе значение.

² Подразумевается сходство между иллюстративным примером и тем, что обосновывается.

I.1.37

¹ Классификация псевдоаргументов представлена ниже — в I.2.4–9. Их общий перечень указан в V.1.1.

I.1.38

¹ Слово *upasaṃhāra* и производится от корня \sqrt{hr} + *upa* + *sam* — «притягивать к себе», «захватывать».

I.1.39

¹ Ватсьяна производит термин *niḡamaṇa* от глагола \sqrt{gam} + *ni*, который, однако, выражает идею не столько «конвергенции», сколько прежде всего достижения чего-то, причастности чему-то [SW, т. II, с. 154]. Тем не менее он

прав по существу, ибо заключение силлогизма синтезирует, резюмирует все предыдущие силлогистические пропозиции.

² Ссылка на толкование сутры I.1.36.

³ Соотнесение членов силлогизма с источниками знания уже демонстрировалось в толковании сутры I.1.1. Совершенно искусственный характер этой схемы очевиден уже из того, что Ватсьяяне нужно «втиснуть» четыре источника знания в пять членов силлогизма, и потому он находит выход из положения в том, чтобы считать заключение синтезом, амальгамой всех четырех совершенно разнородных источников знания, которые вследствие этого «слияния» теряют свою идентичность, вынужденные «растворяться» друг в друге. Другая несообразность состоит в том, что все члены силлогизма являются реализацией в практической аргументации второго источника знания — умозаключения, которое в «узком смысле» идентично лишь второму члену силлогизма. Очевидно, однако, что философу эта схема показалась — вследствие своего «схоластического остроумия» — настолько эвристичной, что он не преминул воспользоваться ею дважды. Значительно удачнее и уместнее предлагаемые ниже взаимокоррелятивность членов силлогизма и выяснение их назначения.

⁴ Терминам «субъект» и «предикат» соответствуют *dharmin* («носитель свойства») и *dharma* («свойство»).

⁵ В тексте: ...*sādhakabhāvavacanam hetvārthaḥ*.

⁶ В тексте очень выразительно: *hetūdāharaṇapariśuddhau...* — букв. «когда аргументы и иллюстративные примеры подчищены...».

⁷ Здесь адекватные основания умозаключения противопоставляются «псевдоответам», которым посвящена первая часть заключительного раздела.

I.1.40

¹ Подразумевается, что если бы Атман имел начало, т.е. появился бы только в этом рождении, то он не мог бы «вкушать» плоды действий, совершенных им в прошлом. Сам закон кармы, выступающий в качестве аргумента в пользу безначальности Атмана, сомнению не подвергается как непроверяемая аксиома, хотя принятие этой аксиомы связано с немалыми логическими трудностями, первая из них — отсутствие начальной точки «грехопадения» Атмана, с которой можно было бы соотнести его деградацию в сансарное состояние, что, безусловно, ассоциируется, как уже отмечалось выше, с тщательно избегаемым всеми индийскими философами регрессом в бесконечность. Бесконечное же воздаяние без совершенных проступков противоречит, как представляется, признаваемому любым рациональным мышлением принципу достаточного основания, к которому через несколько строк будет апеллировать и сам найяк.

² См. выше, I.1.2.

³ Подразумевается, что если некому «вкушать» плоды предыдущих действий, то эти действия автоматически перестают быть плодоносными и, следовательно, их можно считать как бы несуществующими (что также противоречит закону кармы — ср. выше, коммент. 1).

⁴ Поскольку доктрина перманентного Атмана как субъекта познания и опыта опирается на презумпции закона кармы, сансары и «освобождения»,

которые также, в свою очередь, опираются на нее, то она относится к доктринам третьего типа, которым была посвящена I.1.30.

⁵ В I.2.1.

I.1.41

¹ Цитируется определение субстанции в «Вайшешика-сутрах» I.1.15.

² Например, субстанцией как субстратом действий будет движущееся тело, а субстанцией, которая таким субстратом не является, — Атман или ум-манас.

³ Из сказанного видно, что Ватсьяна различает три уровня противопоставлений в суждениях о предмете: 1) прямая общая оппозиция, например: «Субстанции есть» и «Субстанций нет»; 2) сопоставление, такое, как «Некоторые субстанции *X* — субстраты действий» и «Некоторые субстанции *Y* — не субстраты действий»; 3) временная взаимопротивоположность, например: «В момент *A* субстанция *X* есть субстрат действий» и «В момент *B* субстанция *X* не есть субстрат действий».

⁴ Последнее положение вызывает некоторое недоумение, поскольку уже в следующей сутре выяснится, что диспут является «академически корректным» способом выяснения истины через сопоставление двух альтернативных мнений в ходе дискуссии.

Явную параллель «удостоверенности» можно выявить в таком понятии современной теории аргументации, как джастификация (*justification*), или знание как «оправданное адекватное убеждение» (*justified true belief*), одна из трактовок которого позволяет определить последнее как выбор доводов из имеющихся альтернатив. См. [Современная философия, 1998, с. 128].

I.2.1

¹ Строго говоря, тезисы «Атман есть» и «Атмана нет» не означают атрибутирование одному предмету двух взаимоотрицающих характеристик, потому что во втором случае Атман отрицается, а атрибуция какой-либо характеристики (даже отрицательной) несуществующей вещи логически невозможна (существование и не-существование атрибутами быть не могут).

² Возможно, подразумевается, что диспут есть такая форма дискуссии, при которой арбитрам не даны полномочия констатировать «причины поражения» одной из сторон, ибо эта дискуссия относится, по классификации «Чарака-самхиты», к «дружественным», а не соперничающим [Чарака-самхита, 1937, с. 282]. Но, как видно из последующего текста, Ватсьяна считает возможным и здесь вводить критерии для победы и соответственно поражения одной из сторон, которые отличны от причин поражения в полемике софистической и эристической благодаря самим различиям в жанре всех трех типов дискуссии.

³ Подразумевается определение софистической дискуссии в следующей сутре, из которого однозначно следует, что в диспуте все сомнительные способы отстаивания собственной позиции и разрушения оппонирующей имеют лишь маргинальное значение, тогда как в двух других формах дискуссии — приоритетное.

I.2.2

¹ Абстрактный собеседник (не оппонент) Ватсьяны утверждает, таким образом, что ввиду особенностей софистической дискуссии само слово «обоснование» можно было бы вполне безболезненно изъять из ее определения.

² Нельзя не отметить искусность, с которой Ватсьяна выходит из затруднительного положения, будучи вынужденным отстаивать чисто «деструктивные» способы ведения спора в качестве видов дискуссии, в которых защищаются и «правильные» учения. Его аргументацию можно было бы подытожить таким образом: хотя и в «академическом» диспуте, и в «разбойничьих» софистике и эристике допускаются некорректные средства ведения спора, в первом случае они имеют вспомогательное, а во втором и третьем приоритетное значение.

Уддйотакара, однако, отказывается хоть сколько-нибудь «идеализировать» софистические методы дискуссии, считая, что у них единственное предназначение — обеспечивать победу над оппонентом любыми, даже «нечистыми» способами, а потому они никак не могут содействовать выяснению истины. См. [Уддйотакара, 1916, с. 162].

I.2.3

¹ См. выше, толкование сутры I.1.41.

I.2.5

¹ «Неопределенный» аргумент — *vyabhiçāra*, букв. «уклоняющийся» от однозначности.

² Таков тезис мимансаков — основных сторонников учения о вечности звука, на котором основывается другое их важнейшее учение — о вечности Веды. Нетрудно заметить, что демонстрируемый в данном случае «четырёхчленный силлогизм» ничем не отличается от нормативного пятичленного: для краткости опущен только первый член — тезис, который и обсуждается мимансаком.

³ Здесь автор «Ньяя-бхашьи» принимает положение натурфилософии вайшешиков, по которому атомы четырех стихий — ветра, огня, воды и земли — наделены качеством осязаемости.

⁴ Первый из приведенных примеров убеждает в том, что не все вечное неосязаемо, второй — что не все неосязаемое вечно.

I.2.6

¹ Ватсьяна, полемизируя с санхьяиками, сопоставляет два их важнейших онтологических положения, которые нашли выражение в двух соседних стихах «Санхья-карики». Из учения о предсуществовании следствия в причине (ст. 9) следует, что нет ни возникновения нового, ни уничтожения старого (комментаторы Ишваракришны ссылаются при этом на «Бхагавадгиту» II.16), но можно говорить только о различных степенях проявленности сущего, из чего следует вывод об определенной непреходящести и 23 основных модификаций Первоматери. Из сопоставления же онтологических характеристик «прояв-

ленного» и Непроявленного (ст. 10) следует, что первое, в отличие от второго, невечно, как обусловленное причиной. Санкхьяики, однако, могли бы возразить на это, вполне в духе общеиндийских установок на стратификацию онтологических понятий, что вечность присуща модификациям Непроявленного в относительном смысле, тогда как самому Непроявленному — в абсолютном.

I.2.9

¹ Ватсьяяна, видимо, хочет сказать, что контакт топора и полена не является причиной звука, поскольку звук воспринимается реципиентом после их контакта. Это построение не совсем корректно, ибо восприятие звука также обусловлено контактом двух названных предметов независимо от того, синхронно ли само восприятие звука их контакту.

² Здесь явное указание на предшествовавших Ватсьяяне комментаторов, которые толковали данную сутру иначе, чем он, и с которыми он полемизирует.

³ Уддйотакара в результате своих подсчетов разновидностей корректных и некорректных аргументов силлогизма приходит к двум результатам: их количество либо вообще неисчислимо, либо, по-другому, их 176. См. специальное изыскание [Стасяк, 1928].

I.2.12

¹ Сложное слово *navakambala* может быть истолковано в обоих смыслах потому, что *naṅva* означает и «новый», и «девять».

² Подразумевается, что в приведенных примерах слова «коза», «масло» и «брахман» могут означать и конкретные единицы, и их классы. О полемике уже древних индийских грамматистов по этому вопросу см. выше, гл. 1, § 2.

³ Можно приказать привести именно эту козу, собрать именно это масло, накормить именно этого брахмана, что неприменимо по отношению к соответствующим классам.

I.2.13

¹ Атака эриста рассматриваемого типа состоит в том, что он, прекрасно зная, что оппонент говорит о конкретном брахмане как наделенном эрудицией и добронравием, делает вид, будто понял его таким образом, что тот приписывает эти достоинства всей варне брахманов, и опровергает его, исходя из превратного толкования его слов.

² Второй собеседник лишь подтверждает комплимент в адрес конкретного брахмана, вовсе не желая установить причинно-следственную связь между принадлежностью к варне брахманов и обладанием эрудицией и добронравием, в чем и обвиняет его эрист.

³ Пример не совсем удачен, так как предлагаемая характеристика рисового поля вполне может быть понята и как рекомендация засеять его.

I.2.14

¹ В тексте: *Atra samādhiḥ...* Эта формула в значении окончательного решения проблемы заимствована Ватсьяяной из «Махабхашьи» Патанджали-грам-

матиста, который ввел при обсуждении лингвистических проблем трех персонажей — вопрошающего ученика, отвечающего «почти учителя» и корректирующего обоих «полного учителя», который и произносит решающее слово.

I.2.16

¹ Иначе говоря, различие между двумя видами «ухищрений» состоит в том, что в первом случае спекулируют на омонимичности, т.е. наличии у одного слова двух различных первичных значений, а во втором — на двух уровнях одного значения — первичном и фигуральном.

I.2.19

¹ Ватсьяна хочет сказать, что наличие в тексте сутры соединительного союза указывает на то, что приведенное в ней перечисление не является исчерпывающим, что имело бы место, если бы оно было выражено сложным словом типа двандва: Vipratipattyapratipatti (см. коммент. 1 к I.1.1).

I.2.20

¹ В этом замечании Ватсьяны можно видеть свидетельство того, что традиция ньяи, которую он и представляет, рассматривала материал первого раздела сутр как уже нечто целостное и предметно завершенное — как «учебник» по 16 основным топикам, составляющий ядро наследия ньяи. Это, однако, отнюдь не означает, что найяики тем самым полагали, будто остальные разделы к нему «дописывались» в течение двух-трех столетий, как считают многие индологи (см. гл. 4, § 1).

РАЗДЕЛ II

Вступление

¹ Ватсьяна правомерно обосновывает тот факт, что исследование 16 топиков в «Ньяя-сутрах» начинается не с первого из них — источников знания, но с исследования как такового, которое составляет само существо третьего из них — сомнения. Таким образом, если все 15 топиков, кроме сомнения, являются обычными объектами исследования, то в связи с сомнением исследуется, в определенном смысле, само исследование. Поэтому сомнение представляет собой особую, авторефлективную категорию, которую, разумеется, неправомерно включать в «предметы знания» (не включая в них и «источники знания»), как предложил Ватсьяна в комментарии к самой первой сутре (см. коммент. 8 к I.1.1).

II.1.1

¹ Четвертую позицию оппонента можно понять таким образом, что сомнение, по сутракарину ньяи, является следствием простой констатации чего-либо, что, разумеется, неправильно.

² В данной сутре оппонент подвергает критике первые две причины появления сомнения, приведенные в I.1.23: «...вследствие наличия общих и частных характеристик...» Оппонент удачно придирается к тому, что сомнение действительно возникает вследствие не простого «наличия» (*upapatti*) общих и индивидуальных атрибутов двух вещей, как это утверждалось в сутре, но именно определенной «констатации» (так мы интерпретируем очень простое для перевода слово *adhyavasāya*) сознанием субъекта познания и общих, и индивидуальных атрибутов двух вещей. Для большей же убедительности оппонент уточняет, что сомнение не возникает при сопоставлении общих и индивидуальных атрибутов двух объектов не только вместе, но и по отдельности.

II.1.2

¹ Оппонент, подвергающий здесь критике дальнейшие причины сомнения по I.1.23, хочет сказать, что только знания о том, что одни философы признают существование Атмана, а другие его отрицают, недостаточно для возникновения сомнения об Атмане у того, кто знает об этих расхождениях мнений, равно как и для возникновения знания о том, что какая-то вещь то воспринимается, то не воспринимается.

II.1.3

¹ Оппонент через посредничество Ватсьяяны допускает логическую ошибку, рассуждая о существовании и соответственно несуществовании Атмана как о его альтернативных атрибутах, вопреки тому, что существование и несуществование к атрибутам вообще относить нельзя, ибо второй из этих «атрибутов» делает невозможной саму вещь, атрибутом которой он призван быть. Та же логическая ошибка была допущена Ватсьяяной в толковании сутры I.2.1 (см. выше).

II.1.4

¹ Независимо от того, является ли автором этой классической автореферентной конструкции (регулярна ли сама регулярность?) сам Ватсьяяна, его предшественник-найяик или буддист-мадхьямик (как нам уже известно, 16 топиков ньяи подвергались критике в Нагарджуновой «Вайдальяпракаране»), ее смело можно назвать образцом контроверсивной диалектики. В целом и эта сутра и предыдущая выражают вместе тот достаточно сильный ход оппонента, при котором составителю «Ньяя-сутр» вменяется в вину попытка произвести сомнение от самих по себе «бессомненных» факторов познания.

II.1.5

¹ Если в предыдущих сутрах оппонент подвергал критике конкретные положения определения сомнения в I.1.23, то теперь он обращается к общему аргументу типа *reductio ad absurdum*.

II.1.6

¹ Ватсьяяна вновь воспроизводит свою некорректную формулировку причин сомнения (так, как он их формулирует, они должны считаться причинами

не сомнения, а, напротив, полной определенности), ошибочность которой была выявлена Уддйотакарой. См. коммент. 3 к I.1.23.

II.1.7

¹ Уддйотакара прямо указывает на то, что эта сутра обращена к «учителю», который в ответ на недоумение учеников в связи с вероятным отрицанием каким-либо оппонентом возможности сомнения как такового должен дать ответ, близкий к содержащемуся в комментарии Ватсьяяны к данной сутре. См. [Уддйотакара, 1916, с. 185].

Интересно, однако, что в толковании сутры I.1.23 он в известной мере принял позицию оппонента найяиков, отрицающая релевантность двух последних видов сомнения — в связи с нерегулярностью восприятия и невосприятия, а именно он достаточно пронизательно заметил, что если принять тезис Ватсьяяны, который состоит в том, что, когда мы воспринимаем или не можем воспринять объект, некоторые его характеристики являются для нас более очевидными, а другие более смутными, то придется признать, что сомнение останется непреодолимым (ибо всегда что-то будет восприниматься яснее, чем другое).

II.1.8

¹ Идентификация оппонента найяиков в этой и дальнейших сутрах вызвала серьезную полемику в индологии. И.Бронкхорст видит ключ к пониманию сутр II.1.8–11 в том, что для оппонента-буддиста и источники знания, и объекты суть ментальные акты (*buddhi*) и что основная позиция сарвастивадинов, отстаивающих реальность всех трех времен — в оппозиции тхеравадинам и саутрантикам, — связана с убежденностью в невозможности синхронного существования двух таких ментальных актов. Прямую параллель выступлению буддийского оппонента в рассматриваемых сутрах ньяи он видит в сарвастивадинском абхидхармическом трактате «Виджнянакая» (по датировке Р.Фукухары, приблизительно II в. до н.э.), где сарвастивадины полемизируют с точкой зрения, представляемой Маудгальяной, настаивавшим на реальном существовании лишь настоящего времени (I.1–3). Сарвастивадины апеллируют как к авторитету Будды, так и к рассуждению об аффектах сознания и задачах духовной практики: если существует только «настоящая привязанность» к объектам (а прошлая и будущая отрицаются), то становится непонятен временной статус самих этих объектов, не будет ни закабаления, ни освобождения (которые должны соотноситься друг с другом как прошлое и будущее), и, наконец, придется допустить синхронное восприятие телесных и ментальных ощущений (что невозможно). См. [EIPh, 1996, т. VII, с. 367–369]. Оппонент найяиков, который в критике их эпистемологии также опирается на реальность всех трех времен, должен быть близок сарвастивадинам и потому, что активно пользуется характерным для них методом обнаружения противоречий в учении противника (типа аргумента *ad hominem*), и это мешает видеть в нем мадхьямика. В итоге, согласно Бронкхорсту, сутры II.1.8–11 обнаруживают «вдохновение со стороны сарвастивадинов» [Бронкхорст, 1985, с. 107, 115].

К.Отке подвергает это построение сокрушительной критике, убедительно показывая, что Бронкхорст не различает двух аспектов темпоральности, аккумуля-

ратно дифференцированных Дж.Мак-Таггартом как серия-А: прошлое, настоящее, будущее — и серия-В: предшествующее, одновременное, последующее. Если сарвастивадины обсуждали первую проблему, то оппонент найяиков — вторую. Вместе с тем тезис о невозможности синхронных перцепций не содержит в себе чего-либо специально сарвастивадинского, ибо разделяется и оппонентами сарвастивадинов, в том числе саутрантиками. Ничего специфически сарвастивадинского нет и в аргументации ad hominem — это как раз классический прием мадхьямиков. В результате интерпретация Бронкхорста предстает как типичное «вчитывание» одних идей в другие на основании лишь внешних аналогий и представляет методологическую опасность (особенно в связи с переводом текста на основании «общих соображений») [Отке, 1991, с. 4–7, 11].

Аргументация Отке представляется вполне убедительной, и можно без особого риска предположить, что оппонентом найяиков здесь выступают скорее мадхьямики. Ср. знаменитый прием Нагарджуны, вполне выявившийся уже в начале его основного произведения, где методом *reductio ad impossibile* доказывается невозможность причинно-следственных отношений и движения (Мулямадхьямака-карика, I–II). Дальнейшие аргументы оппонента в II.1.17–18 и возражения в толковании Ватсьяной сутры II.1.9 уже непосредственно ассоциируются с положениями нагарджуновской «Виграхавьявартани».

II.1.9

¹ Буддист пытается, таким образом, опровергнуть основной компонент определения восприятия в I.1.4: «Восприятие — это знание, обусловленное контактом индрии с объектом...»

II.1.10

¹ Буддист рассуждает таким образом, что если источник знания еще не функционирует, когда объект уже есть, то его можно считать в это время как бы и несуществующим.

² В связи с семантикой измерения, осмысляемой через этимологию термина *grāmaṇa*, см. коммент. 2 к Вступлению Ватсьяны и коммент. 3 к I.1.3.

II.1.11

¹ К.Отке правомерно обратил внимание на такой недостаток в аргументации буддийского оппонента найяиков в этой сутре: мадхьямик экстраполирует свои выводы относительно восприятия и на все остальные источники знания, признаваемые в ньяе, в связи с которыми ни о какой темпоральности второго типа (см. коммент. 1 к II.1.8) не может быть и речи [Отке, 1991, с. 34–35].

² Пример несколько неуклюжий, но смысл его, видимо, в том, что солнечный свет является «источником знания» всех живых существ, которые рождаются позднее этого света.

³ Пример снова не совсем удачен, потому что дым никоим образом не является источником знания по отношению к огню в том же смысле, что и светильник по отношению к вещам, находящимся в комнате.

⁴ Возможно, автор «Ньяя-бхашьи» хочет сказать, что основные характеристики источника знания и предмета знания — быть средством и соответственно объектом «измерения» (см. ниже) — принципиально нетемпоральны и потому не «привязаны» к какому-то определенному временному соотношению и могут соответствовать любому из них.

II.1.12

¹ Смысл ответа мадхьямику состоит в том, что по логике самого буддиста, примененной им только что для опровержения достоверности источников знания, если опровержения нет еще тогда, когда уже есть опровергаемое, то нет и самого опровергаемого, предполагающего, по определению, наличие опровержения.

² Обращая аргумент противника против него самого, Ватсьяяна очень умело пользуется этим популярнейшим в Индии способом полемики.

II.1.13

¹ Поскольку иллюстративный пример основывается на восприятии, которое в качестве источника знания должно быть признано, таким образом, и оппонентом.

² Члены силлогизма, посредством которого мадхьямик пытается опровергнуть валидность источников знания, относятся к источнику знания «умозаключение», и потому он также должен быть принят буддийским «нигилистом».

II.1.14

¹ О том, что мадхьямики отрицали достоверность не только восприятия, но и всех прочих источников знания, принимаемых найяиками, свидетельствует уже сам Нагарджуна в «Виграхавьявартани», который пишет, что логический вывод, слово авторитета и сравнение опровергаются опровержением восприятия, на котором они основываются (ст. 5–6).

² Ватсьяяна еще раз демонстрирует свою грамматическую эрудицию, обращая внимание на то, что префикс *vi-* в слове *vipratishedha* имеет широкий спектр дизъюнктивных значений.

II.1.15

¹ После цитирования пассажа из толкования сутры II.1.11 в тексте: *Taditah samutthānaṃ yathā vijñāyeta*.

² О чем и шла речь в толковании сутры II.1.11.

II.1.15–16

¹ А именно когда источник и предмет знания синхронны или первый предшествует второму.

II.1.16

¹ Возможно, подразумеваются все категории ньяи, так как в качестве предметов ее учения (*tantrārtha*) они были охарактеризованы уже в толковании сутры I.1.1.

² См. I.1.10.

³ В качестве результата познания *pramiti* — четвертый параметр *ньяи*, который Ватсьяна ввел наряду с тремя другими во вступлении к своему комментарию, — отличен и от источника, и от предмета знания.

⁴ Автор «Нья-бхашьи» вновь демонстрирует свои профессиональные познания в грамматике Панини (отвлекаясь от непосредственно обсуждаемого вопроса валидности источников знания) и воспроизводит его определения грамматической категории *kāraḥ*, обобщающей объекты, рассматриваемые в связи с действием в той или иной реляции, и соответствующей приблизительно значениям падежей. Определениям шести *карак*, приводимых у Ватсьяны, посвящены сутры «Аштадхьяи» I.4.24, 32, 42, 45, 49, 54 (помимо этих *карак* Панини признает еще подтип агента, например причинного агента — *hetu*). Обстоятельная историография историко-теоретического осмысления классификации *карак* приводится в [Кардона, 1976, с. 216–222].

II.1.17

¹ Аргумент *мадхьямика* в данной сутре соответствует «Виграхавьявартани» ст. 32, в автокомментарии к которому Нагарджуна обосновывает несостоятельность и самого регресса в бесконечность — тем, что при нем не устанавливаются ни начало, ни конец, ни середина чего-либо.

II.1.18

¹ Аргумент *мадхьямика* соответствует автокомментарии Нагарджуны к «Виграхавьявартани» ст. 33, в котором он выявляет противоречивость позиции *найяиков*: некоторые объекты познания (обычные объекты) требуют установления средствами источников знания, а некоторые (сами источники знания) не требуют. Поэтому, утверждает Нагарджуна, следовало бы указать, чем именно объекты второго порядка отличаются от первых, чего *найяики* не делают.

II.1.19

¹ Иными словами, все основные источники знания (слово авторитета представлено, правда, достаточно наивно) подтверждают положение о том, что светильник является причиной зрительных восприятий.

² То, что восприятие является результатом контакта *индрий* с объектами, выявляется из того, что при нарушении этого контакта (например, когда у человека ухудшается зрение или слух) восприятия не происходит. Можно, однако, заметить некоторую противоречивость в рассуждении Ватсьяны. Исходя из предшествующей фразы: «Точно так же осуществляется, как свидетельствует опыт, и познание восприятия и т.д. через восприятие и т.д.», его можно было понять в том смысле, что восприятие познается через само восприятие (которому, таким образом, приписывается авторефлексивность), а теперь он дает понять, что восприятие познается через умозаключение.

³ В тексте: ...*saṃyogaviśeṣād ātmasamavāyācca*. Можно с некоторой долей риска предположить, что, по Ватсьяне, внутренние восприятия непосредственно присущи Атману как безусловному субъекту знания и не нуждаются в

обычных контактах (*saṃyoga*), которые имеют место между разделенными пространством или хотя бы субстанциально различными объектами.

⁴ Смысл возражения найяика, вероятно, в том, что общее определение восприятия применимо ко всем факторам, участвующим в восприятии (в том числе и к объекту восприятия).

⁵ О том, как не-сущее познается теми же средствами познания, что и сущее, см. во Вступлении к «Ньяя-бхашье». Весь комментарий к этой сутре есть попытка найяиков ответить на критику мадхьямиками учения ньяи об авторефлексивности источников знания, представленную у Нагарджуны в «Виграхавьявартани» ст. 34–39, где выдвигаются аргументы против того, что огонь освещает помимо предметов и сам себя. Положение рассматриваемой сутры найяиков (она цитируется им уже в собственном коммент. к ст. 33) опровергается Нагарджуной вначале эмпирически, когда он пытается доказать, что огонь на самом деле не освещает сам себя (ст. 34), а затем посредством *argumentum ad absurdum*, когда он утверждает, что, по логике найяиков, огонь должен был бы сжигать сам себя (ст. 35) и что темнота должна была бы также, наряду с другими предметами, затемнять и самое себя (ст. 36; ср. Мулямадхьямака-карика VII.12).

II.1.19-20

¹ Данное замечание явно свидетельствует о предшествовавших Ватсьяяне толкователях предыдущей сутры, в которых, вероятно, следует видеть ранних комментаторов.

II.1.20

¹ Пример применим для обоснования самодостоверности источников знания и неприменим для обоснования самодостоверности предметов знания.

² Так Ватсьяяна отвечает буддисту на его логические возражения против аналогии с самоосвещающим светильником доводом, основанным на практике, — напомним, что именно на практику он опирается с самого начала комментаривания «Ньяя-сутр» (см. Вступление и толкование сутры I.1.1).

II.1.21

¹ В качестве чувственных познаний мы интерпретируем в данном контексте *buddhi (pl.)*.

II.1.23

¹ Оппонент использует прием *reductio ad absurdum*: если в качестве причины восприятия указывается контакт индрий с соответствующим объектом, то почему бы не включить в его определение также стороны света и весь пространственно-временной континуум? Выступление оппонента, однако, некорректно по той причине, что в I.1.4 не перечислялись все факторы перцептивного знания, но выделялся его различительный признак, отделяющий его от знания выводного, и т.д.

II.1.24

¹ См. сутру I.1.10, где способность быть субъектом познания включается в атрибуты Атмана — в числе его «выводных знаков».

² Ватсьяяна выражает то учение ньяи и вайшешики, согласно которому знание — атрибут Атмана, выявляющийся в условиях контакта с объектами, но не сама его сущность (так, чтобы можно было сказать, что Атман равен знанию), на чем настаивали, например, ведантисты.

II.1.28

¹ Ватсьяяна неоднократно, и притом вполне справедливо, отстаивает тот тезис, что намерения сутракарина при определении восприятия в сутре I.1.4 отличались от тех, которые ему приписывает оппонент: он ставил перед собой задачу дать дифференциальные признаки восприятия, отличающие его от трех других источников знания, а вовсе не стремился к перечислению всех факторов перцептивного познания.

II.1.31

¹ Аналогия, приводимая оппонентом, явно не из удачных: между дымом и огнем трудно установить соотношения части и целого.

² В тексте: *dravyāntarotpattipakṣe* — букв. «при точке зрения, что возникает другая вещь».

³ В качестве идеи (в локковском смысле) мы здесь и далее интерпретируем сочетание объекта познания с термином *buddhi* (sg.). Ниже в этом же значении будет трактоваться и термин *pratyaya*.

⁴ По толкованию Уддйотакары, здесь отсутствует основной механизм выводного знания: мы не можем по видимым частям вещи заключать о существовании невидимых (подобно тому как можем заключать о наличии дыма по наличию огня) [Уддйотакара, 1916, с. 212–213].

⁵ По мнению М.Гангопадхьяи, речь идет об отсутствии различия между знанием о частях и знанием о целом [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982, с. 95]. Видимо, смысл аргумента в том, что у буддистов, редуцирующих целое до частей, не может возникнуть само умозаключение о целом.

II.1.33

¹ По рассуждению найяиков, то, что некоторые части не воспринимаются, не означает, что тем самым не воспринимается и целое, ибо последнее не сводится к совокупности первых.

² В тексте: *...iti tatrāvayavavṛttam nopapadyata iti* (букв. «при этом [целое] не является тем, что функционирует как части»).

II.1.35

¹ Аккуратно перечисляются все шесть нормативных категорий онтологии вайшешики, которыми у Ватсьяяны, как выясняется, здесь исчерпывается все бытие.

² Из сказанного следует, что Ватсьяна считает воспринимаемыми не только субстанции, качества и действия, но и такие онтологические реальности второй степени абстрактности, как общее, особенное и даже ингерентность, что свидетельствует о его радикальном реализме (в средневековом смысле слова), о том, что эти реальности не что иное, как отдельные, самостоятельные сущности, которые могут существовать и вне конкретных вещей. О противостоянии реализма ньяи и вайшешики буддийскому номинализму одним из первых писал Ф.И.Щербатской, отмечавший, что найяики продвинулись по пути «реалистического радикализма» еще дальше вайшешиков, включив в область воспринимаемого и ингеренцию [Щербатской, 1930–1932, т. I, с. 444–445]. Данный пассаж убеждает в том, что этот «реалистический радикализм» ньяи начинает складываться еще до эпохи дискуссий найяиков со школой Дигнаги.

³ Аргумент найяиков состоит в том, что все воспринимаемое нами должно иметь достаточный для своей воспринимаемости субстрат, а также в том, что названные онтологические категории вайшешики должны применяться к определенной вещи (подобно простому субъекту-субстанции в категориальной системе Аристотеля, о котором «сказываются» остальные девять категорий-предикатов).

II.1.36

¹ По толкованию Таркавагиши, буддист хочет сказать, что в случае с пылью есть целое, но нет «держания» и «притягивания», а в случае с травой и т.п. все наоборот, а потому между наличием целого и действием «держания» и «притягивания» взаимосвязи нет.

II.1.37

¹ В тексте: ...bhākta ekabuddhiḥ. Собираательные целостности вроде армии (которая на деле есть множество людей) или леса (который на деле есть множество деревьев) создают ложное впечатление субстанциального единства для наблюдателя, находящегося на расстоянии.

² Мысль Ватсьяны состоит в том, что пример, предлагаемый буддистом, соответствует псевдоаргументу «равный обосновываемому», который был разобран в толковании сутры I.2.8.

³ Под «первичным знанием» (pradhānam) подразумевается правильное познание, например человека в качестве человека (до того, как его кто-то в темноте принимает за столб).

⁴ Ложное познание единства в виде агрегата опирается на правильное познание единства как единства целого, неразложимого на части.

⁵ Найяик опровергает буддиста на основании того обвинения, которое он сам предъявляет буддисту в II.1.35.

⁶ Как, к примеру, познание звуков посредством органа слуха.

⁷ Поэтому звук и не может быть подходящим иллюстративным примером для умозаключения буддистов.

⁸ Контакт может быть как положительным — контакт учителя с кольцом, так и отрицательным — отсутствие данного контакта. Однако все сущее мыс-

лится в отношениях того или иного контакта, а это также является аргументом против буддистов, ибо контакт возможен только между целыми образованиями.

⁹ Это замечание автора «Ньяя-бхашьи» свидетельствует о том, насколько найяики были далеки от приписываемого им (Ф.И.Щербатским и другими) наивного реализма: универсалии констатируются не только на основании перцепции (см. коммент. 2 к П.1.35), но и исходя из «структуры» самой познавательной деятельности.

¹⁰ Настойчивое противопоставление найяиками существования целого в оппозиции не менее настойчивому «дискретизму» буддистов позволяет видеть в них предшественников такого перспективного направления философии и психологии, как гештальт-теория (гештальт-психология), представленная именами прежде всего Х. фон Эренфельса (1859–1932), М.Вертгеймера (1880–1943), а также К.Кофки (1886–1941) и В.Келера (1887–1967). Согласно этой теории, которая исходит из примата целого над частями и формы над материей, наши перцепции и другие ментальные процессы структурируются целостными формами (Gestalt), подчиненными действию имманентных законов. Важное место в данной теории принадлежит гештальт-качествам, примером которых является восприятие мелодии или аккорда, отличное от суммы рецепций составляющих их звуков.

II.1.38

¹ Подразумеваются такие классические умозаключения, как вывод о прошедшем дожде на основании особого вздутия воды в реке, о будущем дожде на основании поведения предчувствующих его муравьев и выведение существования павлина (носитель знака) по специфическому павлиньему крику (наличие знака).

² Основной тезис гносеологии индийских материалистов-чарваков сводился к отрицанию логического вывода как независимого и достоверного источника знания — по той вполне понятной причине, что возможности абстрактного мышления с неизбежностью заставляют корректировать отстаивавшуюся ими упрощенную натуралистическую картину мира. Правда, материалисты не отрицали умозаключение в абсолютном смысле (ибо сами положения их учения требовали рационального обоснования), но считали, что оно может быть верным лишь при соответствии чувственному восприятию — единственному независимому и достоверному источнику знания — и должно корректироваться последним.

II.1.39

¹ Панпсихизм, безоговорочно принимаемый найяиками (см. выше), имел, как видно, и «гносеологические выходы»: даже змеи у Ватсьяяны пользуются умозаключениями.

II.1.40

¹ Нельзя не обратить внимание на типологическое сходство этой аргументации оппонента (скорее всего буддиста — ср. контраргументацию найяика в

II.1.32, посвященной критике «дискретизма») с апориями Зенона, прежде всего с апорией «стрела», из которой следует, что пущенная стрела на самом деле поконится.

О расхождениях между ньяя-вайшешикой и буддизмом в понимании времени убедительно писала в свое время А.Бальслев, специально исследовавшая «темпоральные» концепции индийской философии. Для найяиков по крайней мере время не подвержено уничтожению, тогда как для буддистов все реальное равняется мгновенному, следовательно, время также. Время у найяиков реально само по себе, будучи логическим условием самой постановки вопроса о разрушении или создании чего-либо (именно потому оно и входит в класс субстанций в категориальной системе вайшешики). См. [Бальслев, 1983, с. 96–97]. Именно с этим, как представляется, связано и отстаивание найяиками реальности настоящего времени в данном полемическом диалоге.

II.1.41

¹ Оппонент найяиков нашел бы единомышленника (при условии запуска «машины времени») в лице лидера философского постмодернизма Ж.Дерриды, который также отвергает «живое настоящее» на том основании, что прошлое оставляет в нем свой след, а будущее — свой набросок, и потому настоящее не совпадает с самим собой. Разумеется, вся убедительность критики Ватсьяной своего оппонента сохраняла бы актуальность и при дезавуировании позиций теоретика деконструкции, которого можно без оговорок отнести к философскому движению «от логоса к мифу». Параллели воззрений Дерриды с буддистскими впечатляют своей системностью: помимо отрицания настоящего времени к ним относится его попытка деструктурировать целое и Я.

II.1.42

¹ Типичный способ обоснования мадхьямиками бессущности (*niḥsvabhāvatva*) всех вещей на основании их взаимокоррелятивности — первостепенный аргумент в пользу учения о пустотности (*шунья-вада*). Аналогичный пример мадхьямиков — вещи взаимокоррелятивны подобно отцу и сыну (каждый из которых обуславливается наличием другого). Ср., к примеру, «Виграхавьявартани» Нагарджуны (ст. 48–50), где именно таким образом обосновывалась взаимокоррелятивность источников и предметов знания.

² Такой ответ, вопреки надеждам найяиков, не столько опровергает, сколько подтверждает доктрину мадхьямиков, которая и состоит в том, что все вещи взаимоустранимы как опирающиеся друг на друга.

II.1.46–47

¹ Кто является здесь оппонентом найяиков, решить однозначно трудно. Скорее всего это санхьяики, которые тщательно доказывали, что, помимо восприятия, логического вывода и слова авторитета, других независимых источников знания нет. Так утверждалось и в раннем комментарии к «Санхьякарике» — «Санхьясаптати-вритти» (V–VI вв.) [Санхьясаптати-вритти, 1973, с. 12] и в «Таттвакаууди» Вачаспати Мишры (IX в.) [Вачаспати Мишра, 1871, с. 27–28].

II.1.48

¹ Таким образом, в сравнении (в отличие от умозаключения) факты не открываются, а лишь передаются другому. Речь идет скорее об узнавании, а не о получении какой-то новой информации. Но это свидетельствует, как представляется, против включения сравнения в список источников знания, которые означают прежде всего различные каналы получения новой информации о вещах, и потому санкхьяики, отказывавшие сравнению в этом статусе, были в данном случае, видимо, ближе к истине, чем найяики.

II.1.49

¹ По толкованию Таркавагиши, сравнение было бы умозаключением, если бы можно было построить силлогизм такого типа: «Где есть сходство с коровой, там обозначение лесной коровы», но этого сделать нельзя без предыдущего знания лесной коровы (которое исключает необходимость и самого силлогизма). Таркавагиша приписывает идентификацию сравнения как умозаключения вайшешикам, но если это и имело место, то в период значительно более поздний, чем время создания переводимых здесь текстов.

II.1.50

¹ Оппонентом найяиков в этом вопросе может быть и буддист, и вайшешик, признававшие только два независимых источника знания — восприятие и умозаключение.

II.1.53

¹ В индуистской космографии насчитывается семь мифических континентов (dvīpa), разделяемых столь же мифическими океанами: Джамбу, Краунча, Куша, Плакша, Пушкара, Шака, Шаламали. Первый из них и главный — «материк яблоневого дерева», образующий центр концентрического мироздания, в срединной части которого расположена священная гора Меру — центр вселенной; материк Джамбудвипа разделяется горными хребтами на девять основных стран, самая южная из которых — Бхарата, или Индия.

² В тексте: *prāṭīlakṣaṇastu*. Мимансаки настаивали именно на этом типе связи, которую они называли «естественной» (*autpattika*) — см. «Миманса-сутры» I.1.5; комментаторы сутр, начиная с Шабарасвамины, называли ее «вечной» (*nitya*).

³ Таркавагиша толкует этот аргумент таким образом: «природной» связи между словом и предметом не существует, подобно тому как и между воздухом и деревом (первый воспринимается кожей, второе — зрением). Пример более чем неудачный уже потому, что дерево не может существовать без воздуха, а слова и словосочетания могут существовать без соответствующих предметов (например, если они означают фантомные объекты). К тому же «природная» связь между словом и его референтом, принимать ее или нет, относится к совершенно иному виду связей (а эти виды, как правило, достаточно четко разграничивались в индийской философии, которую в определенном смысле можно назвать философией реляций), чем связь между двумя ма-

териальными образованиями. Что именно хотел сказать Ватсьяяна, остается непонятным, но очевидно, что он в данном случае явно упрощает весьма сложную лингвофилософскую проблему.

II.1.53–54

¹ М.Гангопадхьяя считает, что данная, достаточно маловразумительная фраза выражает попытку сутракарина ньяи ответить на вопрос мимансака, не может ли быть источником познания «природной» связи между словом и его референтом логический вывод (Ватсьяяна только что обещал доказать, что ни один источник знания не подтверждает «природную» связь слова и его референта).

II.1.54

¹ Названные органы речи локализованы в теле, а референты слов — вне тела, и потому между ними не происходит контакта.

II.1.56

¹ Смысл данного аргумента в том, что если бы связь слова и референта была природной, то не нужна была бы и грамматика.

II.1.57–58

¹ В данном случае оппонентом найяиков может быть и материалист, и джайн, и представитель любой буддийской школы.

II.1.58

¹ Śyāva означает «темно-коричневая», śabala — «пятнистая». Вероятнее всего, здесь содержится намек на стихи похоронного гимна Ригведы X.14.10–11, где упоминаются две собаки бога смерти Ямы — четырехглазые и пятнистые, — которые являются его стражами и выполняют нечто вроде роли Цербера в ведийской мифологии.

² Разумеется, с точки зрения логики рассуждение настика не отличается корректностью: из того, что положение *A* противоречит положению *B*, еще не следует, что они оба являются ложными, но только то, что они оба не являются истинными.

II.1.65

¹ Цитируется «Гандьямахабрахмана» XVI.7.2.

² Цитируется «Гандьямахабрахмана» XVI.1.2.

II.1.68

¹ Современный город Джаландхар на севере Индии (штат Пенджаб).

II.1.69

¹ Три признака авторитетности, о которых речь шла выше: 1) непосредственное знание свойств вещей; 2) сострадание к живым существам; 3) желание

передать им истинное знание. Нельзя исключить, что здесь возможно, несмотря на перманентную полемику с буддизмом, по крайней мере косвенное влияние идеала бодхисаттвы.

² Вероятно, ход рассуждения такой: авторитетно то, что разумно и продуманно; допуская «природность» связи слова с его значением, мы отдаем слово в царство «стихий»; следовательно, они не могут быть авторитетны.

³ Ватсьяяна обыгрывает контрастные значения глагола $\sqrt{yuj} + ni$ — «привязывать», даже «запрягать» слова определенными значениями, и его дериватива $piyoga$ — «условность».

II.2.1

¹ У мимансаков статус $aiti\eta a$ как средства познания весьма высок и равен, как можно полагать, «преданию», т.е. смрити; у санхьяиков же данный источник информации котировался не выше, чем «слухи», как, например: «Говорят, что на баньяне живет яшмини».

² «Допущение» ($arthapatti$), которое признается мимансаками отдельным источником знания, начиная еще с комментария Шабарасвами к «Мимансасутрам» (I.1.5), и иллюстрируется затем такими классическими примерами, как рассуждения: «Дэвадатта не ест днем, но полнеет — следовательно, питается ночью», находит непосредственные параллели в абдукции ($abduction$) Ч.Пирса, которая означает гипотезу или умозаключение как лучшее объяснение. В качестве примера американский философ приводил ситуацию, при которой человек, попавший в турецкий порт и увидевший там всадника, окруженного другими всадниками, держащими над его головой балдахин, пришел бы к допущению, что перед ним — начальник провинции, ибо никому другому не подобала бы подобная честь. В более поздних работах Пирс говорил уже о логике абдукции, экзаменуемой все «нормы», которые руководят нами в формулировании новых гипотез и селекции лучших среди них. См. [Пирс, 1958, с. 89–164].

³ А.Вецлер интерпретирует термин $sambhava$ в соответствии с этимологией — как «то, что возникает совместно» [Вецлер, 1968–1969, с. 204], но мы, конечно, не можем исходить из этимологии там, где речь идет о вполне устоявшихся терминах.

⁴ Слово $abhāva$ в данном случае означает не «небытие» как таковое, но невосприятие, отсутствие познания как «отрицательный» источник знания. Эта некорректная подстановка онтологического термина в значении эпистемологического восходит к терминологии самих мимансаков, к «Мимансасутрабхашье» Шабарасвами (ок. VI в. н.э.), где уже вводится этот дополнительный источник знания (толкование сутры I.1.4).

II.2.1–2

¹ Основное требование к источникам знания, выражаемое во всех индийских дискуссиях по поводу их количества, состояло в том, чтобы они не были сводимыми к другим способам получения информации о том или ином объекте. Сутракарин $nyāi$, а за ним и его комментатор не соглашались признать дополнительные источники знания, предлагаемые мимансаками, потому что

они могут рассматриваться в качестве подвидов тех четырех, которыми они считают возможным ограничиться. В свою очередь, и санкхьяики отказывались признать в том же качестве сравнение, тогда как найяики считают его отдельным источником знания. Санкхьяики аргументируют свою позицию тем, что сравнение обнаруживает компоненты трех основных — и словесного свидетельства, и восприятия, и умозаключения (см. коммент. 1 к II.1.48).

II.2.2

¹ Сказанное означает, что, согласно ньяе, констатация невосприятия какого-либо объекта на деле означает умозаключение, при котором из отсутствия следствия познается причина этого отсутствия. Данное толкование представляется, однако, не совсем корректным, ибо по логике найяиков умозаключением следовало бы считать также и само восприятие, так как его тоже можно представить в виде пропозиций: «Я вижу дым, следовательно, он существует». Но когда они рассуждают о количестве источников знания, они правомерно мыслят их, как было указано выше, в виде каналов информации о предмете, а не способов рассуждения о полученной информации.

II.2.4

¹ В тексте: *abhāvasya hi bhāvaḥ pratyanīka iti*. Предложенный перевод оправдан потому, что речь идет именно об отношении противоположности, а не противоречия (небытие имеет у вайшешиков и найяиков свой онтологический статус и не равнозначно лишь простой негации бытия).

II.2.5

¹ Ватсьяяна, видимо, хочет сказать, что оппонент смешивает разные вещи, доказывая одновременно, что допущение вообще не существует и что оно недостаточно авторитетно.

II.2.12

¹ Найяик, как и в случае с допущением, держится срединной позиции: установление отсутствия чего-либо не является отдельным источником знания, но информативным является (вопреки оппоненту, отрицающему его вовсе).

II.2.12–13

¹ Расхождение авторитетных мнений — одна из пяти возможных причин сомнения, указанная выше, в I.1.23.

² По мнению М.Гангопадхьяи, здесь подразумеваются «старшие мимансаки».

³ По М.Гангопадхьяе, здесь подразумеваются санкхьяики.

⁴ По М.Гангопадхьяе, здесь подразумеваются вайшешики.

⁵ По М.Гангопадхьяе, здесь выражается буддийская концепция.

II.2.13

¹ *Figura etimologica*: слово *ādi* («начало») производится в данном случае от *adīyate asmāt*.

² В тексте: *vyāñjaka*, букв. «проявляющее начало», локус звука, которым может быть, к примеру, колокольчик.

³ Предполагается, что сказанное опровергает тезис мимансаков о том, что звук как таковой безначален, а начало может иметь только его манифестация.

II.2.16

¹ Под серией (*saṃtāna*) звуков надо понимать их последовательность: звук *C* появляется после звука *B*, тот — после звука *A* и т.д., и эта их «разрушаемость» является (наряду с производимостью) основным доводом найяиков, обосновывающим «флюидность» звука.

II.2.17

¹ Подразумеваются части-компоненты, производящие целое (в соответствии с общим учением ньяи и вайшешики о причинности).

² Иными словами, сами два плода амалаки несоизмеримы по объему с контактом этих плодов.

³ Интенсивность и слабость звука «буквальны» — в отличие от «частей Атмана» или «частей пространства», которые лишь метафорически означают контакт на деле не имеющих частей Атмана и пространства с другими объектами.

⁴ Заключительная часть комментария к данной сутре производит впечатление «зашифрованной». По мнению Таркавагиши, Ватсьяяна здесь комментирует какую-то не дошедшую до нас часть сутры.

II.2.18

¹ В тексте — многозначное и семантически неопределенное слово *vaṅṇa* (*pl.*), которое может означать и звуки, и буквы, и слоги, и даже слова. См. [SW, т. VI, с. 27].

II.2.19

¹ По рассуждению мимансака, если из невосприятия звука нельзя заключить о наличии препятствия для его произнесения, то из него нельзя вывести и отсутствие этого препятствия.

² В тексте: *pratyātmavedanīyatvāt*.

II.2.22–23

¹ Эта разновидность псевдоаргумента специально рассматривалась в I.2.8.

II.2.24

¹ Подразумевается аргумент, приведенный в толковании сутры II.2.22: «Атом, будучи осязаем, является вечным» (скорее всего имеется в виду возможность «йогического восприятия» атомов).

II.2.28

¹ Ватсьяяна показывает, что процесс обучения, к которому апеллирует мимансак, не является достаточным аргументом в пользу предсуществования звука до его артикуляции.

II.2.29

¹ По логике мимансака, если звук в точности воспроизводится, то он не может создаваться заново, а это свидетельствует о том, что он вечен и только манифестируется.

II.2.31

¹ Ко времени Ватсьяны мимансаки еще не разработали подобную полемическую аргументацию, но автор «Ньяя-бхашьи» попытался изобразить их кем-то вроде философов «негативной диалектики» на манер мадхьямиков.

II.2.35

¹ Аргументация мимансаков в этом пассаже представлена демонстрацией логического абсурда.

² Но различие в слышании без допущения различия в самих звуках, по логике найяиков, объяснить нельзя. Следовательно, необходимо отказаться от идеи манифестации безначального звука.

II.2.37–38

¹ Как санкхьяика этого оппонента идентифицирует Таркавагиша. Оппонент хочет сказать, что субстратом звука должен быть колокольчик, а не пространство, ибо если бы его субстратом было непреходящее и вездесущее пространство, то звук не мог бы прекратиться.

II.2.38

¹ Найяики оказываются перед проблемой: как объяснить возможность прекращения звука, если его субстрат — пространство-акаша — вечен и вездесущ? Уддйотакара видит выход в том, чтобы считать, что нажатие пальца на колокольчик является причиной прекращения не звука как такового, но только вибрации, являющейся вспомогательной причиной звука [Уддйотакара, 1916, с. 306].

II.2.39

¹ Найяики опровергают представление санкхьяиков (которым близки воззрения буддистов) о том, что все сферы восприятия составляют единый агрегат «воспринимаемого», который ошибочно и принимается за субстанцию, наделенную качествами, и т.п. Ватсьяна отвергает этот антисубстанциализм и одновременно «дистанцирует» звук от цвета и прочих качеств, локализуя его в вечном и всеобъемлющем пространстве. Таким образом, найяики пытаются балансировать между двумя крайностями — позициями мимансаков, настаивающих на безначальности звука, и санкхьяиков, не видящих в нем что-либо большее, чем один из компонентов флюидного агрегата «воспринимаемого».

II.2.39–40

¹ В тексте различаются звук как *dhvanimātra* — «только звучание» и звук как *varṇātma* — «буквенный». О значении *varṇa* см. коммент. I к II.1.18.

II.2.40

¹ Словосочетание *dadhyatra* = *dadhi* + *atra*. Здесь и далее речь идет о философском истолковании законов звуковой ассимиляции, у индийских грамматистов — правил сандхи.

² Участниками открываемой дискуссии являются, с одной стороны, философские школы ньяи и мимансы (Миманса-сутра I.1.5–18), которые настаивают на том, что в случаях звуковой ассимиляции происходит лишь субституция — замещение одного звука другим (в приведенном примере *у* замещает *і*), и, с другой стороны, санкхьяики, усматривающие здесь реальный переход *і* в *у*. Различие соответствующих общепhilosophических презумпций состоит в том, что, по учению санкхьяиков, следствие является модификацией своей причины как реальное проявление непроявленного состояния вещи, заложенное и предсуществующее в нем (доктрина саткарья-вада), тогда как найяики видят в следствии не раскрытие того, что содержится в причине, но новую структуризацию прежней «материи», а потому и новую, в сравнении с причиной, вещь. Дискуссии о модификациях/субститутах восходят еще к эпохе Патанджали-грамматиста и Катьяяны; идеи, сходные с учением о модификациях, обнаруживаются в пратишакхьях. Подробнее см. [Рюегг, 1959, с. 41–47].

³ В тексте: *anvaṇa* — один из основных терминов индийской логики. М.Гангопадхьяя приводит классический индийский пример: когда из кусочка золота делают кольцо, оно находится с ним в отношении соответствия, ибо всеми воспринимается как сделанное из золота.

⁴ *iṣṭyā* = *iṣṭi* + *ā*; *dadhyāhara* = *dadhi* + *āhara*.

⁵ Значит, по рассуждению найяиков, если бы эти различия в усилиях у говорящего и аудитора были, то можно было бы говорить о трансформации звуков.

⁶ Цитируется «Аштадхьяи» Панини II.4.52.

II.2.41

¹ По примеру, приводимому М.Гангопадхьяей, кольцо весит столько же, сколько и тот кусочек золота, из которого оно сделано.

² Подразумевается, что одно и то же *у* обнаруживается на месте *і* и *ī* в сочетании с другими звуками, кроме самого *і*.

II.2.42

¹ По примерам, приводимым М.Гангопадхьяей, из большой массы хлопка получается лишь малая прядь нитей, а из малого семени — большое дерево.

II.2.43

¹ Не совсем понятно только, о каком именно примере идет речь.

II.2.44

¹ Таркавагиша поясняет мысль Ватсьяяны на конкретном примере: манговое дерево всегда вырастает из мангового семени, а яблоня — из яблоневого, тогда как *у* не всегда получается из *і*, иногда и из *ī*.

II.2.46

¹ А именно между двумя рассматриваемыми «буквенными» звуками не может быть такого соотношения, как между двумя формами одной материи, например золота, которое может принимать форму и кольца, и любого другого изделия. Потому можно считать, что, с точки зрения найяиков, языковые единицы являются, в отличие от обычных субстанций, особыми субстанциями — «безматериальными» формами, за отсутствием того субстрата, который мог бы принимать их, будучи бытийно «нейтральным» по отношению к ним. О том, что звук *sui geneḡis* таким субстратом быть не может, речь пойдет ниже.

II.2.47

¹ Как уместно подмечает в связи с этим Таркавагиша, молоко может превратиться в сливки, но обратного превращения быть не может.

II.2.52

¹ Ватсьяяна демонстрирует незаурядное диалектическое искусство, показывая превосходство позиции найяиков под углом зрения любого из двух радикальных типов онтологии — и «статического» (в духе веданты), когда демонстрируется невозможность трансформации букв при допущении их вечности, и «кинетического» (в духе буддизма), когда эта трансформация оказывается невозможной при их мгновенности. Основной аргумент против «трансформационистов» — отсутствие той «буквенно-звуковой» материи, которая могла бы быть исходной для различных «буквенных» звуков.

II.2.54

¹ Вероятно, подразумевается «буквенный» звук *i*, но смысл этого перусложненного аргумента может быть восстановлен лишь весьма приблизительно.

II.2.56

¹ Указанные формы — формы спряжения презенса от глагола *vyadh* («пронзать»); они демонстрируют, как считают найяики, обратную субституцию — замещение *u* на *i*.

II.2.59

¹ *staḡ* — третье лицо двойственного числа глагола *as* («быть»). «Экономия» осуществляется за счет редукции *a*.

II.2.60

¹ В тексте: *saṃjñā* — букв. «именование», «название», в специальном смысле — «термин». Ни одно из приведенных основных значений не передает, однако, мысль Ватсьяяны.

² Оппонент апеллирует к древнейшей классификации частей речи, сложившейся в поздневедийский период (во всяком случае еще до Яски — V в. до н.э.), согласно которой их четыре: имена, глаголы, аффиксы и несклоняе-

мые слова (частицы). Среди специальных изысканий, посвященных данной классификации, можно отметить [Браф, 1952].

II.2.62

¹ Мы предпочитаем переводить *sāmānya* и *jāti* и у сутракарина, и у Ватсьяны как соответственно «универсалию» и «класс».

II.2.63

¹ Согласно найяикам, все приведенные первым оппонентом в предшествовавшей сутре контексты словоупотреблений были бы необъяснимы, если исключить из них обозначения классов.

II.2.65

¹ В тексте: *jātivīśeṣa* — букв. «обще-особенное», промежуточное между чистой универсалией и чистой индивидуалией. Чуть позднее Ватсьяны вайшешик Чандраматри придаст этому «обще-особенному» статус отдельной онтологической категории — *sāmānyavīśeṣa*.

II.2.68

¹ В тексте: *sāmānyagati*.

² Вероятно, когда в определении живого существа акцентируются особенности его конфигурации. Однако из всех трех «конституентов» значения слова форма оказывается в целом «второстепенным», поскольку она распространяется лишь на одушевленные существа, в то время как индивидуалия и универсалия — на все вещи (см. ниже, толкование сутры II.2.70).

Уддйотакара, как представляется, считает «индивида» менее определенным значением слова, чем два других: по его мнению, он означает все то, что не охватывается «классом» и «формой» [Уддйотакара, 1916, с. 332].

II.2.69

¹ Данное положение, как представляется, несколько противоречит прямому отождествлению этих понятий в толковании сутры II.2.62.

² И начиная соответственно цветом.

II.2.70

¹ Исключается из обозначения соответствующих классов вещей.

II.2.71

¹ Здесь несомненно влияние тех онтологических тенденций, которые привели к выделению категории общего-особенного в категориальной системе Чандраматри (см. коммент. 1 к II.2.65). В итоге можно считать, что «класс» у Ватсьяны охватывает и «обычную универсалию» и «универсалию частную».

РАЗДЕЛ III

Вступление

¹ Ватсьяна подчеркивает, что сутракарин излагает свой материал систематично, в соответствии с обозначенной уже в первой сутре последовательностью предметов рассмотрения (см. I.1.1), и потому после второго раздела, посвященного источникам знания, в этом разделе должны исследоваться предметы знания, причем в том порядке, который задан в I.1.9.

² В тексте: *vyarapeṣa*, букв. «обозначение», «именование».

III.1.1

¹ Здесь и далее, за исключением оговариваемых случаев, мы переводим *kartṛ* как «субъект», а не просто как «деятель» (в большинстве переводов — *agent*), потому что речь идет именно о субъекте познания и действия. Этот перевод вполне соответствует и грамматике Панини, в которой именительный падеж обозначается через указание на субъекта действия — *kartṛ*.

² Одна индрия, например способность зрения, не «узнает» объект другой индрии, например запах.

III.1.2

¹ Оппонент выражает мнение, с которым солидаризировались бы и материалист и буддист, и потому он не допускает однозначной идентификации.

² Классическая формулировка двойственного основания силлогизма *anvaya* — *vyatireka*.

III.1.3

¹ Ватсьяна, видимо, хочет сказать, что Атман, как единственный субъект познания, не ограничивается тем материалом, которым его обеспечивают органы чувств, и даже тем, о котором свидетельствуют учительские или сакральные тексты, будучи способен к построению любых абстракций.

III.1.4

¹ Из этого аргумента видно, что оппонентом найяика является буддист, готовый признать, в соответствии со своим учением о всемогущественности, что деятель *A*, совершивший насилие, устраняется, когда появляется новая индивидуальная психофизическая организация *B*, вынужденная расплачиваться за то, что было содеяно *A*. На это указывает и положение: «агрегат как сочленение тела, индрий, интеллекта и ощущений», в котором перечислены четыре из пяти буддийских скандх, — основной способ классификации дхарм.

² Таким образом, найяик упрекает буддиста в фактическом отрицании «закона кармы», поскольку буддийская трактовка отрицает как перманентного реципиента последствий действий, так и сами последствия этих поступков, на чем и основывается учение о карме, а также целесообразность аскетической жизни, которая, при рассматриваемой трактовке, также не может давать поло-

жительных результатов, ибо нет того, кто мог бы их аккумулировать, равно как и самого субъекта «освобождения».

III.1.5

¹ Буддист хочет сказать, что убийство не может быть признано ни в рамках его собственного мировоззрения, для которого индивид — лишь агрегат динамичных психофизических составляющих, ни в рамках самого брахманистского представления о непреходящем Атмане. О том, что здесь воспроизводится реальная аргументация буддиста, свидетельствует «Чатухшатака» Арьядэвы, где брахманистам (по мнению К.Прейзенданц, вайшешикам) задается риторический вопрос, как можно обвинять кого-либо в совершении убийства и одновременно отстаивать существование перманентного Атмана, — ведь драгоценный камень не подтачивается насекомыми (X.6) См. [Прейзенданц, 1994, с. 223–224]. В данном случае буддист попадает в цель — об этом свидетельствует знаменитый афоризм «Бхагавадгиты», заимствованный из «Катха-упанишад», который гласит, что глубоко заблуждаются те, кто печалится об убитых: никто никого не убивает и никем не может быть убит, поскольку непреходящий Атман ничему не подвержен (II.18–19).

III.1.6

¹ В данном случае *kartṛ* целесообразно трактовать в его первичном значении «деятеля», ибо индрии, которые, как полагают найяики, и не могут быть, в отличие от Атмана, субъектами опыта, все же осуществляют конкретные функции.

² Смысл этого противопоставления двух ложных учений не совсем понятен, поскольку второе из указываемых здесь заблуждений должно принадлежать материалистам, допускающим полное разрушение живого существа (еще свидетельства об «учащих о разрушении», *ucchedavādinā*, в древней «Брахмаджаласутте» [Дигха-никая, 1967, с. 34–35]). Основная ошибка материалистов, состоящая в том, что они предполагают возможность «потери содеянного и приобретения несодеянного», а именно определенного рода реинкарнацию, есть, по мнению брахманистов, ошибка именно буддийская (один из основных древних аргументов брахманистов таков: буддисты фактически учат тому, что один индивид расплачивается за действия другого, — Махабхарата XII.211.31–36). Следовательно, обе критикуемые позиции могут считаться буддийскими и выражающими по существу одну и ту же доктрину.

III.1.7

¹ Если бы сами индрии были субъектами сознания, то опыт зрения принадлежал бы целиком тому органу чувств, который его осуществляет, а потому в таком случае хранился бы только в одном глазу и не мог бы стать достоянием другого. Этот аргумент был бы безупречен, если бы мы действительно могли говорить о том, что один глаз «узнает» то, что видел другой.

III.1.8

¹ Видимо, подразумеваются такого рода перцептивные иллюзии, как, например, образ шеста, переломанного в воде.

III.1.10

¹ Фигура оппонента в данном случае явно амбивалентная. С одной стороны, им не может быть буддист, так как он признает целое помимо частей (с учением буддистов об отсутствии целого помимо частей сутракарин ньяи и его комментатор обстоятельно полемизировали выше, в II.1.33–37), с другой — вся последующая аргументация противника ньяи буддийская.

III.1.14

¹ В данном случае и сутракарин и его комментатор допускают ту логическую ошибку, которая определялась ими как аргумент «равный обосновываемому», т.е. сам требующий обоснования (см. I.2.8).

² Три познания при актах памяти, таким образом, суть 1) память об объекте; 2) осознание самой этой памяти; 3) соотнесение прошлого опыта с настоящим.

III.1.16

¹ Автор «Ньяя-бхашьи» вносит новую акцентировку в трактовку проблемы у сутракарин. Тот ограничился указанием на то, что если ум-манас отождествить с Атманом, суть дела не изменится, ибо в любом случае признается автономный субъект познания, отличный от психофизического агрегата, — как бы он ни назывался, «Атман» или «манас». Ватсьяна же наряду с этим отстаивает трактовку ума-манаса лишь как средства познавательного процесса. Его последний аргумент состоит в том, что если манас не считать только средством, то мы можем прийти к следующему абсурдному заключению: обычные органы чувств являются не средствами, а субъектами познания.

III.1.17

¹ В итоге Ватсьяна приписывает уму-манасу две совершенно различные функции: 1) быть «диспетчером» деятельности отдельных обычных индрий и 2) быть инструментом познания особого класса объектов, «внутренних объектов», или эмоциональных состояний. В этом трактовка манаса у найяиков несколько напоминает трактовку интеллекта-буддхи у санхьяиков: в последнем случае на одну из ментальных способностей также возлагается самый разнотипный груз. Различие, и весьма существенное, в том, что буддхи у санхьяиков не столько инструмент чистого сознания-пуруши (хотя именно они ввели для трех ментальных способностей собирательное название «внутренний инструментарий» — *antaḥkaraṇa*), сколько вполне автономное и бытийно отличное от него познавательно-волящее начало, с которым чистый субъект лишь ложно себя ассоциирует и с которым он в познавательном процессе каким-то необъяснимым образом сотрудничает.

III.1.20

¹ Аргумент материалиста сводится, по сути, к тому, что само наличие эмоциональных изменений Атмана уже свидетельствует о его преходящести (подобно тому как изменения в цветах свидетельствуют об их временности). Уддйотакара предлагает, как кажется, более четкие контраргументы, чем Ват-

сыяна: 1) Атман вечен, потому что он не ограничен по размеру, как и пространство; 2) радость, печаль и т.д. относятся к свойствам Атмана, но тем не менее не производят в нем каких-либо изменений [Уддйотакара, 1916, с. 367–368].

III.1.25

¹ Материалист снова хочет доказать, что Атман — не более чем имеющая начало и конец телесная, «эмпирическая» организация.

III.1.26

¹ В тексте: *cintana*, но приписать «размышление» новорожденному вряд ли решились бы даже те философы, которые считали возможным объяснять проявления инстинкта жизни у новорожденного младенца постулированием памяти о прошлых рождениях. Потому, вероятно, подразумевалось скорее *anucintana* — «вспоминание».

² В тексте: *Ātmotpādādhikaraṇānām tu rāgotpattirbhavanti...* На деле, однако, логической связи между желанием и намерением при допущении безначальности Атмана нет, ибо ранее сами найики связывали желания новорожденного лишь с памятью о питании в прошлых воплощениях, а не с намерениями (проективной деятельностью сознания).

³ *Adṛṣṭa* — «невидимые» конфигурации кармических потенций; термин заимствован из «Вайшешика-сутр», где соответствующее понятие является многозначным и с его помощью решается множество натурфилософских и психологических проблем.

⁴ В тексте: *tanmāyātvāt* (букв. «то, из чего оно состоит»).

⁵ *Bhāvanā* — многозначное слово, означающее в первую очередь концентрированное размышление, а также йогическую сосредоточенность; в данном случае она означает один из видов инерции (*saṃskāra*) — в области ментально-психологических процессов, — отличный от других, «обеспечивающих» физические явления скорости или эластичности.

III.1.26–27

¹ В тексте: *eka prakṛtikam* и *pānā prakṛtikam* — букв. «одноприродное» и «многоприродное».

² Согласно санхьяикам, тело является пятисоставным, т.е. оно включает в качестве своих материальных причин все пять стихий; найики же, как выяснится ниже, считают, что у тела есть только одна реальная материальная причина — земля, другие же стихии являются вспомогательными.

III.1.27

¹ Аргумент не сильный, ибо с таким же успехом можно было бы рассуждать, что поскольку тело наделено осязаемостью, то оно должно состоять из ветра или огня. Найикам нужно было бы привести специальное обоснование того, что запах — преобладающее и «приоритетное» качество тела, чего они в данном случае не делают.

² Видимо, подразумевается, что и в этих телах возможно восприятие объектов и решение иных задач человеческого существования (когда индивид, бывший в одном рождении человеком, перевоплощается впоследствии в одном из этих миров).

III.1.30

¹ По рассуждению найяиков, состоять из земли — значит не иметь качеств воды и прочих стихий, состоять из воды — не иметь качеств земли и т.д.; иными словами, многосоставность тела должна означать отсутствие у него вообще каких-либо свойств, что абсурдно. Но по их же логике оно не должно быть в таком случае и земляным, так как это означало бы отрицание у него свойств прочих стихий, что противоречило бы опыту.

III.1.31

¹ Точных параллелей этим речениям в ведийской литературе мы не нашли; частично им может соответствовать стих гимна погребальному костру (Ригведа X.16.3):

С солнцем пусть сольется глаз, с ветром — душа!

Слейся с небом и с землей, как положено!

Или слейся с водой, если там тебе любо,

Костями укоренись в растениях!

(пер. Т.Я.Елизаренковой). См. [Ригведа, 1972, с. 200].

III.1.31–32

¹ Точка зрения санкхьяиков, чья эманационная схема предполагает, что 11 индрий (способности восприятия, действия и координирующий их функционирование ум-манас) являются эманатами Эготизма (аханкара), который, в свою очередь, есть эманат Интеллекта (буддхи), который, наконец, есть первый эманат первоматерии мира, именуемой Непроявленное (avyakta). См. Санкхья-карика ст. 25 (ср. ст. 22).

III.1.33

¹ В тексте: cakṣuḥ — букв. «глаз», но речь идет именно о соответствующей способности-индрии, а не о самом телесном органе.

III.1.34

¹ Аргумент найяиков в дискуссии с санкхьяиками состоит в том, что зрительное восприятие осуществляется посредством контакта особого зрительного луча с объектом, следовательно, индрия зрения хотя и тонко, но вещественна (луч нельзя отнести к нематериальным объектам), а это, в свою очередь, уже ставит под сомнение и ее вездесущность. О том, что некоторые санкхьяики настаивали на вездесущности индрий, свидетельствует самый обстоятельный комментарий к «Санкхьякарике» — «Юктидипика», — в котором указывается, что один из лидеров санкхьяиков, Виндхьявасин (III–IV вв. н.э.), счел возможным отрицать необходимость постулирования тонкого тела (sūkṣmaśarīra) на

том основании, что индрии, как всепроницающие (vibhu), могут функционировать и без него. Наряду с ним, однако, были и те, кто полагал, что индрии ограничены. См. [Юктидипика, 1998, с. 187, 230].

III.1.36

¹ Подобно тому как не видимые нами другая половина луны и нижняя часть земли тем не менее существуют, так же точно существует и не замечаемый нами глазной луч.

III.1.37

¹ Различные свойства различных материальных субстанций являются различно воспринимаемыми, но латентность некоторых из них никак не означает принципиальной невосприимчивости, которая равнозначна несуществованию. Потому и глазной луч может быть не воспринят из-за своей subtilности, но это не доказывает еще его несуществования.

III.1.41

¹ Здесь уточняется заключительное положение толкования сутры III.1.40.

III.1.42

¹ По толкованию М.Гангопадхья, речь идет о таких явлениях, как, например, невидимость «частиц воды, смешанных с воздухом», зимой. О латентных качествах огня см. толкование сутры III.1.38.

III.1.43

¹ Сутру можно трактовать и таким образом, что «подавляться» может лишь манифестированный свет, а не латентный, который присущ глазному лучу.

III.1.44

¹ Санкхьяик хочет сказать, что глазной луч может быть только у этих ночных животных, и ни у каких других.

III.1.44–45

¹ Вновь, уже другим оппонентом, подвергается критике определение восприятия в I.1.4.

III.1.48

¹ В тексте: ...avyūhyamānāvayavena — букв. «части которой не структурированы».

III.1.53

¹ Определить, к какому течению относится этот оппонент, весьма затруднительно. Не решается это сделать и К.Прейзенданц, хотя она и убеждена в том, что речь идет о взгляде, внешнем по отношению к учению ньяи, а не о внутреннем диалоге найяиков [Прейзенданц, 1994, с. 643–644]. По толкованию

Таркавагиши, речь идет снова о санхьяяках, ибо подобный взгляд приписывается им Шанкарой в «Брахмасутрабхашье» II.2.10. Однако с концепцией одной индрии нам не доводилось встречаться у санхьяяков; не приписывает им этого и Шанкара. Он указывает на противоречие, состоящее в том, что они признают «внутренний инструментарий» (*antaḥkaraṇa*) то единым, то тройственным, а индрии ими исчисляются в количестве то 7, то 11. Мы не беремся установить, насколько справедливы упреки Шанкары в адрес его оппонентов, но отметим только, что концепцию единичности индрии он им все же не приписывает, хотя, безусловно, мог это сделать, если бы они дали для этого хоть малейший повод.

² Оппонент, вероятно, хочет сказать, что дым воспринимается осязанием, поскольку раздражает поверхность глазной оболочки.

³ Ватсьяна «ловит» оппонента на противоречии: признавая, что различные объекты фиксируются различными «частями» одного и того же органа чувств — кожи, — он, таким образом, против воли признает множественность индрий (пусть и в рамках одного и того же чувства осязания). Об этом прямо говорит и Уддйотакара, предлагающий рассматриваемому здесь оппоненту дилемму: признать, что его «единственная индрия» тем самым множественна либо что объекты индрий вообще не существуют [Уддйотакара, 1916, с. 387].

⁴ Ватсьяна пытается довести мысль оппонента до логического завершения достаточно остроумным ходом: если осязание является единственной индрией, потому что «пронизывает» действия всех остальных, то тогда и материальные элементы должны быть индриями, ибо они также «пронизывают» их действия.

III.1.57

¹ В тексте труднопереводимое: *śabdā varṇātmano dhvanimātrāśca*.

² Оппонент прибегает к казуистическому аргументу, укоряя теперь найяка за то, что он допускает слишком мало индрий (раньше он настаивал на том, что пять индрий — слишком много).

III.1.60

¹ В других изданиях между *ākṛti* и *rañcatvebhyaḥ* вставляется *jāti*, что соответствует и чтению самого Ватсьяны, который комментирует и это слово.

² *Samskāra* — подсознательные, инерционные механизмы психики (инерционное движение физического тела также называется «санскар»), составляя понятие, исследовавшееся теоретиками йоги. Вьяса, автор «Йогасутра-бхашьи» (VI в. н.э.) — нормативного комментария к сутрам йоги — определяет их в качестве бессознательных отпечатков-остатков предшествующих действий (совершенных в этой и прошлых жизнях), которые определяют память (типично инерционное явление) и, в свою очередь, обуславливаются ею (коммент. к IV.9). Помимо санскар, как причин памяти и аффектов в виде бессознательных следов в сознании, различались и другие — причины созревания плодов кармы в виде дхармы и ее противоположности (коммент. к III.18). Санскарсы оказывают значительное воздействие на ориентацию индивида, так как прошлый опыт удовольствий создает расположенность к ним, а опыт страданий — к страданиям, но оба фактора обуславливают предрасположенность к

действиям, а сансары как таковые заставляют человека мыслить: «Я есмь», «Это — мое», «Я знаю» и т.д., а значит, и отождествлять духовное начало с тем, что ему непричастно (коммент. к II.15 и IV.27). Сансары находятся в разных режимах активности, и более выявленные подавляют более латентные. Хотя в целом они обуславливают пребывание в сансаре, будучи включены в механизмы «закона кармы», среди них есть более благоприятные, препятствующие иным, более аффектированным. В данном случае речь идет скорее об адриштах (см. коммент. 3 к III.1.26).

III.1.62

¹ Смысл сутры, видимо, в том, что земля обладает четырьмя из пяти свойств, которыми наделены все материальные элементы, не обладая лишь звуком, который остается «собственностью» только пространства-акаши. В этом одно из различий натурфилософии найяиков и санкхьяиков: последние (в аккумулятивистской трактовке материальных элементов) полагали, что земля, как наиболее «полный» среди них, обладает всеми пятью свойствами.

III.1.63

¹ Sparsāparyantāḥ в предыдущей сутре следует читать как sparsāparyantānām.

² Здесь тот редкий случай, когда Ватсьяна комментирует одновременно две сутры.

³ Слово *uttara*, означающее сравнительную степень, может употребляться и в других значениях, например «северный», «левый», «последующий» и т.д.

III.1.64

¹ Найяики отстаивают здесь кумулятивную концепцию материальных элементов, согласно которой пространство-акаша как первый элемент имеет лишь один атрибут — звук; второй элемент, ветер, — два: звук и осязаемость; третий, огонь, — уже три: звук, осязаемость и цвет и т.д. Ту же концепцию разделяли и вайшешики. Ко времени создания «Ньяя-сутр» и «Ньяя-бхашьи» ее могли разделять и некоторые санкхьяики — те, кто считал, что субтильные объекты восприятия, танматры, источники материальных элементов, могут быть расположены в восходящей прогрессии. Так, очень влиятельный санкхьяик Варшаганья (III–IV вв. н.э.) считал, что танматра звука есть только «чистый звук», но танматра формы — «чистая форма» плюс «чистый звук» и т.д. [Юктидипика, 1998, с. 187]. Оппонентами найяиков в данном вопросе могли быть только школы, признававшие за каждой стихией лишь по одному атрибуту. Здесь прежде всего речь идет о большинстве санкхьяиков (оппоненты Варшаганьи) и буддистах.

III.1.66

¹ Указание на период мирозидания (*bhūtasṛṣṭi*) может вызвать ассоциации с «пуранической философией», с которой Вачаспати Мишра и соотносит этот взгляд [Вачаспати Мишра, 1996, с. 492].

III.1.67

¹ Эти виды — сладкий, кислый, соленый, едкий, острый, горький.

² Суть аргумента Ватсьяяны (и он представляется вполне логичным) в том, что если объяснять цвет земли и воды только заимствованием этого свойства у «цветового» элемента огня, нельзя объяснить, почему вода одноцветна, а земля многоцветна.

³ Речь идет об атомах.

⁴ Ватсьяяна доводит до абсурда положение оппонента о том, что у каждого материального элемента лишь один атрибут, заставляя его сделать завершающие выводы из своего тезиса — а именно что осязаемость ветра, подавляемая осязаемостью огня, на деле подавляется собою же, ибо в самом огне она — от ветра.

III.1.70

¹ По М.Гангопадхьяе, этим назначением является фиксация внешнего запаха.

² По М.Гангопадхьяе, смысл этого положения состоит в том, что если восприятие внешнего запаха опирается на «запах внутренний», то для восприятия второго уже нет вспомогательного фактора.

III.1.71

¹ Для познания чего-либо требуется хотя бы минимальное «дистанцирование» от него.

III.1.72

¹ Звук является, по оппоненту, атрибутом слуха, потому что последний имеет природу пространства.

III.1.73

¹ Умозаключение *śeṣavat* как метод разрешения проблемы посредством исключения альтернативных решений рассматривалось Ватсьяяной в толковании сутры I.1.5.

III.2.1–2

¹ Найяики допускают известную некорректность в своей, в целом весьма конструктивной полемике с санхьяиками по вопросу о статусе интеллекта-буддхи. Санхьяики вовсе не настаивают на его вечности (в том же смысле, как и на вечности двух первоначал — Пуруши и Пракрити): как и все эманации Первоматери, он считается «невечным» (Санхья-карика ст. 10).

III.2.2

¹ Здесь явно выражена полемика с буддистами, которую от лица санхьяиков ведут найяики, сами же санхьяиков и корректирующие.

III.2.3

¹ Показательно, что найяик использует в полемике с санхьяиком его же основной термин, обозначающий духовное начало, — *pruṣa*. Основное рас-

хождение двух философских школ состоит в том, что найяики считают духовное начало активным познающим субъектом, а санкхьяики — лишь светообразным условием познавательного опыта, который осуществляется интеллектом-буддхи. Логическая же претензия найяика к санкхьяику состоит в том, что последний не представил обоснования того, что узнавание принадлежит интеллекту-буддхи, но оперирует с этой атрибуцией как с чем-то уже доказанным.

² Найяики признают вечность ума-манаса, но отрицают, что именно узнавание является доказательством его вечности: условием узнавания является вечность Атмана. В целом основную критику найяиками санкхьяиков можно было бы представить как аргументацию в духе Оккамовой бритвы — не следует без особой нужды умножать сущности. Если единый субъект познания является субъектом и сознания, и знания, то его следует считать достаточным «субстанциальным деятелем», а другие ментальные способности, которые получают в санкхье автономию, — лишь его вспомогательными средствами.

III.2.5

¹ Суть аргумента найяиков в том, что если модификации менталитета не отличны от него самого, то их исчезновения (а санкхьяики не могут их не признать, потому что акты узнавания не являются постоянными) должны считаться идентичными его исчезновению, и потому он не может считаться вечным, а если предположить, что он сохраняется при их исчезновении, то они не идентичны и он должен считаться по отношению к ним иноприродным.

III.2.7

¹ Ватсьяяна продолжает поражение своей мишени — предполагаемой идентификации санкхьяиками менталитета и его функций: если бы они были правы, то отвлечение внимания от какого-либо объекта было бы невозможным, ибо менталитет является всеприсутствующим, а его модификации не должны быть отличны от него.

III.2.8

¹ Ум-манас входит в перечень девяти субстанций в «Вайшешика-сутрах» (I.1.4), а потому является вечным никак не в меньшей степени, чем атомы материальных элементов, которые также включаются в этот перечень и которым приписывается вечность, а у найяиков не было «конфликта» с категориальной системой вайшешиков.

² При всей правомерности обоснования найяиками того, что только духовный субъект может быть познающим началом (а не интеллект-буддхи, происходящий, по санкхье, от Первоматери), они допускают некорректность в диспуте, поскольку санкхьяики сами отрицали вездесущность «внутреннего инструментария», приписывая ее только Праkritи и Пуруше (Санкхья-карика ст. 10).

III.2.9

¹ Запахи, в отличие от «цвета» бесцветного кристалла, реально дифференцируются — как и различные виды перцептивных познаний.

² Последовательное появление и разрушение чувственных познаний указывает на то, что они реально отличны друг от друга.

III.2.10

¹ Базовый пример буддистов, который в несколько завуалированной форме воспроизводится у Ватсьяяны, — изменение с возрастом органического тела как процесс постоянного обновления его частиц, которое свидетельствует, с точки зрения буддистов, о непрерывном уничтожении прежних состояний тела и появлении новых (точнее, даже о непрерывной замене прежних телесных агрегатов новыми). Эту модель буддисты экстраполируют на все сущее, против чего и выступают найяики (см. ниже).

III.2.11

¹ Показательно, что Ватсьяяна апеллирует только к тем источникам знания, которые были авторитетны для буддистов, — он понимает, что апелляция к тем, которые они не признают (прежде всего слово «шрути»), была бы в полемике с ними бессмысленной.

III.2.11–12

¹ Подчеркивается, что учение буддистов о мгновенности, по которому фрагмент сущего *B* появляется при полной деструкции предыдущего фрагмента *A*, равнозначно отрицанию причинности как таковой, ибо, согласно брахманистским школам, следствие должно быть в той или иной мере «заложено» в своей причине, а учение о мгновенности сущего отрицает саму возможность той длительности *A*, при которой в ней могло бы «вызреть» ее следствие.

III.2.14

¹ Уддйотакара уточняет мысль Ватсьяяны: изменения (например, нагревание) неорганических тел (например, кристалла) происходят в результате изменений во внешней среде — в противном случае придется признать, что одна и та же вещь может быть наделена двумя взаимоисключающими характеристиками (например, теплота и холодность) одновременно. См. [Уддйотакара, 1916, с. 412–413].

III.2.15

¹ Здесь излагается учение о причинности санкхьи (*pariṇāmavāda*), согласно которому новое — это лишь модификация прежнего, манифестация того, что было изначально заложено в «непроявленном виде» (ср. Санкхья-карика ст. 9 и коммент.). Точно так же этих «иных» идентифицируют Г.Джха [Гаутама, Ватсьяяна, Уддйотакара, 1984, с. 1324] и В.Рубен [Рубен, 1971, с. 80]. По изложению Ватсьяяны не совсем понятно, однако, чем все-таки вторая «редакция» рассматриваемой позиции отличается от первой.

III.2.16

¹ Найяики, таким образом, отстаивают в трактовке причинности срединную позицию — между экстремальными взглядами буддистов, полностью

отрицающих какую-либо онтологическую связность между вещами *A* и *B*, и санкхьяиков, считающих *B* лишь модификацией *A* и утверждающих, таким образом, уже наличие не двух друг с другом не связанных фрагментов сущего, но фактически одной вещи в различных модусах. Найяики настаивают на онтологической связанности горшка с глиной, но также и на их различности как двух именно вещей, и их позиция наиболее близка аристотелевскому различению материи и формы, которое отсутствует и у буддистов, и у санкхьяиков. Именно поэтому их трактовка причинности представляется наиболее реалистичной и концептуально обеспеченной из всех, предложенных в индийской философии.

III.2.17

¹ Определение и характеристика амбивалентного аргумента были представлены в I.2.5 и в толковании Ватсьяяны.

² Речь идет, возможно, о том, что изменения, происходящие с частицами кристалла, не относятся к стихийным, органическим, как в случае с превращением молока в сливки, но связаны с целенаправленной человеческой деятельностью, как в случае производства кувшина из глины.

³ Вновь повторив аргументы в пользу того, что возникновение и разрушение частиц кристалла относятся к действию причин целенаправленных, а не стихийных, автор «Ньяя-бхашьи», как кажется, слишком поспешно переходит к выводу о флюидности познания, обоснованию которого будет посвящен следующий «параграф» сутр.

III.2.17–18

¹ Уже в I.1.10 была представлена формулировка, по которой «желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание — выводные знаки Атмана».

III.2.19

¹ Найяик пользуется особым полемическим приемом, допуская, как и буддисты, возможность признать ум-манас субъектом познания, но при условии атрибуции ему в этом случае таких характеристик Атмана, которые для буддистов никак не приемлемы. Из этого следует вывод, что субъектом познания нужно считать именно Атмана.

III.2.22

¹ Познание объектов невозможно без контакта ума-манаса с индриями.

III.2.24–25

¹ О санскарах см. коммент. к III.1.69.

III.2.27

¹ См. определение этой разновидности некорректного силлогистического аргумента в I.2.8: «Равный обосновываемому — тот, который, [сам] требуя обоснования, не отличается от того, что обосновывается».

III.2.32–33

¹ А именно таковыми причинами припоминаний являются контакт Атмана с умом-манасом и санскары.

III.2.33

¹ В тексте: ...jñāturvikaraṇadharmāṇo. Речь идет, разумеется, о йогических «сверхспособностях».

² Видимо, смысл аналогии в том, что из всех звуков, которые устремляются к органу слуха, в первую очередь слышатся те, которые приблизились к нему в наибольшей степени, и сходным образом в первую очередь реализуются те санскары, которые в наибольшей степени в тот или иной отрезок времени «приближены» к Атману.

III.2.34

¹ Вновь намек на санкхьяиков, у которых ментальное начало, ответственное за познание — *buddhi*, — является первым порождением бессознательной, по их же определению, Первоматерии мира, Праkritи (Санкхья-карика ст. 22).

² Так Ватсьяяна вскользь, как бы невзначай, касается универсальной философской проблемы обоснования чужой одушевленности, которая рассматривалась как в Европе, так и в Индии. Среди буддийских сочинений, специально посвященных этой проблеме, можно выделить трактат Дхармакирти (VII в.) «Сантанантарасиддхи» («Установление [наличия] чужого потока сознания») с комментарием Винитадэвы (VIII в.), сохранившиеся в тибетской версии и переведенные Ф.И.Щербатским. В указанных сочинениях реконструируется теоретически возможная дискуссия между буддийскими «реалистами» и идеалистами-виджнянавадинами (интерпретируемая с позиции последних) о том, чья доктрина больше соответствует обоснованию чужой одушевленности. Об этом диалоге, размышлениях над ним Щербатского и его компаративистских перспективах см. [Шохин, 1998, с. 93–95, 106–109]. В отличие от буддистов, которые должны были координировать осмысление чужой одушевленности с отрицанием собственного Я, реалисты-найяики не испытывали каких-либо трудностей ни с тем ни с другим и могли признавать чужую одушевленность посредством простой аналогии.

III.2.35

¹ При желании здесь можно усмотреть определенное противоречие с изложенным выше учением найяиков о том, что тело является односоставным, «земляным», тогда как другие стихии участвуют в нем лишь в качестве вспомогательных факторов. См. подробное рассмотрение этой проблемы в III.1.27–31.

III.2.37

¹ Пользуясь примером с дровосеком, можно сказать, что субстратом желания рубить дерево будет Атман, субстратом самого действия — топор.

² Рассуждение не совсем понятно (поскольку найяики также не сомневаются в том, что различные субъекты познания локализируются в различных телах),

но содержание его в том, что материалисты вынуждены допустить множество субъектов познания в одном теле — для них каждым субъектом является каждый материальный компонент, — что абсурдно.

³ Этим общим их субстратом должен считаться Атман.

III.2.39

¹ Автор «Ньяя-бхашьи» цитирует второе собственное определение трех разновидностей умозаключения, изложенное им в толковании сутры I.1.5.

² Nirātma означает как «лишенные Атмана», так и «бессущностные». Тем самым найяк использует амбивалентность этого сложного слова для одновременного обозначения и содержания и оценки буддийского учения.

III.2.41

¹ Речь идет о «привязке» определенных объектов медитации к другим в «науке держания ума» (в тексте dhāraṇāśāstra), т.е. уже о продвинутой стадии йогической работы с сознанием, которую Ватсьяяна знал из хорошо известных ему, хотя и появившихся незадолго до его текста «Йога-сутр» (указанная ступень йогического тренинга соответствует шестой — из восьми — стадий классической раджа-йоги). Что же касается атрибуции одних объектов другим, то, как полагает М.Гангопадхьяя, подразумеваются «привязывания» воображаемых богов к определенным участкам человеческого тела и т.п. См. [Философия ньая, 1967–1976, ч. 4, с. 148].

² Подразумевается, вероятно, что все, наделенное цветом, должно быть и осязаемым и что не-сущее как отрицание сущего уже по определению предполагает наличие того сущего, которое отрицается (высказывание, такое, как «На столе нет кувшина», заставляет вспомнить о существующем кувшине, который просто отсутствует на этом столе).

³ Бида — имя, упоминаемое у Панини и в некоторых шраута-сутрах; Гарга — риши, которому приписывается гимн Ригведы VI.47. Поэтому соотнесение этого высказывания с предыдущим, где речь идет не о людях, а о животных, для нас, по крайней мере, необъяснимо.

III.2.41–42

¹ В тексте: utpannāpavargiṇī — букв. «возникающие и уходящие». Хотя К.Отке видит здесь учение, весьма напоминающее буддийскую доктрину мгновенности — кшаникаваду (совсем недавно подвергнутую критике) [Отке, 1988, с. 295], здесь не выражен основной, различительный признак этой доктрины — учение о том, что динамический фрагмент сущего (в данном случае состояние сознания) длится только один момент, не имея возможности «зачать» следующий, и сам появляется после полного разрушения предыдущего. То, что такие состояния сознания, как познания, являются возникающими и уходящими, свидетельствует лишь об их невечности, не о мгновенности в реальном смысле. В целом можно вполне согласиться с теми исследователями «Ньяя-сутр», которые считают, что сутры III.2.41–45 следует рассматривать в качестве продолжения полемики с санхьяиками в III.2.1–8: тогда обосновы-

валась невозможность для познания (buddhi) быть непреходящим, теперь же приводятся положительные аргументы в пользу его «преходящести» [Мойтрат, 1996, с. 137].

III.2.42

¹ Один познавательный акт фиксирует один фрагмент движения.

² Ход рассуждения, вероятно, таков: предшествующее знание, если допустить его флюидность, было бы столь кратковременным, что у нас не было бы возможности и припомнить его.

³ Найяик весьма остроумно возражает своему оппоненту, утверждая, что если допустить длительность актов восприятия, т.е. их «непреходящести», то придется признать, что они должны быть вечны, но тогда не остается места (точнее, времени) для памяти, которая, естественно, предполагает завершение акта восприятия.

III.2.44

¹ Таким образом, оппонент считает, что там, где фиксация объекта «расчлененная», т.е. ясная, отчетливая, познание уже непреходяще. Иными словами, временность познания мыслится им не количественно — астрономически, но качественно, и совершенство познания равнозначно его вневременности.

² Нестабильная причина фиксации объекта — вспышка молнии, стабильная — постоянный солнечный дневной свет.

³ Причиной «нового познания» могла бы быть фиксация частных характеристик вещей, но она-то как раз и отсутствует при «нерасчлененной» фиксации.

⁴ Поскольку они раскрываются различными «каналами» познания, имеющими различные причины их обнаружения.

III.2.45

¹ Тем самым окончательно опровергается аргумент оппонента в связи с «нерасчлененной» фиксацией объектов, изложенный в III.2.43. Основной аргумент найяиков во всей дискуссии можно было бы сформулировать таким образом: флюидность познания не зависит от условий познания объекта и самого объекта, но является присущей самому познанию. Вместе с тем она соотносится с флюидностью самих вещей: каждому «моменту» пламени, как и полета стрелы, соответствует свое «атомарное» познание, серия которых создает иллюзию континуального познания. Хотя здесь не может идти речь об учении о мгновенности в буквальном смысле (см. коммент. 1 к III.2.41–42), не заметить влияние буддийской ментальности в самих рассуждениях найяиков довольно трудно (пример — типичная для буддийской литературы аналогия с «фрагментами» факела, создающими иллюзию континуальности, — ср. Ланкаватара-сутра X.443).

III.2.47

¹ По некоторым другим изданиям в тексте не *kaṛaṇa*, а *kāraṇa*, т.е. определенный причинностный фактор познания.

² Найяики отвергают выдвигаемую материалистами аналогию сознания с инерцией (суть которой в том, что и инерция не всегда присуща телу) на том основании, что источник инерции вне тела, в виде внешних по отношению к нему источников его движения, тогда как источник сознания вне тела материалисты допустить не могут.

III.2.49

¹ Найяики опровергают основной довод материалистов о сознательности телесных компонентов, указывая на то, что сознание отлично от естественных свойств тела, которые являются однопорядковыми и взаимозамещающими при наличии определенных экспериментальных условий (таких, как нагревание).

III.2.50

¹ Аналогичный довод в пользу множественности Пуруш приводился и санкхьяиками в полемике с монистической концепцией ведантистов (Санкхья-карика ст. 18 и коммент.).

² Аргумент Ватсьяяны — типичный случай *argumentum ex contrario*: если невозможно утверждать, что каждый компонент тела обладает сознанием, то из этого следует, что ни один из них им не обладает и потому оно «трансцендентно» по отношению к ним.

III.2.52

¹ Впечатляет наивность, с которой не только сутракарин, но и его комментатор в споре с материалистами устанавливают, какие конкретно части тела могут и какие не могут быть «проникнуты» сознанием, учитывая, что уже было доказано, что сознание вообще онтологически внеположено телу и находится с ним лишь в отношении координации. Интересно, что уже в следующей сутре против доктрины материалистов приводится вполне серьезный, принципиальный довод.

III.2.55

¹ В толковании сутры III.2.53 свойства тела были поделены на чувственно воспринимаемые (такие, как цвет) и измеряемые (такие, как вес), что соответствует знаменитому делению на первичные и вторичные качества тел в европейской философии нового времени. Сознание не относится ни к одному классу, поскольку оно не является ни измеряемым, ни воспринимаемым.

III.2.58

¹ Образ вращающейся головни как иллюстрация ложной континуальности, скрывающей истинную дискретность, заимствован скорее всего из буддийской литературы. См. коммент. 1 к III.2.45.

III.2.60–61

¹ В тексте: *nāstika*, но подразумевается прежде всего именно материалист, а не представитель какого-либо другого антибрахманистского течения.

III.2.61

¹ Постановка вопроса о человеческих целях (знаменитая индуистская концепция *puruṣārtha*), предполагающая введение определенных телеологических параметров в антропологию, находится, как кажется, в некотором противоречии с оценкой этого оппонента найяиков в качестве «отрицателя»-материалиста. Правда, материалисты также признавали две из четырех человеческих целей: выгоду и удовольствие.

III.2.62

¹ Ложный аргумент «равный проблеме» анализировался в I.2.7.

III.2.63

¹ В тексте: *iti utpannaṃ bījānuvidhānamiti*. Речь идет о наследовании телом ребенка свойств тел родителей, которые представлены в данном случае, как нередко бывает в индийских текстах, только отцовской стороной. Подразумевается и то, что соединение родителей выступает в виде дополнительной причины создания тела, «сотрудничающей» с действием так называемого закона кармы.

III.2.64

¹ *Arbuda* — вторая формация организма, после эмбриона, следующая за соединением мужских и женских клеток при зачатии живого существа.

III.2.66

¹ В качестве «элементов» мы передаем *dhātu* — многозначное слово, означающее различные классификации составляющих человеческого организма. В данном случае подразумеваются семеричная классификация, известная и из медицинского трактата «Сушрута-самхита»: хилус, кровь, плоть, жир, кости, костный мозг и, наконец, семя.

² По совершенно справедливому суждению найяиков, сложнейшая система органических начал не могла бы появиться спонтанно, образовавшись из одних бессознательных материальных элементов, без участия других факторов, однако тот внешний фактор (в виде кармы), который направляет сочетания материальных элементов, также является механическим, но не сознательным, в результате чего за рационально организованный, «спроектированный» организм не отвечает никакое разумное начало, что действительно противоречит известному закону достаточного основания.

³ Положение, согласно которому карма «распределяет Атмань», является довольно туманным, но общий смысл его состоит в том, что признаком участия кармы в образовании тела считается то обстоятельство, что каждому Атману в том или ином рождении предназначено именно данное тело, а не «чужое».

III.2.68

¹ Аргументация Ватсыяны не совсем корректна, поскольку, согласно санхьяикам, после «реализации» видения различия Пракрити и Пуруши зада-

чи созидания тела уже действительно исчерпаны. Правда, тело продолжает сохраняться какое-то время как бы по инерции и после достижения «различительного знания» (Санкхья-карика ст. 67), но это лишь его остаточное существование, а не созидание нового тела.

² Согласно Вачаспати Мишре, оппонентом в данном случае является представитель джайнского учения. Таркавагиша, однако, не согласен с этой идентификацией на том основании, что у джайнов «невидимое» (заимствованное из вайшешики) является атрибутом души-дживы, а не материальных элементов и не ума-манаса [Философия ньяи, 1967–1976, ч. III, с. 175].

³ Речь идет о том, что «невидимое» (*adr̥ṣṭa*) является, согласно этой точке зрения, атрибутом и атомов и ума-манаса. В «Вайшешика-сутрах» утверждается, что адришта может быть одной из причин движения в земле, огне и ветре, падения воды, а также что без нее невозможен контакт Атмана с умом-манасом (V.2.3–14, 19–20). Следовательно, те «некоторые философы», на которых ссылается оппонент, видимо, не относятся к «ортодоксальным» вайшешикам.

⁴ Автор «Ньяя-бхашьи», таким образом, полемизирует и с трактовкой адришты (которую он в принципе принимает) у «неортодоксальных» вайшешиков.

III.2.69

¹ Вероятно, подразумевается, что вызревание нового «кармического запаса» требует нового воплощения.

III.2.70

¹ М.Гангопадхья истолковывает это таким образом: одни умирают еще в материнской утробе, другие — в глубокой старости и т.д., а потому причины смерти не могут быть ни единообразными, ни случайными.

III.2.72

¹ Черный цвет атомов земли обусловлен, по мнению найяиков, определенными причинами, а оппонент, вместо того чтобы доказать его необусловленность, уже исходит из нее как из доказанного.

² Потому «невидимое» и может быть причиной неожиданного счастья или несчастья.

РАЗДЕЛ IV

IV.1.2

¹ В тексте: ...*iti prādurbhāvatirodhānadharmakā*. То, что речь идет именно о манифестации и сокрытии дефектов, которые на деле, как было выяснено выше, считаются безначальными (если уже безначальна обуславливаемая ими сансара), представляется очевидным (вопреки М.Гангопадхьяе, считающему,

что речь идет о простом их возникновении и уничтожении). Однако логическая связь этого заключения с предыдущим тезисом не представляется достаточно раскрытой.

IV.1.9

¹ Так, заблуждение, будучи корневым дефектом одного класса, может быть причиной влечения и неприязни, относящихся к другим классам, ибо все они располагаются в рамках родовых признаков дефектов сознания.

IV.1.9–10

¹ Буддисты отрицают *перевоплощение* в собственном смысле не потому, что они не принимают действие «закона кармы» и сансару, но потому, что считают брахманистскую версию реинкарнации, субъектом которой является непреходящий Атман (он по определению *перевоплощаться* не может), неосновательной. Правда, их собственная версия реинкарнации была чревата никак не меньшими логическими сложностями; первая из них — отсутствие того перманентного начала (замещаемого сериями точечных мгновенных конфигураций сознания), которое также могло бы *перевоплощаться*. Эта проблематичность буддийской реинкарнации всегда подчеркивалась оппонентами буддистов — брахманистами, в их числе, как очень скоро выяснится, и найяиками.

IV.1.10

¹ Отрицание перманентного Атмана и замещение его серией флюидных ментальных конфигураций заставляют буддистов считать, что одно существо пожинает плоды действий другого, поскольку тот, кто совершил действие, не успевает «вкушать» его плоды.

IV.1.14

¹ Разумеется, сам буддист не стал бы утверждать, что, по его мнению, «сущее возникает из не-сущего»; перед нами трактовка буддийского учения с точки зрения найяиков.

IV.1.19

¹ «Теист», позицию которого оспаривают найяики, безусловно является духовным наследником тех полуфаталистов, отчасти близких адживикам, которые готовы были снять с индивида всю ответственность за любые его поступки как направляемые всеильной рукой Божества (ср. *issakāraṇavāda* палийских текстов). «Махабодхи-джатака» соотносит это воззрение с самим лидером адживиков Маккхали Госалой (Джатаки V.227–246), и хотя, конечно, здесь наблюдается анахронизм и явно не учитывается последовательный натурализм системы Госалы, детерминистические аспекты подобным образом понимаемого «теизма» представляются очевидными. Правомерно поэтому, что и джайнские сутры считали данную доктрину одной из разновидностей «учения о бездействии» (*akiriyavāda*). В коммент. к «Санкхья-карике» Гаудапады цитируется стих «Махабхараты» (III.31.27) в духе рассматриваемого здесь «теистического фатализма»:

Неведающий человек, не хозяин своего счастья и несчастья,
Направляемый Ишварой должен пойти в рай или ад.
[Лунный свет санхьи, 1995, с. 230].

IV.1.21

¹ В данной сутре отрицается уже другое крайнее мнение — а именно что все действия живых существ осуществляются без Ишвары, т.е. совершенно спонтанно, и ниже приводятся доводы против этой позиции. Этой сутре, исходя из логики, должна была предшествовать та, в которой выражал бы свою позицию атеист.

² Представляемый сбалансированный подход к проблеме, которую можно приблизительно определить как соотношение действия Божества и относительной человеческой автономии, отражается уже в эпических текстах. Например, в «Лесной книге» «Махабхараты» участники дискуссии на эту тему Юдхиштхира и Драупади приходят к компромиссному решению, суть которого в том, что результативность человеческих действий признается наряду с распределением результатов ее Высшим Существом (Махабхарата III.33.14–22).

³ Данная характеристика Ишвары в значительной мере заимствована из «Йога-сутр», где он также определяется как особый пуруша (Атман), отличный от остальных только тем, что не затронут аффектами, кармой, ее «вызреванием» и «следами» совершенных действий (I.24). Различие состоит лишь в том, что Ишвара в трактовке Ватсьяяны имеет более персонифицированный характер и мыслится как обладатель всех совершенств, усердный подвижник добродетели (хотя также и оккультизма), тогда как в йоге — это скорее образец для подражания йогина, нечто вроде вполне имперсональной санкции на йогическую практику.

⁴ Видимо, смысл в том, что она не зависит от каких-либо внешних, «приходящих» обстоятельств и ничем не ограничена.

⁵ Ишваре, следовательно, приписывается способность «направлять» балансы кармических накоплений живых существ вместе с потенциями материальных элементов к созданию в начале каждого очередного мирового периода материальных вещей.

⁶ В тексте: ...nir māṇapṛākamyat. Эта вмняемая Ишваре способность спонтанного мирозидания находится в противоречии со следующим ниже положением о том, что он должен координировать эту свою креативную деятельность с действием закона кармы.

⁷ Здесь содержится явная полемика с ведантистами, которые настаивали, опираясь еще на «неопределимый» характер Атмана по Упанишадам (ср. хотя бы Кена-упанишада I.5–9), на непознаваемости Брахмана.

IV.1.22

¹ Более всего эти философы походят на свабхававадинов («учащие о том, [что все объясняется] собственной природой») — философов, которые фактически отказывались от причинностных объяснений вещей, довольствуясь тем, что они таковы, каковы есть, и дальнейшие вопросы об их происхождении

бессмысленны. Это явно антибрахманистское учение засвидетельствовано уже в «Шветашватара-упанишаде» I.2, где *svabhāva* фигурирует вторым среди натуралистических принципов мирообъяснения — после «времени» (*kāla*) и перед «необходимостью» (*niyati*). В текстах «Махабхараты» соответствующее учение, свабхававада, чаще всего излагается демонами-асурами, что свидетельствует о ее однозначно негативной оценке. Согласно мнению такого авторитетного историка раннеиндийской мысли, как Б.Баруа, в свабхававаде следует видеть отголосок древнего детерминистического учения адживиков [Баруа, 1921, с. 399]. О ее значительной конкурентоспособности свидетельствует тот факт, что в одном из эпических текстов она названа среди трех основных способов объяснения «причин действий» человека — наряду с его собственной волей и детерминацией со стороны Высшего Существа (XII.231.3–6, ср. 225.19–21). Понятие «собственной природы» занимает весьма важное положение в древней санхье, ассоциируясь здесь отчасти с оттенками натуралистического мирообъяснения в связи с концепцией Первоматерии мира (подробнее см. [Джонстон, 1937, с. 67–72]). Но в комментарии к «Санхья-карике» (ст. 61) Гаудапады позиция свабхававадинов, которая здесь отвергается, наглядно демонстрируется незамысловатым афоризмом:

Кем гуси созданы белыми, а павлины пестрыми?

Только собственной природой.

[Лунный свет санхьи, 1995, с. 231].

Аналогичные афоризмы свабхававадинов приводятся и в других комментариях к «Санхья-карике» [Парамартха, 1904, с. 1050; Санхьясаптати-вритти, 1973, с. 72; Матхара, 1922, с. 75].

IV.1.23

¹ Типичный случай диалектической игры, более всего напоминающий профессиональные упражнения древних индийских эристов-локаятиков и близких к ним экспертов по тезисам и антитезисам (подробнее о них см. [Шохин, 1997, с. 51–57]).

IV.1.26

¹ Этот изящный диалектический пассаж Ватсьяны, опровергающий не-вечность не вечности, более всего напоминает совсем недавнее упражнение оппонентов ньяи, доказывавших причинность беспричинности (IV.1.23), что еще раз демонстрирует степень увлеченности индийских философов диалектическими «фейерверками».

IV.1.29

¹ Хотя этернализм (акцентировка вечности и неизменности сущего) в значительно большей степени ассоциируется с санхьей или с ведантой (см. коммент. 1 к IV.1.32–33), атрибуция найяиками варианта этого учения материалистам отнюдь не безосновательна. Уже старший современник Будды материалист Аджита Кесакамбала учил, согласно палийской «Саманнапхала-сутте»

[Дигха-никая, 1967, т. I, с. 55], о том, что реально существуют лишь четыре неизменные стихии (земля, вода, огонь и ветер), а все живущее призрачно («нет ни матери, ни отца»), а потому на самом деле нет не только другого мира, но и этого. В связи с трактовкой этого учения см. [Шохин, 1997, с. 61–62].

IV.1.32

¹ А именно возникновением и разрушением.

IV.1.32–33

¹ Именно учение санкхьяиков включает в число своих основоположений доктрину о преднахождении следствия в причине (Санкхья-карика ст. 9), благодаря чему ничто не появляется и не исчезает в реальном смысле, но лишь в той или иной степени манифестируется. Первая формулировка этернализма в истории индийской мысли восходит к середине I тыс. до н.э. и засвидетельствована в «Брахмаджала-сутте», где конечный результат размышлений некоторых интуитивистов и дискурсистов выражен в формуле: «Безначальны Атман и мир, „бесплодны“, как вершины гор, и прочны, как колонны, и хотя те существа блуждают, перевоплощаются, исчезают и появляются [вновь, все] существует навечно» [Дигха-никая, 1967, т. I, с. 14 и др.].

IV.1.35

¹ Таким образом, первое сложное слово должно было бы читаться: *anekavidhalakṣaṇair...*

² См. I.1.14; II.1.36; III.1.62.

IV.1.36

¹ Суть вполне обоснованной аргументации найяиков сводится к тому, что агрегат, или, по-другому, нечто составное, уже по определению означает унификацию каких-то единиц, которые в таком случае и должны быть едиными вещами (если они также структурны, то это ведет к регрессу в бесконечность, благодаря которому сама агрегатность с необходимостью «растет»). По существу буддисты, настаивая на агрегатности всего сущего, сталкиваются с элементарной логической проблемой: части суть то, что по определению предполагает целое, ибо они могут быть только частями чего-либо (прямое указание на этот момент вполне могло бы сократить полемику найяиков с ними, если бы найяикам не доставляло удовольствие само «нанизывание» аргументов и контраргументов).

IV.1.37

¹ Хотя Вачаспати Мишра считает, что буддист, выражающий это воззрение, должен быть отнесен именно к мадхьямикам, «учителям пустоты», Таркавагиша остроумно возражает, что мадхьямик отрицал бы все четыре тетраграммные возможности экзистенциальной предикации: что вещь существует, не существует, и то и другое, и ни то ни другое, тогда как оппонент Ватсьяяны твердо придерживается второго решения, а именно несуществования вещей

[Философия ньяи, 1967–1976, т. IV, с. 47–48]. Логическая аргументация буддиста предполагает возможность рассмотрения экзистенциального предиката в качестве обычного: мы высказываем типологически одинаковые суждения, говоря, что «Кувшин — синий» и «Кувшин — несуществующий». Именно против этого и будет возражать найяик.

IV.1.37–38

¹ Тем самым Ватсьяяна доказывает, как ему представляется, несовместимость двух терминов одного тезиса: «Всё — небытие».

² Автор «Ньяя-бхашьи» хочет сказать, что тезис: «Всё — небытие» — утверждается у мадхьямиков через взаимное небытие двух вещей (например, коровы и лошади), полагаемых уже существующими.

IV.1.38

¹ Итог полемики с буддистами состоит в том, что утверждение, будто вещи не существуют, на основании применения к ним предикации взаимонесуществования, нелогично, ибо таким образом отрицается лишь их однородность, на которой не настаивают и найяики.

IV.1.39

¹ Здесь выражено основное кредо всей школы мадхьямики — шуньявада, означающая отрицание у вещей их собственной природы (*svabhāva*) вследствие соотнесенности феноменов друг с другом. Наиболее убедительный, по мнению мадхьямиков, аргумент в пользу этого учения — сама основа основ классического буддизма, учение о зависимом происхождении состояний бытия индивидуально-телесной организации (пратитья-самутпада), о чем Нагарджуна прямо пишет в своем основном сочинении «Мулямадхьямака-карика» (XXIV.18). Пустотность вещей, понимаемая как зависимость их друг от друга, разбирается в другом сочинении Нагарджуны — «Виграхавьявартани» и комментарии к нему (ст. 22 и др.).

IV.1.40

¹ Иными словами, размер «длинного» должен включать то, что оно есть, плюс разницу в сравнении с «коротким», что абсурдно.

IV.1.41

¹ Каждая философская система, которая хочет ввести ограниченное количество начал, должна, согласно найяикам, испытывать проблемы в связи с источниками знания этих начал. Если они включаются в количество этих начал, то теряют свой статус независимых источников их познания, а если нет, то нарушают выбранный системой количественный принцип самоограничения (сводится ли он к одному, двум и т.д.). Нельзя, однако, не заметить, что последний из предложенных способов подсчетов объектов познания (четвертый) принадлежит самому же Ватсьяяне (см. Вступление к толкованию).

IV.1.48

¹ В критике трех возможных реляций следствия и причины (с точки зрения существования следствия до его реализации) с позиций мадхьямики сутракарин ньяи в целом воспроизводит начальные положения основного трактата Нагарджуны, интерпретирующие причинно-следственные отношения по схеме тетралеммы (Мулямадхьямака-карика I.1–6).

IV.1.50

¹ Автор «Ньяя-бхашьи» уже не в первый раз демонстрирует «гегелевскую диалектику», предлагая «снятие» обеих экстремальностей — буддийской, полностью отрицающей предсуществование следствия в причине, и санкхьяиковской, в которой это предсуществование абсолютизируется. Показательно, что каждая школа индийской философии претендовала на проложение «срединного пути» к решению основных философских вопросов, считая, что все остальные отстаивают «крайности». Методологическую формулировку данная установка получила в знаменитом учении джайнской диалектической логики анантавада («учение об избегании односторонностей»).

IV.1.54–55

¹ Это медитативное упражнение заимствовано непосредственно из классической йоги и связано с афоризмом «Йога-сутр»: «Вследствие страданий, [обусловленных непрерывными] изменениями, волнениями, санскарами, а также [взаимо]противоборством функционирований трех гун, для наделенного различением всё — страдание» (II.15) [Вьяса, 1963, с. 66].

IV.1.55

¹ Здесь не могут не возникнуть ассоциации с преданием, сообщаемым в коммент. Вьясы к «Йога-сутрам» III.18, по которому великий авторитет Джаягишавья в ответ на вопрос Аватыи о том, какие он наблюдал страдания благодаря йогической силе припоминания своих прежних рождений в течение десяти великих мировых периодов во всех мировых регионах, заверил своего собеседника в том, что даже высшее счастье удовлетворенности и беспрепятственного обладания объектами чувств есть лишь страдание в сравнении с «освобождением». См. [Вьяса, 1963, с. 128].

IV.1.58

¹ Воспроизводится почти буквально формула первой «благородной истины» Будды о страдании, согласно которой «рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, а также соединение с нежеланным, разъединение с желанным, недостижение желаемого и, кратко, все пять факторов существования (скандхи. — В.Ш.), обуславливающие привязанность к миру, суть страдание» [Самьюгта-никая, 1884–1898, т. V, с. 421–423].

² В тексте: ...duḥkhaṃeva janmeti...

IV.1.59

¹ См. Тайттирия-самхита VI.3.10.5. Несколько модифицированная схема предстает в «Шатапатха-брахмане», где долги начинаются с долга не риши, но богам, и к ним добавляется еще четвертый — долг людям, который погашается гостеприимством (I.7.2.1–5).

² Термин *kleśa* («мучения», «терзания») заимствован Ватсьяной, как и многое другое, из «Йога-сутр» (ср. I.24, II.2–3, 12, IV.28, 30).

IV.1.60

¹ В этом позиция найяиков и отличается от мимансаковской, согласно которой ведийские предписания — дело внечеловеческое, ибо Веды не имеют никакого «авторства», но только трансляторов.

² Подразумевается традиционное деление всех ведийских речений на мантры (гимны, формулы) и брахманы (истолкования, рекомендации). Последние не идентичны Брахманам как сложившемуся классу текстов ведийского корпуса (последние можно считать уже реализациями первых). В ряде случаев Ватсьяяна, однако, смешивает брахманы и Брахманы. См. ниже цитаты из «Чхандогья-упанишады» и «Брихадараньяка-упанишады».

³ Подразумевается последняя из четырех ашрам — стадия странствующего аскета.

⁴ Видимо, в том смысле, что речь идет о чем-то новом, а не о прежде известном.

⁵ Здесь в один стих соединяются полустишья — из «Маханараяна-упанишады» (X.5) и «Кайвалья-упанишады» (ст. 3), а также из «Тайттирия-араньяки» (X.10.3).

⁶ Ваджасанейи-самхита (Белая Яджурведа) XXI.18, Тайттирия-араньяка III.12.7.

⁷ Шветашватара-упанишада III.8.

⁸ Чхандогья-упанишада II.23.1. В данном случае найяики формально правы, включая Упанишады в Брахманы, так как древние Упанишады составляли заключительные разделы Брахман. «Брихадараньяка-упанишада» входит в «Шатапатха-араньяку», включаемую, в свою очередь, в «Шатапатха-брахману» Белой Яджурведы, «Чхандогья-упанишада» — в «Чхандогья-брахману» Самаведы.

⁹ Брихадараньяка-упанишада IV.4.22.

¹⁰ Брихадараньяка-упанишада IV.4.5.

¹¹ Брихадараньяка-упанишада IV.4.6.

¹² Тайттирия-самхита V.7.2.3.

IV.1.61

¹ Брихадараньяка-упанишада IV.5.15. Цитата вводится словами: «О том же [свидетельствуют] и Брахманы» потому, что цитируемая упанишада формально не составляла часть «Шатапатха-брахманы» (см. коммент. 8 к IV.1.60).

IV.1.62

¹ Брихадараньяка-упанишада IV.4.22.

² Почетный титул пятой Веды присваивался индуистами нескольким текстам, значение которых этим в определенной мере приравнивалось значимости Четырех Вед, — среди них можно выделить великий эпос «Махабхарату» и трактат по театральному искусству «Натьяшастра», сыгравший важную роль в становлении индийской культуры и индуистской обрядности.

³ Такое значение придается авторитетности этих текстов потому, что они специально разрабатывали теорию и практику дхармы — фундаментальной понятийной универсалии индийской культуры, не переводимой на европейские языки по причине своей принципиальной многозначности, но в самом общем виде означающей «парадигму», «порядок», «норму» существования и развития как космоса, так и социума. Во втором случае объем понятия дхармы перекрывает значения и «религии», и «права», и «морали». Антипод дхармы — адхарма, или дхарма с отрицательным значением. Согласно индуистским представлениям, мир поддерживается соблюдением норм дхармы, а потому падение авторитетов, определяющих эти нормы, кодифицированные прежде всего в дхармашастрах, представляет угрозу для мироздания в целом.

⁴ Подобно тому как каждая индрия, например зрительная способность, компетентна только в фиксации цвета и формы, но не вкуса, запаха и т.д.

IV.1.64

¹ Подразумевается самое последнее рождение — после которого уже наступает «освобождение».

IV.1.66

¹ Можно с осторожностью предположить, что, поскольку в данном пассаже нашла отражение вайшешиковская классификация разновидностей небытия, это опровержение могло принадлежать вайшешикам.

IV.1.67

¹ Согласно натурфилософским представлениям вайшешиков, при нагревании изначально черные атомы земли становятся красными.

² Подразумевается, что невечное как раз должно иметь возникновение.

IV.1.68

¹ По толкованию этого рассуждения Ватсьяны у М.Гангопадхьяи, тело предполагает предшествующее тело, то — предшествующее по отношению к нему и т.д. (по «закону кармы» и его материализации в сансаре), но истинное знание должно быть «беспрецедентным», ибо в противном случае не было бы того ложного знания, вследствие которого оказались бы возможными сами перевоплощения (от которых истинное знание должно избавить заблуждающегося индивида).

² Сказанное действительно логично, но из этого неминуемо следует, что все сансарные факторы должны признаваться бесконечными, что ставит под сомнение возможность «освобождения». Данная логическая проблема, ставящая в рискованное положение базис всей сотериологии, обнаруживается в

мировоззрения не только найяиков, но и всех индийских философских школ, пытающихся совместить два труднос совместимых «догмата» — о безначальности сансары и возможности освобождения от нее.

³ Подразумевается, что этот «плод» сохраняется в виде «инерции» в последнем воплощении того, кто достиг истинного знания. Таким образом, Ватсьяяна полагал, что реальное «освобождение» наступает только после завершающего развоплощения, и, таким образом, ему была чужда идея веданты о возможности «освобождения» еще при жизни (концепция *jīvanmukti*).

Вступление к IV.2.1

¹ М.Гангопадхья полагает, что речь идет только о 12 предметах знания (*prameya*), перечисленных в I.1.9.

² См. вступление Ватсьяяны к толкованию сутры III.1.1.

³ О происхождении этой формулы см. коммент. 1 к IV.1.54–55.

⁴ По толкованию Таркавагиши, этот четырехвидовой предмет знания включает следующие составляющие: 1) объекты, относящиеся к сфере того, от чего следует избавиться — от тела до страдания (по списку в I.1.9); 2) освобождение как то, что должно быть реализовано; 3) истинное познание как условие «освобождения»; 4) Атман как субъект, реализующий высшую цель, а именно «освобождение» посредством обретения истинного знания. См. [Философия ньяи, 1967–1976, ч. IV, с. 5]. Но можно обратить внимание и на то, что здесь воспроизводится формула *arthapada* из толкования Ватсьяяной сутры I.1.1: «Четыре „основания цели“ суть то, от чего следует избавляться, его причина, конечное избавление и средство избавления. Правильное познание их [ведет] к достижению высшего блага».

IV.2.1

¹ Истинное и ложное познание относятся к одним и тем же объектам знания (тривиальные предметы с точки зрения ньяи не относятся вообще к объектам познания в реальном смысле) с той только разницей, что последние отражаются во втором как в кривом зеркале.

IV.2.1–2

¹ В тексте: *prasaṅkhyāna* — букв. «собираение», «сосредоточение», «сосредоточенное созерцание».

IV.2.2

¹ А именно постоянно отличать в размышлении Атмана от тела и психоментального агрегата индивида.

IV.2.3

¹ В тексте: *anuvyañjanasaṃjñā*.

² Реакции первого типа обуславливают просто влечение, второго — романтические фантазии, такие, как «Ее губы подобны лепесткам расцветающего лотоса» и т.п.

³ Предписывается рассматривать возможного «партнера» не в качестве прекрасного целого, а в виде агрегата отнюдь не прекрасных перечисленных выше телесных частей, что должно, при правильной медитации, свести на нет все романтические фантазии. Подобная созерцательная практика усердно культивировалась в классическом буддизме.

⁴ Так, стремящийся к «освобождению» должен работать только в третьем из указанных видов медитации, преодолевая два первых вида «романтического сосредоточения» на объекте желания, второй из которых связан с силой воображения.

IV.2.4

¹ Ср. выше классификацию причин сомнения, где различаются сомнения, обусловленные нерегулярностью восприятия и невосприятия, — I.1.23.

IV.2.5

¹ Подразумевается целое — как нечто новое и иное в сравнении со своими частями. Ватсьяна ссылается на дискуссию с буддистами по этому вопросу в своих толкованиях сутр II.1.33–37.

IV.2.6

¹ Буддист как бы ссылается на свои аргументы против существования целого помимо частей в II.1.34 и в толкованиях всех «окружающих» сутр.

IV.2.7

¹ М.Гангопадхья объясняет позицию буддиста во второй альтернативе таким замысловатым образом, что, выходит, отдельная часть должна располагаться лишь в себе самой, а не в целом. При сопоставлении с первым решением альтернативы получается, что целое никак не может локализовать свои части, а потому его и следует считать несуществующим.

IV.2.8

¹ Речь идет о различии в размерах не отдельных частей, но частей и целого — как в случае с веткой и деревом.

² Возможно, буддист пытается «поймать» найюка на его же идее целостности: каждая часть целого должна быть по логике найюка также «неделимым» целым, а потому она должна содержать все целое в полноте.

IV.2.9

¹ Если целое не располагается в своих частях, то оно есть начало, не нуждающееся в субстрате, но таковые начала, наподобие физического пространства-акаши, являются вечными, каковым целое быть не должно, потому что по определению является составным, т.е. состоящим из частей, а все вечное — простое (несоставное).

IV.2.10

¹ В итоге буддист разрушает обе логически возможные реляции целого и частей: целое не может ни отличаться от них (содержаться в них), ни быть идентичным им, а потому нет оснований утверждать его существование.

IV.2.11

¹ Найяик выходит из ловушки, в которую пытался поймать его буддист своей дилеммой относительно того, занимает ли целое все части или некоторые, апеллируя к онтологии вайшешиков: целое присуще частям посредством самой присущности, ингеренции (категория *saṃavāya*). В таком случае дилемма снимается, ибо ингеренция является качественным, а не количественным отношением.

IV.2.12

¹ Субстанции причины могут существовать и при отсутствии следствия.

² В тексте: *āśrayāśrayibhāva*.

IV.2.14

¹ Подразумевается, что буддисты отрицают целое.

² Тупик, в который попадает буддист, обусловлен некорректностью самой аналогии между невосприятием атома и отдельного волоса, поскольку атом, в отличие от волоса, является принципиально невоспринимаемым.

³ Согласно толкованию Таркавагиши, Ватсьяна здесь полемизирует с буддийской школой вайбхашика (сарвастивада), признававшей атомистическую доктрину, но настаивавшей на том, что атомы существуют только в агрегате, а не по отдельности. О том, что эта позиция не была в буддизме общепринятой, свидетельствует сарвастивадинская «Махавибхаша», по которой существуют разногласия между буддийскими школами относительно того, могут ли атомы соприкасаться друг с другом (V.2). Те школы, которые решали этот вопрос положительно, должны были по определению допускать отдельность атомов.

IV.2.15

¹ Ватсьяна решает сразу две полемические задачи в своей дискуссии с буддистами. Во-первых, он убедительно показывает, что их отрицание целого, применимое к отрицанию и частей любого целого (которые также должны быть «целыми»), ведет, через очевидный регресс в бесконечность, к «испепелению» всех вещей. Во-вторых, пытается продемонстрировать, что основной аргумент буддистов против целого — с точки зрения воспринимаемости только частей — завершается необходимостью признания отсутствия восприятия как такового.

IV.2.17

¹ Согласно натурфилософии вайшешиков, триады образуются из трех пар диад атомов и составляют минимум воспринимаемости. В связи с завершением

дискуссии о частях и целом нельзя не отметить, что атомистическая доктрина вайшешиков и найяиков содержит ту же неразрешимую проблему (ассоциирующуюся с апорией Зенона «Куча»), что и буддийская, а именно попытку сложить минимально воспринимаемое из принципиально невоспринимаемого (на это впоследствии обращали внимание такие критики атомизма, как Шанкара).

IV.2.20

¹ По М.Гангопадхьяе, первое относится к тем материальным причинам вещи (ее компонентам), которые располагаются в середине, второе — к периферийным.

IV.2.22

¹ В тексте: ...yathā kāṣṭhenodakam. М.Гангопадхьяя вполне логично рассуждает, что речь должна идти не о сближении, но, напротив, о противопоставлении: падающее в воду полено не оставляет ее неизменной, и она успокаивается лишь спустя определенное время. Однако улучшать текст исходя из критериев логики нам, видимо, все же не следует.

² Речь идет о скорости — *vegā*.

IV.2.23

¹ В тексте: *sama*. Здесь явная бессмыслица потому, что «равных», или «единообразных» фигур, не бывает, но выход из положения нами не найден.

IV.2.24

¹ Согласно натурфилософии вайшешики, принимаемой и ньяей, свойством осязаемости обладают атомы всех четырех стихий — ветра, огня, воды и земли. Об этом и о полемике индийских реалистов с буддистами по проблеме неделимости атомов см. [Лысенко, 1986, с. 89–92].

IV.2.25

¹ Этот остроумный довод состоит в том, что при бесконечной делимости вещей каждая будет состоять из бесконечного множества делений, а потому целое и часть будут одинакового «размера», ибо бесконечность *A* не может отличаться от бесконечности *B*.

IV.2.25–26

¹ Вопрос о том, с какой именно из буддийских школ ведут здесь дискуссию сутракарин ньяи и его комментатор, вызвал значительное разногласие исследователей. С.Видьябхушана, который в данном случае солидаризируется с Уддйотакарой и Вачаспати Мишрой, видит в оппоненте найяиков ранних буддийских идеалистов-виджнянавадинов и находит прямые параллели его аргументации в «Ланкаватара-сутре» (X.167 и т.д.), и по хронологическим соображениям эта трактовка вполне приемлема, ибо названный буддийский текст был составлен не позднее III–IV вв. н.э., т.е. незадолго до комментария Ватсьяяны [Ньяя-сутры, 1913, с. 85, 167]. По Г.Якоби и поддержавшему его В.Рубену,

противником реалистов-найяиков является здесь скорее мадхьямик [Якоби, 1911, с. 9–11; Рубен, 1971, с. 216–217]. Наконец, И.Бронкхорст недавно предложил «кандидатуру» сарвастивадина [Бронкхорст, 1985, с. 124–126]. Однозначное решение этой проблемы затруднительно, но более обоснованной следует считать аргументацию Видьябхушаны, который приводит более конкретные текстовые доказательства. В дальнейшем оппонент-буддист поменяет свою изначально виджнянавадинскую «окраску» на мадхьямиковскую.

² В тексте: *buddhā vivesana* — букв. «разложение посредством рассуждения».

IV.2.26

¹ Этот аргумент буддиста очевидным образом напоминает апорию Зенона «Куча».

IV.2.28

¹ Никакое образование не фиксируется отдельно от своего субстрата, но воспринимается отдельно только от объектов, с которыми не связано отношением присущности.

IV.2.29

¹ Безусловное доверие источникам знания и определяет основную философскую позицию найяиков как принципиальный реализм, которому противостояли идеалистические направления буддийской философии.

IV.2.30

¹ А именно что источники знания раскрывают природу вещей.

² При отрицании всего придется допустить хотя бы тот источник знания, который обосновывал бы это утверждение, и, следовательно, принять хотя бы его существование. Как аргументация буддиста, так и контраргументация найяика позволяет различать в буддисте черты уже не виджнянавадина, но мадхьямика.

IV.2.33

¹ Подразумевается, воспринимается ли объект или не воспринимается.

² Отсутствие восприятия зрительных образов при отсутствии светильника обосновывается наличием этого восприятия при наличии светильника. Ср. вступление к «Ньяя-бхашье», где речь шла о том, что не-сущее устанавливается таким же образом, как и сущее — при отсутствии его познания, когда это познание возможно.

IV.2.34

¹ Объекты сновидений опираются на реальный опыт, а потому и не могут служить доказательством иллюзорности всего сущего.

² Иллюзорность объектов сновидений основывается на аутентичности опыта в бодрствовании, но если все представления ложны, то нельзя доказать и ложность объектов сновидений.

³ Подразумевается познание слона и горы как таковых.

IV.2.36

¹ Само ложное познание является определенной реальностью, и потому факт его существования, на котором столь усердно настаивает буддист, свидетельствует против того, что всё есть «пустота».

IV.2.37

¹ Именно столб принимают за человека, а не зная или кусок глины.

² Если все подобно иллюзиям и сновидениям, то нет возможности отличить истинное от ложного, а из этого можно сделать сразу два вывода: и что всё одинаково ложно и что всё одинаково истинно.

IV.2.38

¹ В тексте: *dhāraṇeṇa prayatnena* — букв. «удерживающим усилием».

IV.2.43

¹ Дискуссии о том, может ли достигший «совершенства» произвольно подвергаться воздействию окружающей действительности, велись в различных индийских религиозных течениях. В буддизме они привели даже к первому расколу в общине, когда после предполагаемого второго собора в середине IV в. до н.э. «обновленец», лидер будущих махасангхиков Махадэва заявил, что даже «совершенный» монах-архат, достигнув нирваны, может обнаруживать скрытую страстность и не обладать всеведением. Полемический трактат тхеравадинов «Катхаваттху» («Пункты дискуссий»), ядро которого должно было сложиться в III в. до н.э., свидетельствует о полемике буддийских «ортодоксов» с «еретиками» о возможности появления произвольных ночных телесных нечистот у архата (II.1–20). Сомнения первых «еретиков» стали той почвой, на которой выросла последовательная критика идеала архата как такового у махаянистов.

IV.2.45

¹ В тексте: *āyatana*.

IV.2.46

¹ Речь идет о двух первых стадиях йогического тренинга — *уама* и *пйуама*, — которые представлены в «Йога-сутрах»: «воздержание» включает выполнение обета ахимсы, правдивость, целомудрие, честность и отказ от принятия даров, «культивирование» — «чистоту», удовлетворенность обстоятельствами жизни, подвижничество, изучение священных текстов и сосредоточенность на Ишваре (II.30, 32).

² Возможно, речь идет об общей дхарме для представителей всех четырех варн (отличной от предписываемой каждой варне в отдельности), включающей такие основы нравственного поведения, как ненасилие, правдивость, честность, «чистота» и обуздание органов чувств (Манава-дхармашастра X.63). В таком

случае эта общая дхарма будет соответствовать яме — базису правильного поведения, а нияме будет соответствовать дополнительный аскетический тренинг.

³ «Контроль над дыханием» (*prāṇāyama*), «отрыв индрий от объектов» (*pratyāhara*) и «удержание созерцаемого в сознании» (*dhāraṇā*) составляют соответственно четвертую, пятую и шестую ступени йогического тренинга по «Йога-сутрам», в то время как указываемое здесь «созерцание» (*dhyāna*) — предпоследнюю, седьмую (II.49, 54, III.1,2).

IV.2.49

¹ В тексте: *...svadarśanaṃ pariśodhayediti anyo 'nyapratyanīkāni ca prāvādukāṇāṃ darśanāni*. Как можно «очищать» собственные взгляды, более или менее понятно, но как взаимопротиворечащие воззрения других авторитетов — понятно в значительно меньшей степени.

IV.2.50

¹ Подразумевается достижение истины.

РАЗДЕЛ V

V.1.1

¹ Здесь и далее, как видно из текста этой и последующих сутр, каждый из псевдоответов следовало бы предварять словом (*sama*): «равный сходству», «равный несходству», «равный дополнению» и т.д. или «балансирующий сходство», «балансирующий несходство», «балансирующий дополнение» и т.д., но предлагаемый перевод сохраняет амбивалентность «равенства» и «балансирования», присутствующую в самом тексте, и потому представляется предпочтительным.

V.1.2

¹ Таковым качеством является усилие (*prayatna*), которое, с европейской точки зрения, по сути — действие, но включается в класс качеств в «Вайшешика-сутрах» (I.1.5).

² Так как он неограничен.

³ Ватсьяяна, как кажется, несколько меняет оценку силлогизмов, которые он критикует, поскольку в предпоследнем случае как раз доказывалось, что Атман пассивен (а не активен), а в данном случае — что он активен (не пассивен). Возможно, в первом случае он дает оценку умозаключения пропонента со стороны оппонента, а во втором — оценку умозаключения оппонента со стороны пропонента. Главное, однако, в том, что оба участника этого логического диалога совершают одни и те же ошибки, основываясь на простых аналогиях и отрицая убедительность последних, когда оппонент прибегает к аналогиям альтернативным. Показательно, что сами силлогизмы сокращаются до четырех и даже до трех членов, что опровергает расхожее мнение, будто пятичленный силлогизм был «урезан» только в эпоху Дигнаги.

⁴ Буддийские параллели первым двум псевдоответам обнаруживаются в мадхьямикомском учебнике по теории дискуссии «Упаяхридая» в виде прасанг № 8–9 (об этом тексте и его взаимоотношениях с ранней ньяей см. выше, гл. 3, § 1). Буддийский контраргумент «по сходству» демонстрируется примером: «1) Вы считаете пространство невоспринимаемым и потому непреходящим; 2) но оно присутствует во всех вещах, которые воспринимаемы; 3) Атман также в них присутствует; 4) следовательно, его нельзя считать непреходящим», а контраргумент «по несходству»: «Атомы не вездесущи и, будучи невоспринимаемыми, являются преходящими; Атман также невоспринимаем и потому не является непреходящим» [Кадзияма, 1991, с. 112]. Вызывает удивление то, что буддийские полемисты считали употребление даже подобных силлогизмов достаточным для победы над противником.

V.1.3

¹ Данная ссылка на «разделы» (пракагаṇа) сутр, посвященные отдельным предметам учения, свидетельствует о том, что принятая нами традиционная для ньяи предметная разбивка материала «Ньяя-сутр» на «тематические параграфы» восходит в конечном счете уже к Ватсьяяне. Хотя в некоторых сравнительно новых изданиях здесь делается прямое указание на цитату из толкования сутры I.1.39 [Ньяя-даршана, 1966, с. 348], на деле Ватсьяяна ссылается на свое положение в толковании этой сутры о том, что в силлогизме кооперируют все источники знания, так как они представляют все члены силлогизма и потому как бы направлены на одну цель — обоснование тезиса (см. толкования сутр I.1.1 и I.1.39).

² Смысл возражения на псевдоответы, основывающиеся на простом сходстве/несходстве, в том, что ни аналогии с куском глины, ни аналогии с пространством не могут сами по себе обосновать активность или соответственно пассивность Атмана (по принципу знаменитого афоризма *comparaison n'est pas raison* — «сравнение еще не доказательство»). Доказательство — необходимая связь между обоснованием и обосновываемым, как в том случае, когда наличие коровы выводится из присутствия универсалии «коровности», а не простые аналогии Атмана с куском глины или с пространством, которые, как видно из силлогизмов пропонента и оппонента, вполне сочетаются друг с другом и потому уже не являются доказательными.

V.1.4

¹ Автор «Ньяя-бхашьи» хочет сказать, что у Атмана, таким образом, через аналогию с куском глины «вычитается» такой важнейший его атрибут, как неограниченность.

² Соответствующие прасанги в «Упаяхридае» (№ 1, 2) имеют там те же названия — *utkarṣasama* и *apakarṣasama* — и иллюстрируются примерами — в первом случае: «Если пространство лишено сознания и потому непреходяще, то Атман, наделенный сознанием, должен быть преходящим» (в ответ на аргумент пропонента, что невоспринимаемость Атмана, сближающая его с пространством, является доводом в пользу его непреходящести), во втором слу-

чае: «Поскольку пространство лишено сознания, а Атман им наделен, то первое не может служить примером в обсуждении второго» [Кадзияма, 1991, с. 112].

V.1.6

¹ Сутру грамматически можно трактовать и в том смысле, что пример «ясно указывает» на наличие обосновываемого в предмете тезиса, как то и делает М.Гангопадхья [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982, с. 381]. Мы солидаризируемся с трактовкой С.Видьябхушаны [Ньяя-сутры, 1913, с. 146], считая, что данная сутра, как и предыдущая, призвана обосновать незаконность абсолютизации однородности доказываемого и примера — абсолютизации, на которой основываются перечисленные псевдоответы.

² Пример и доказываемое нельзя приравнять друг к другу и потому, что в первом искомая характеристика уже установлена, тогда как во втором она еще только обосновывается.

V.1.7

¹ Псевдоответам «основывающимся на со-присутствии и со-отсутствии» соответствуют прасанги № 11 и 12 в «Упаяхридае». См. [Кадзияма, 1991, с. 111].

V.1.8

¹ Сутракарин, как видно из комментария Ватсьяяны, очень остроумно, но не очень убедительно «нейтрализует» эти два весьма искусных псевдоответа софистического типа: доказательство и доказываемое могут и быть в контакте — как указанные выше компоненты производства горшка, и взаимодистанцироваться — как магический заговор и смерть человека. Приведенные им примеры выражают мысль о возможности различной степени прозрачности в отношениях между причинами и следствием, тогда как в критикуемых здесь псевдоответах, весьма напоминающих апории Нагарджуны, речь идет о возможности отношений между доказательством и доказываемым в принципе.

V.1.9

¹ В тексте: *saṃskāra*.

² Из приводимого Ватсьяяной примера можно заключить, что псевдоответ «основывающийся на контрпримере» ничем не отличается от первых двух, основывавшихся на простом сходстве и несходстве.

V.1.10

¹ Здесь ответ Ватсьяяны явно воспроизводит идею сутракарина в II.1.18–19, а потому и в данном случае можно видеть продолжение полемики с аргументами нагарджуновской «Виграхавьявартани».

V.1.11

¹ Слабость некорректного аргументатора в том, что он, не приводя опровержения примера, предлагает в качестве убедительного свой контрпример.

V.1.12

¹ В данном случае Ватсьяна хочет представить в качестве софиста мимансака, с которым уже велась полемика по вопросу о природе звука в II.2.13–29.

V.1.14

¹ Носителем псевдоответа в данном случае уже не может быть мимансак, ибо мимансаки не разделяли «реалистического экстремизма» ньяи в трактовке универсалий и не отстаивали их воспринимаемости. Следовательно, «псевдоответчиком» в этой сутре может быть только «заблуждающийся» найяик либо вайшешик.

² В «Упаяхридае» та же прасанга (№ 15) так и называется — *saṃśayasama*. Ее пример: «Атман существует, но не является с необходимостью непреходящим, потому есть основания сомневаться, является он таковым или нет» [Кадзияма, 1991, с. 112–113].

V.1.15

¹ Сутра представляется осложненной и перегруженной информацией. Ее общий смысл в том, что сомнение, которое может породить сходство между звуком и универсалией по их воспринимаемости, не является препятствием для того, чтобы определить, что из них вечно (универсалия), а что — преходяще (звук). О сомнении в связи с наличием общих характеристик двух объектов см. I.1.23.

V.1.16

¹ Иными словами, недобросовестный оппонент хочет отвергнуть тезис о невечности звука ссылкой на то, что имеется альтернативная точка зрения, а также сказать, что этот тезис неверен, поскольку неверны оба — и тезис, и контртезис.

V.1.17

¹ Обе альтернативные позиции — звук невечен и звук вечен — не могут быть одинаково истинными, и одна из них должна продемонстрировать свою уязвимость, а потому другая должна быть принята, и не может быть равноприятия обоих взаимоисключающих положений.

V.1.18

¹ Здесь за «псевдоответчиком» снова скрывается последователь Нагарджуны, для которого отрицание источников знания — нормативная тема, восходящая еще к «Виграхавьявартани».

² См. выше, II.1.9–11, где та же процедура опровержения источника знания в связи с каждым из трех времен была продемонстрирована оппонентом-мадхьямиком на примере восприятия. См. коммент. к II.1.8.

V.1.19

¹ По совершенно удачному наблюдению К.Отке, оцененному А.Мойтрат, данная сутра не выполняет своего назначения быть опровержением соответ-

вующей позиции «псевдоответчика» [Отке, 1991, с. 50; Мойтрат, 1996, с. 215]. Мы бы добавили, что эту задачу не выполняет и толкование Ватсьяны.

V.1.20

¹ По мнению К.Отке, в данной сутре правомерно видеть «комментаторскую фразу», уточняющую предыдущую (неспособную опровергнуть псевдоответ «основывающийся на отрицании аргумента») и призванную как-то «укрепить» ее [Отке, 1991, с. 50]. А.Мойтрат видит в ней явную интерполяцию, также исходя из соображений в связи с композицией раздела: это первый случай во всем корпусе сутр V.1, когда за сутрой, излагающей ту или иную разновидность псевдоответа, следовали бы целых две сутры, посвященные способам его опровержения [Мойтрат, 1996, с. 215–216].

V.1.23

¹ Этому псевдоответу соответствует прасанга № 14 в «Упаяхридае». См. [Кадзияма, 1991, с. 111–112].

V.1.28

¹ Подразумевается, что «внутренний оппонент» не может прийти к правильному решению, состоящему в том, что артикуляционное усилие не просто предшествует появлению звука, но является единственной причиной его появления.

V.1.29

¹ Аргументация мимансака воспроизводит фактически ту, которую он предложил выше, в II.2.19.

² Данному псевдоответу соответствует прасанга № 17 «Упаяхридаи»: концепция непреходящего Атмана на основании его невосприимчивости опровергается контрпримером, по которому корни деревьев и подземная вода также невосприимчивы [Кадзияма, 1991, с. 113].

V.1.30

¹ Здесь фактически воспроизводится II.2.21, по которой из отсутствия восприятия препятствий для восприятия звука следует отсутствие этих препятствий, а потому нельзя говорить, что звук уже как бы предсуществовал до своей артикуляции (т.е. является безначальным), но только какие-то препятствия мешали его восприятию.

V.1.31

¹ В тексте: *svasaṃvedya*.

V.1.32

¹ Здесь, вероятно, подвергаются критике те «нерадивые» найяики и вайшешики, которые опровергали тезис мимансаков о безначальности звука на основании невечности всех вещей и не проводя различия между невечным и вечным.

V.1.33

¹ Опровержение безначальности звука по аналогии с другими преходящими вещами не есть, как и всякая аналогия, доказательство, поскольку можно привести и аналогию звука с непреходящим пространством на основании неосвязаемости того и другого. Для доказательства преходящести звука следует выявить его произведенность, а не сходство с другими преходящими объектами. В целом же сутра представляется недостаточно ясной, и ее можно понимать в том смысле, что само рассматриваемое здесь опровержение является «преходящим».

V.1.34

¹ См. толкование Ватсьяной сутры V.1.23.

V.1.36

¹ Возможно, смысл в том, что звук исчезнувший не может находиться в каком-либо отношении (как не-сущее) с невечностью, равно как и с чем-либо еще.

V.1.37

¹ Данному псевдоответу соответствует одноименная прасанга № 16 в «Упаяхридае»: построение оппонента, обосновывающего непреходящий характер Атмана его невоспринимаемостью, встречается возражением, состоящим в требовании объяснить саму причину его невоспринимаемости [Кадзияма, 1991, с. 113].

V.1.38

¹ Подразумевается, до его произнесения.

V.1.40

¹ А.Мойтрат расценивает и эту сутру и комментарий к ней Ватсьяны как попытку «привязать» это обсуждение общего принципа «безнадежной дискуссии» к тематизации псевдоответов, поскольку данный «параграф» выходит за рамки и псевдоответов, и причин поражения в споре (темы раздела V), и перечисления и определения топиков ньяи в разделе I, что заставляет еще раз поставить вопрос об историческом соотношении первого и последнего разделов, с предметной точки зрения начальных для всего текста «Ньяя-сутр» [Мойтрат, 1996, с. 223].

V.1.41

¹ Подразумевается псевдоответ, обсуждавшийся в V.1.37–38.

V.1.42

¹ Предлагаемый здесь пересчет ступеней дискуссии не совсем понятен, поскольку пятая ступень, судя по комментарию к этой сутре, ничем не отличается от четвертой, как видно из комментария к сутре предыдущей.

V.1.43

¹ Дж. Туччи указывает на аналогичную демонстрацию псевдоаргументации, основанной, говоря совсем грубо, на простом принципе «Сам дурак!» в «Упаяхридае» (№ 22–25). В мадхьямикском учебнике по диалектике также различались шесть ступеней псевдоаргументации, которые лишь по-другому обозначались. В связи с этими терминологическими различиями см. [Мойтрат, 1996, с. 222–223].

Вступление к V.2.1

¹ В тексте: ...parājayavastūnyaparādhādhikaraṇāni.

V.2.3

¹ В результате «удачной операции» оппонента пропонент выдвигает вместо прежнего тезиса «Звук невечен» другой — «Звук невездесущ».

V.2.6

¹ Здесь осуществляется мысленный диалог найяика с санкхьяиком, положения которого соответствуют формулировкам классической санкхьи в «Санкхья-карикe» ст. 15–16. Смена аргументации состоит в том, что вначале «найяиковский санкхьяик» отстаивал идею единой материальной причины мира, исходя только из ограниченности вещей, а затем, под действием вполне резонной критики, состоящей в том, что ограниченные вещи могут восходить и к многим материальным причинам, решил уточнить свою аргументацию, указав на то, что эти вещи, обнаруживающие природу трех гун, предполагают единство трех гун в природе самой Первоматерии.

V.2.7

¹ Предлагаемая здесь четырехчастная классификация частей речи имеет очень древнее происхождение и, по всей вероятности, восходит уже к предшественникам Яски (V–IV вв. до н.э.). См. специальное изыскание [Браф, 1952].

V.2.12

¹ Подразумевается, что нормальное обоснование тезиса возможно лишь при наличии всех пяти членов силлогизма.

V.2.13

¹ Сказанное имплицитно предполагает, что, когда такой договоренности об условиях дискуссии нет, сокращение членов силлогизма допускается.

V.2.14

¹ В некоторых других изданиях эта фраза рассматривается в качестве отдельной сутры.

² См. I.1.39 и II.1.65.

V.2.17

¹ В I.2.19 несостоятельность диспутанта в указанном отношении считалась родовым признаком всех причин поражения в споре.

V.2.18

¹ Эти, обобщенно говоря, психологические причины поражения в споре, связанные с неспособностью или волнением диспутанта, рассматриваемые в этой и двух предыдущих сутрах, учитывались в практическом пособии по дискуссии, составляющем один из «параграфов» диалектического раздела «Чарака-самхиты». См. [Чарака-самхита, 1937, с. 282–285]. Там даже давались рекомендации, как использовать подобного рода слабости противника при малопритязательной аудитории, что явилось для нас основанием охарактеризовать эти советы в качестве диалектического макиавеллизма. Ср. хотя бы: «При этом имеются средства быстрого поражения низшего противника. Если он малообразованный, его следует побеждать обильным цитированием пассажей, а если слаб в различении — ослабленными фразами. Если ему трудно „удержать“ сказанное — фразами, избыточными „закрученными“ и длинными периодами; если он лишен воображения — теми же словами, но с измененным смыслом, а если лишен силы красноречия — наполовину обрубленными фразами. Неискусного [следует ставить] в неудобные ситуации, гневливого — в трудные, робкого — устрашать, рассеянного — подчинять [дисциплине дискуссии]. Такими средствами побеждается низший противник» [Шохин, 1997, с. 299]. Трудно избежать впечатления, что найяикам приходилось принимать участие в упорядочении публичных диспутов и их формализации — в противном случае царил бы только что описанный «разбой», когда победа в «гладиаторских» словесных сражениях достигалась любой ценой — к удовольствию зрителей и печали болельщиков побежденной стороны. Признаки «окультуривания» словесных турниров с помощью разработки правил и конвенций обнаруживаются уже в V.2.16 (оппонента просят трижды повторить сказанное для менее находчивого пропонента) или в толковании сутры V.2.13, согласно которому стороны договариваются о допустимом сокращении силлогистических пропозиций.

V.2.19

¹ Прекращение дискуссии оценивается, независимо от вызвавших его причин, как поражение того, кто ее прекращает.

V.2.20

¹ На такого типа аргументации основана та самая шестиступенчатая «круговая дискуссия», которой завершалась первая часть этого раздела (V.1.39–43).

V.2.23

¹ Это общее положение, одна из основных аксиом санхьи, было сформулировано еще до «Санхья-карики»: Васубандху цитирует учение «свиты Варшаганы», по которому «нет ни возникновения нового, ни уничтожения суще-

го: сущее существует всегда, не-сущее существовать не будет», находящее прямые параллели в преамбуле к «Йогасутра-бхашье» IV.2 [Вьяса, 1963, с. 165]. Ватсьяна уже приводил этот «догмат» санкхьяиков в качестве примера доктрин, разделяемых отдельными философскими школами, в толковании сутры I.1.29.

V.2.24

¹ Псевдоаргументы были определены в I.2.4–9.

Колофон

¹ Позволим себе привести завершающее двустиишие Ватсьяны полностью:

Yo 'kṣapādamṛṣim nyāyaḥ pratyabhādvadatāṃ varam
Tasya vātsyāyana idaṃ bhāṣyajātamavartayat

Bhāṣyajātam означает «[данное] множество истолкований». Хотя многие «ньяеведы» и переводчики видят здесь указание на то, что Ватсьяна написал самый первый комментарий к сутрам (см., к примеру, [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982, с. 421]), трактуя это сложное слово, вероятно, как «новорожденный комментарий», сам Ватсьяна для этого реального повода не дает. О его дискуссиях, хотя и нечастых, с предшественниками см. в историко-философском исследовании гл. 5, § 1.

СЛОВАРЬ РЕАЛИЙ

- Агнихотра** — обряд возлияния молока в огонь, который глава рода должен был совершать ежедневно утром и вечером в течение всей жизни; первые описания обряда содержатся уже в редакциях Черной Яджурведы.
- Адхака** — мера веса (зерна), равная четырем прастхам.
- Амалака** — Emblic Murobalan, дерево, кислым плодам горных сортов которого приписывалась сила давать долголетие.
- Анудатта** — качество звука, определяемое через «низкое» ударение.
- Апсары** — класс вторичных женских божеств, нимфы, населяющие небо, но часто посещающие землю и любящие воду (отсюда и их название, возможно, «вышедшие из воды»); супруги гандхарвов, как и они, искусные в танцах, пении, игре на музыкальных инструментах и обладающие способностью по желанию менять свой облик; одна из них, Рамбха, родилась во время пахтанья богами и асурами мирового океана.
- Арка** — *Calotropis gigantea*, растение с большими листьями, которые применялись в ритуале, и горькими плодами.
- Ашрамы** — четыре стадии жизни индуиста, канонизированные в дхармасутрах и дхармашастрах: стадия ученика, домохозяина, лесного отшельника и аскета; каждой из них соответствует свой круг обязанностей, составляющих дхарму индивида.
- Бадари** — *Zizyphus Jujuba*, ююба, «китайский финик», объект культа в Северной Индии (особенно в г. Бадринатх).
- Бахишпаваманы** — ведийские трехчастные гимны-прославления, исполнявшиеся во время утренних жертвенных возлияний.
- Бильва** — *Aegle Marmelos*, вид дикой яблони, незрелые плоды которой используются в лечебных целях, листья — в шиваитском культе.
- Брахманы** — истолкования ведийских обрядов и практические руководства в области ритуала, содержащиеся еще в редакциях Черной Яджурведы, а затем выделенные в отдельный класс текстов раннебрахманической прозы. При этом брахманы как конкретные экзегетические пассажи текстов брахманической прозы целесообразно отличать от Брахман как сборников экзегетических материалов (в состав которых входили также Араньяки и древние Упанишады).
- Барны** — четыре социальные общности, на которые делилось население Индии, — жрецы-брахманы, воины-кшатрии, земледельцы и торговцы-вайшьи и слуги-шудры, — признание сущностных и иерархических различий между которыми было и остается важнейшей составляющей мировоззрения «ортодоксального» индуизма; дхарма каждого индивида определяется выполнением обязанностей в зависимости от принадлежности к той или иной варне (с учетом соответствующей стадии жизни — ашрамы).

- Вратья** — брахман только по рождению, не получивший подобающего брахману образования и не выполняющий брахманских жреческих функций.
- Гандхарвы** — небесные музыканты и танцоры, составляющие один класс вторичного пантеона общеиндийской мифологии, супруги апсар.
- Даршапурнамаса** — торжественные ведийские обряды жертвоприношений в новолуние и полнолуние, совершавшиеся четырьмя жрецами на трех священных огнях и открывавшие весь цикл регулярных обрядов, с описания которых начинаются все редакции Черной Яджурведы.
- Джйотиштома** — «прославление огня», однодневное жертвоприношение сомы, стандартная форма агништомы.
- Дрона** — букв. «кадка», мера веса (зерна), равная двум адхакам, или восьми прастхам.
- Дхармашастры** — стихотворные сборники индуистского «обычного права», складывавшиеся уже с начала I тыс. н.э. на основе предшествовавших прозаических дхармасутр, среди которых наиболее известны «Манава-дхармашастра», «Яджнявалкья-смрити» и «Нарада-смрити»; основным содержанием дхармашастр является изложение правил поведения (дхарма) человека в зависимости от его принадлежности к той или иной варне (см.) и ашраме (см.), специальное внимание уделяется дхарме царя.
- Итихасы** — от *iti hāsa*, букв. «так это было» — повествования о прошлом, в определенном смысле предшественники пуран (см.), основные сказания о богах и героях, которые должен был изучать каждый, стремившийся к получению стандартного образования в «брахманских колледжах», вероятно, еще со времен Будды (эти тексты постоянно фигурируют в куррикулах брахманских школ, отраженных в палийских текстах).
- Куру (Северные куру)** — самая северная страна материка Джамбу, населенная сиддхами и другими «блаженными» и соответствующая индийскому парадизу (мифологизация одноименной исторической области Северной Индии — Уттара-Куру).
- Кхадира** — *Acacia Catechu*, *Mimosa Catechu*, дерево с очень жесткой древесной смолой, которая использовалась в медицине, применялась в обряде посвящения царя.
- Манвантара** — в индуистской мифологической космогонии мировой период, равный 306 720 000 лет; 14 манвантар составляют кальпу — «день Брахмы», в течение которого создается очередная из безначальных вселенных.
- Мантры** — гимны или жертвенные формулы, а также заклинания — вербальная составляющая ведийского ритуала.
- Маша** — *Phaseolus Radiatus*, ценный вид бобовых с семенами, отмеченными черными и серыми пятнышками.
- Машапарни** — *Glycine Debilis*, растение, родственное маше.
- Мудга** — *Phaseolus Mungo*, как растение, так и его бобы.
- Мудгапарни** — *Phaseolus Trilobus*, растение, родственное мудге.
- Палаша** — цветы дерева *Butea Frondosa*.

- Праджапатья** — малоизвестный обряд, санкционирующий избавление от имущества перед вступлением на стезю отшельничества (возможно, в виде посвящения всей собственности создателям мира, именуемым праджапати).
- Прастха** — мера веса зерна, равная примерно 1 кг.
- Пураны** — стихотворные своды индуистских мифологических преданий, включавшие космогонию, теогонию и генеалогии царей, начавшие оформляться преимущественно в I тыс. н.э.; всего насчитывается 18 «больших пуран» (среди которых различаются вишнуитские и шиваитские) и несколько десятков малых (упапураны).
- Риши** — ведийские поэты-аэды, «увидевшие» (такова народная этимология слова) священные гимны и считавшиеся составителями отдельных гимнов Ригведы; среди множества риши выделяются семь: Готама, Бхарадваджа, Вишвамитра, Джамадагни, Васиштха, Кашьяпа и Атри, олицетворяющие созвездие Большой Медведицы. В индуистской мифологии риши — отдельный класс деифицированных существ, среди которых различаются божественные, брахманические и царственные.
- Руру** — разновидность антилоп.
- Ручака** — вид золотого ожерелья.
- Самидхени** — ритуальные формулы-мантры, произносимые во время зажигания ритуального костра.
- Сарваджит** — мифический обряд, название которого означает «всепобеждающий».
- Удатта** — качество звука, определяемое «высоким» ударением.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ВФ — Вопросы философии. М.
- НАА — Народы Азии и Африки. М.
- ППВ — Памятники письменности Востока. М.
- BEFEO — Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoï.
- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L.
- EIPh — The Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K.Potter. Vol. I–VII. Delhi e.a. Vol. I. Bibliography (1970, 1984, 1995); Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa (1978); Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils (1982); Vol. IV. Saṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy (1987); Vol. VII. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. (1996).
- EPh — Encyclopaedia of Philosophy. Ed. P.Edwards. Vol. I–VIII. N.Y., L., 1967.
- EPhU — Encyclopédie philosophique universelle. Publ. sous la direction d'A.Jacob. I–III. III, t. 2. Philosophie occidentale: 1889–1990. Pensée asiatique. Conceptualisation des sociétés traditionnelles. Répertoires, index, tables. P., 1992.
- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics. Ed. by J.Hastings. Vol. 1–12. Edinburgh, 1908–1921.
- HIL — A History of Indian Literature. Ed. by J.Gonda. Wiesbaden.
- IJJ — Indo-Iranian Journal. s'Gravenhage.
- JAOS — Journal of the American Oriental Society. New Haven.
- JIPh — Journal of Indian Philosophy. Dordrecht.
- JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. L.
- REPh — Routledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. I–X. Ed. E.Craig. L., 1998.
- StII — Studien zur Indologie und Iranistik. Reinbek.
- SW — Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung bearb. von O.Böhtligk. Th. I–VII. St.-Petersburg, 1879–1889.
- WZKSOA — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. Wien.
- ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

(издания и переводы)

1) *Тексты классической ньяи*

- Вачаспати Мишра, 1925–1926. — Nyāyavārttik Tātparyā Tika by Sri Vachaspati Mishra. Ed. by Nyayacharya Pandit Sri R.S.Drauid. Vol. 1–2. Benares, 1925–1926.
- Вачаспати Мишра, 1996. — Nyāyavārttikatātparyāṭikā of Vācaspatimiśra. Ed. by A.Thakur. New Delhi, 1996.
- Гаутама, Ватсьяяна, Уддйотакара, 1984. — Gautama: The Nyāya-Sūtras of Gautama. With the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara. Transl. into English with Notes from Vāchaspati Mishra's 'Nyāya-Vārttikatātparyāṭikā', Udayana's 'Parishuddhi' and Raghūttama's 'Bhāṣyachandra' by Gaṅgānātha Jhā. Delhi, 1984.
- Ньяя-даршана, 1874. — The Nyāya Darshana of Gotama with the Commentary of Vatsyayana and the Gloss of Vishwanatha. Ed. by Pundit Jibananda Vidyasagara. Calcutta, 1874.
- Ньяя-даршана, 1920. — Nyaya Darsana of Gautama. With the Commentary of Vatsyayana and the Gloss of Visvanath Nyaya Panchanana. Ed. with Notes by M.M.Lakshmana Shastry Dravida and Nyayacharya Sri Ram Shastry Bhandary and M.M.P.Vindhyeshwari Prasad Dvivedi. Benares, 1920.
- Ньяя-даршана, 1966. — Vātsyāyanabhāṣyasamvalitam gautamīyaṃ Nyāyadarśanam [hindībhāṣānuvādasampannam]. Sampādakaḥ anuvādakaśca Svāmī Dvārikādāsaśāstrī. Vārāṇasī-1, 1966.
- Ньяя-сутры, 1913. — The Nyāya Sūtras of Gotama. Transl. by Mahāmahopādhyāya Satiśa Chandra Vidyābhūṣaṇa. Allahabad, 1913.
- Ньяя-сутры, 1928. — Gautama: Die Nyāyasūtras. Text, Übersetzung, Erklärungen und Glossar von W.Ruben. Lpz., 1928.
- Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1896. — The Nyāyasūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya and Extracts from the Nyāyavārttika and the Tātparyāṭikā. Ed. by M.Gaṅgādhara Śāstrī Tailāṅga. Benares etc., 1896.
- Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1925. — The Nyāyadarśana: The Sūtras of Gautama and Bhāṣya of Vātsyāyana with Two Commentaries. Ed. by M.Gaṅgānātha Jhā and Dhundhirāja Shastri Nyāyopādhyāya. Benares, 1925 (Chowkhamba Sanskrit Series 281 etc.).
- Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 1982. — Nyāya. Gotama's Nyāya-sūtra with Vātsyāyana's Commentary. Transl. by M.Gaṅgopādhyāya. With Introd. by D.Chattopādhyāya. Calcutta, 1982.

- Уддйотакара, 1916. — Nyayaavartikam. A Critical Gloss on Nyaya Darshana Vatsyana's Bhashya. Ed. by V.P.Dvivedi and L.S.Dravid. Benares, 1916.
- Уддйотакара, 1997. — Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara. Ed. by A.Thakur. New Delhi, 1997.
- Философия ньяи, 1967–1976. — Nyāya Philosophy. Literal Translation of Gautama's Nyāya-sūtra and Vātsyāyana's Bhāṣya along with a Free and Abridged Translation of the Elucidation by M.Pañibhūṣaṇa Tarkavāgiśa. Eds D.Chattopadhyaya, M.Gangopadhyaya. Pt I–IV. Calcutta, 1967–1976.

2) Другие индийские источники

- Аннамбхатта, 1989. — Аннамбхатта. Тарка-санграха («Свод умозрений») и Тарка-дипика («Разъяснение к своду умозрений»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской. М., 1989 (ППВ. LXXXV).
- Апастамба-дхармасутра, 1868. — Āpastambīyadharmasūtram. Aphorisms on the Sacred Law of the Hindus by Apastamba. Ed. with a Transl. and Notes by G.Bühler. Pt I. Bombay, 1868.
- Артхашастра, 1923–1924. — Arthaśāstra of Kauṭilya. A New Edition by J.Jolly and R.Schmidt. Vol. I–II. Lahore, 1923–1924.
- Артхашастра, 1924–1925. — The Arthaśāstra of Kautalya with the Commentary Śrīmūla of Mahāmahopādhyāya T.Gaṇapatiśāstrī. Pt I–III. Trivandrum, 1924–1925 (Trivandrum Sanskrit Series. № 82).
- Артхашастра, 1956. — Kauṭilya's Arthaśāstra transl. by the late Dr. R.Shamasastri. With an introd. note by the late Dr. J.F.Fleet. Mysore, 1956.
- Артхашастра, 1993. — Артхашастра или наука политики. Пер. с санскрита. Изд. подгот. В.И.Кальянов. М., 1993.
- Баудхаяна-дхармасутра, 1907. — The Bodhāyana-Dharma-Sūtra with the Commentary of Govindasvāmin. Ed. by L.Śrinivāsāchārya. Mysore, 1907.
- Баудхаяна-шраутасутра, 1904–1913. — The Baudhāyana Śrauta Sūtra Belonging to the Taittirīya Saṁhitā. Ed. by W.Caland. Vol. I–III. Calcutta, 1904–1913.
- Васубандху, 1994. — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Пер. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб., 1994.
- Васубандху, 1998. — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I. Дхагунирдеша, или Учение о классах элементов. Раздел II. Индриянирдеша, или Учение о факторах доминирования в психике. Изд. подгот. В.И.Рудой и Е.П.Островская. М., 1998.
- Вачаспати Мишра, 1871. — Sankhyatatwa Koumudi by Vachaspati Misra. Ed. with a Comment. by Pundit Taranatha Narkavachaspati. Calcutta, 1871.
- Вьяса, 1963. — Pātañjala yogadarśanam. Tattvavaiśaradīsaṁvalitavyāśabhāṣyasametam. Sampādakaḥ Kāpilāśramīyapātañjalayogadarśanakāralabdhayogavidyaḥ. Vārāṇasī, 1963.
- Дигха-никая, 1967. — The Dīgha Nikāya. Ed. by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. Vol. I–III. Vol. I. L., 1967 (Pali Text Society).
- Додигнаговские тексты, 1929. — Tucci G. Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Transl. with Introd., Notes and Indices. Baroda, 1929.

- Дхармасутры, 1879. — The Sacred Books of the East. Vol. I–L. Vol. II. The Sacred Books of the Āryas as Taught in the Schools of Āpastamba, Gautama, Vāsiṣṭha and Baudhayana. Transl. by G.Bühler. Pt 1. Oxf., 1879.
- Классическая йога, 1992. — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М., 1992 (ППВ. СІХ).
- Лунный свет санкхьи, 1995. — Лунный свет санкхьи: Ишваракришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1995.
- Мадхава, 1858. — Sarvadarśana Saṅgraha; or an Epitome of the Different Systems of Indian Philosophy. By Mādhvāchārya. Ed. by Paṇḍita Īśvarachandra Vidyāsāgara. Calcutta, 1858.
- Матхара, 1922. — Sāṅkhya Kārikā by Iswara Krishna. With a Commentary of Māṭharāchārya. Ed. by P.Vishnu Prasad Sarma. Benares, 1922.
- Махабхарата, 1906. — Sriman Mahabharatam. A New Edition Mainly Based on the South Indian Texts, with Footnotes and Readings. Ed. by T.R.Krishnacharya & T.R.Vyasacharya. Sabhāparva. Bombay, 1906.
- Махабхарата, 1933. — The Ādiparvan, Being the First Book of the Mahābhārata, the Great Epic of India. For the First Time Critically Edited by V.S.Sukthankar. Vol. 1. Poona, 1933.
- Махабхарата, 1954. — The Mahābhārata for the First Time Critically Edited by V.S.Sukthankar, S.K.Belvalkar. Vol. 15 [Mokṣadharmā, A]. Poona, 1954.
- Парамартха, 1904. — La Sāṅkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise (II). Par M.Takakusu. — BEFEO. 1904, t. IV.
- Патанджали, 1878–1885. — The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Vol. I–III. Ed. by F.Kielhorn. Bombay, 1878–1885.
- Прашастапада, 1994. — Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapādabhāṣya. By J.Bronkhorst and Y.Ramseier. Delhi, 1994.
- Раджашекхара, 1931. — The Kāvya-mīmāṃsā of Rājāśekhara. Ed. with His own the Kāvya-mīmāṃsā Chandrikā Commentary by Sāhityāchārya Pandit Sri Nārāyaṇa Śāstri Khiste. Pt 1. Benares, 1931.
- Ригведа, 1972. — Ригведа. Избранные гимны. Пер., коммент. и вступит. статья Т.Я.Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа, 1989. — Ригведа: Мандалы I–IV. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
- Ригведа, 1995. — Ригведа: Мандалы V–VIII. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1995.
- Самьютта-никая, 1884–1898. — Saṃyuta-nikāya. Pt I–V. Pt I. Sagātha-vagga. Pt II. Nidāna-vagga. Pt V. Mahā-vagga. Ed. by L.Feer. L., 1884–1898.
- Санкхьясептати-вритти, 1973. — Sāṅkhya-Saptati-Vṛtti. Ed. by E.Solomon. Ahmedabad, 1973.
- Сутры философии санкхьи, 1997. — Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дипика, Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти. Изд. подгот. В.К.Шохин. М., 1997.
- Харибхадра, 1969. — Харибхадра. Шаддаршанасамуччая. — Антология мировой философии. Т. I–IV. Т. I, ч. 1. М., 1969.

- Хемачандра, 1847. — Hemakandra's Abhidhānakintāmaṇi, ein systematisch angeordnetes synonymisches Lexikon. Hrsg., übers. und mit Anm. begleitet von O. Böhtligk und Ch. Rieu. St.-Petersburg, 1847.
- Чандрамати, 1917. — The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapādārthaśāstra: Chinese Text with Introduction, Translation and Notes by H. U. L., 1917.
- Чарака-самхита, 1937. — The Charakasamhita of Agniveśa Revised by Charaka and Dridhabala. Ed. by Sāhitya-Āyurvedāchārya Pandit Tārādatta Panta. Pt I. Benares, 1937 (The Haridas sanskrit series 67).
- Шанкара, 1850. — The Chhāndogya Upanishad, with the Commentary of Śankara Āchārya, and the Gloss of Ānanda Girī. Ed. by E. Röer. Calcutta, 1850 (Bibliotheca Indica. No. 3).
- Шанкара, 1983. — Комментарий Шанкары к «Брахма-сутрам» (публ. 1-й сур-ры). Пер. с санскрита, введ. и коммент. Н. В. Исаевой. — Н. А. А. 1983, № 4.
- Шанкара, 1985. — Адвайта и пурва-миманса. Коммент. Шанкары к 4-й сутре Бадараяны. Пер. с санскрита, введ. и коммент. Н. В. Исаевой. — Н. А. А. 1985, № 5.
- Шантаракшита, 1968. — Ācāryaśrīśāntarakṣitaviracitaḥ Tattvasaṅgrahaḥ Śrī Kamalaśīlakraṭapañjikopetaḥ. Prathamo Bhāgaḥ. Sampādakaḥ Svāmī Dvārikādāsaśāstrī. Vārānaśī, 1968.
- Шатапатха-брахмана, 1938. — Satapatha brāhmaṇaṃ (ṣaṭkāṇḍātmakaḥ). Kāśī, 1938.
- Шивадитья, 1893. — The Saptapadārthī of Śivāditya together with its Commentary the Mitabhāṣiṇī of Mādhava Sarasvatī. Ed. by R. Tailanga. Benares, 1893 (The Vizianagram Sanskrit Series. No. 8).
- Юктидипика, 1998. — Yuktīdīpikā. The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā. Crit. ed. by A. Wezler and Sh. Motegi. Vol. I. Stuttgart, 1998.
- Яджнявалкья-сморити, 1949. — Yājñavalkya-smṛti of Yogīśvara Yājñavalkya with the Commentary of Viṣṇaśvara. Ed. by Narayan Ram Acharya Kavyatirtha. Bombay, 1949.

ЛИТЕРАТУРА

1) философская

- Аристотель, 1978. — *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М., 1978.
- Брентано, 1996. — *Брентано Ф.* Избранные работы. М., 1996.
- Бруггер, 1992. — Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von W. Bruggler. Freiburg u. a., 1992.
- Брутян, 1984. — *Брутян Г. А.* Аргументация. Ереван, 1984.
- Виндишманн, 1834. — *Windischmann C. J. H.* Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Th. I, Abt. 4. Bonn, 1834.
- Дойссен, 1908. — *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, Abt. 3. Lpz., 1908.
- Жулия, 1995. — *Julia D.* Dictionnaire de la philosophie. P., 1995.
- Кант, 1998. — *Кант И.* Избранное в трех томах. Т. III. Антропология с прагматической точки зрения. Калининград, 1998.

- Кант, 1998а. — *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н.О.Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. Отв. ред., сост. и автор вступит. статьи В.А.Жучков. М., 1998.
- Кассирер, 1997. — *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта. СПб, 1997.
- Кювийер, 1956. — *Cuvillier A.* Nouveau vocabulaire philosophique. P., 1956.
- Лаланд, 1962. — *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1962.
- Лэйси, 1976. — *Lacey A.R.* A Dictionary of Philosophy. L., 1976.
- Маковельский, 1941. — *Маковельский А.О.* Софисты. Вып. 2. Баку, 1941.
- Мейеровский лексикон, 1987. — *Meyers kleines Lexikon.* Philosophie. Mit eine Einl. von Prof. Dr. Lorenz. Mannheim u.a., 1987.
- Нойхойслер, 1963. — *Neuhäusler A.* Grundbegriffe der philosophischen Sprache. München, 1963.
- Пирс, 1958. — *Pierce Ch.* Collected Papers. Vol. I–VIII. Vol. VII. Cambridge, Mass., 1958.
- Платон, 1970. — *Платон.* Сочинения. Т. II. М., 1970.
- Поварнин, 1916. — *Поварнин С.И.* Логика. Общее учение о доказательстве. Пб., 1916.
- Поварнин, 1990. — *Поварнин С.* Спор. О теории и практике спора. — ВФ. 1990, № 3, с. 57–133.
- Рузавин, 1997. — *Рузавин Г.И.* Методологические проблемы аргументации. М., 1997.
- Современная философия, 1998. — Современная западная философия. Словарь. 2-е изд., переработанное и дополненное. М., 1998.
- Урмсон, 1975. — *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers.* Ed. by J.O.Urmson. L., 1975.
- Философский словарь, 1983. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
- Фулкийе, Раймон, 1969. — *Foulquié P., Raymond S.-J.* Dictionnaire de la langue philosophique. P., 1969.
- Шмидт, 1961. — Философский словарь. Сокр. пер. с нем. Общ. ред. и вступит. статья М.М.Розенталя. М., 1961.
- Хейзинга, 1992. — *Хейзинга Й.* Homo ludens. М., 1992.
- Хондерик, 1995. — *The Oxford Companion to Philosophy.* Ed. by T.Honderich. Oxf., N.Y., 1995.
- Энджелес, 1981. — *Angeles P.A.* Dictionary of Philosophy. N.Y., 1981.
- Юм, 1906. — *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Кн. 1. Об уме. Пер. с англ. С.Церетели. Юрьев, 1906.

2) индологическая

- Андросов, 1990. — *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
- Андросов, 2000. — *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М., 2000.
- Бальслев, 1983. — *Balslev A.N.* A Study of Time in Indian Philosophy. Wiesbaden, 1983.

- Баруа, 1921. — *Barua B.* A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy. Calcutta, 1921.
- Бахадур, 1978. — *Bahadur K.P.* The Wisdom of Nyāya. New Delhi, 1978.
- Браф, 1952. — *Brough J.* Audumbarāyaṇa's Theory of Language. — BSOAS. 1952, Vol. 14.
- Бронкхорст, 1985. — *Bronkhorst J.* Nāgārjuna and the Naiyāyikas. — JIPh. 1985, vol. 13, No. 2.
- Вешлер, 1968–1969. — *Wezler A.* Die “dreifache” Schlussfolgerung im Nyāyasūtra I.1.5. — III. 1968–1969, vol. 11.
- Вешлер, 1969. — *Wezler A.* Dignāgas Kritik an der Schlusslehre des Nyāya und die Deutung von Nyāyasūtra I.1.5. — ZDMG. 1969, Suppl. 1, 3.
- Вешлер, 1984. — *Wezler A.* On the Quadruple Division of the Yogaśāstra, the Caturvyūhatva of the Cikitsāśāstra and the “Four Noble Truths” of the Buddha. — Indologica Taurinensia. 1984, vol. 12.
- Видьябхушана, 1917. — *Vidyabhusana S.* The Ancient Indian School of Logic: an Outline. — Commemorative Essays Presented to Sir Ramakrishna Gopal Bhandarkar. Poona, 1917.
- Видьябхушана, 1918. — *Vidyabhusana S.* Influence of Aristotle on the Development of the Syllogism in Indian Logic. — JRAS. 1918.
- Видьябхушана, 1921. — *Vidyābhūṣaṇa S.Ch.* A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta, 1921.
- Виндиш, 1888. — *Windisch E.* Über das Nyāyabhāṣya. Lpz., 1888.
- Винтерниц, 1985. — *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. I–III. Vol. III. Pt 1. Classical Sanskrit Literature. Pt 2. Scientific Literature. Transl. from German into English by S.Jha. Delhi e.a., 1985.
- Гарбе, 1917. — *Garbe R.* Nyāya. — ERE. 1917, vol. IX.
- Гольдштюккер, 1861. — *Goldstücker Th.* Pāṇini. His Place in Sanskrit Literature. L., 1861.
- Дандекар, 1965. — *Dandekar R.N.* Post-Vedic Literature. Poona, 1965.
- Дасгупта, 1922–1955. — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I–V. Oxf., 1922–1955.
- Дая, 1992. — *Daya Krishna.* Indian Philosophy: A Counter Perspective. Delhi, 1992.
- Джонстон, 1937. — *Johnston E.H.* Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts. L., 1937.
- Инголлс, 1957. — *Ingalls D.H.H.* Human Effort Versus God's Effort in Early Nyāya. — Felicitation Volume Presented to Prof. Sripad Krishna Belvalkar. Banaras, 1957.
- Кадзияма, 1991. — *Kaḍjyama Yūichi.* On the Authorship of the Upāyaḥṛdaya. — Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference. Vienna, June 11–16, 1989. Ed. by E.Steinkellner. Wien, 1991.
- Кане, 1977–1990. — *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. I–V. Poona, 1977–1990.
- Кардона, 1976. — *Cardona G.* Pāṇini. A Survey of Research. The Hague–Paris, 1976.
- Кит, 1921. — *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxf., 1921.

- Кольбрук, 1833. — *Colebrooke M.H.T.* Essais sur la philosophie des hindous. Trad. de l'anglais par G.Pauthier. P., 1833.
- Кумар, 1991. — *Kumar F.* The Philosophies of India: A New Approach. Lewinston e.a., 1991.
- Кумари, 1984. — *Kumari P.P.L.* Theories of Categories in Indian Philosophy. Diss. Waltair, 1984.
- Лысенко, 1986. — *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986.
- Лысенко, 1998. — *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дис. на соиск. учен. степ. доктора филос. наук. М., 1998 (рук.).
- Лысенко, 1998а. — *Lyssenko V.* La connaissance suprarationnelle chez Praśasta-pāda. — *Etudes Asiatiques*. 1998, Bd. LII, 1.
- Макс Мюллер, 1899. — *Müller Max F.* The Six Systems of Indian Philosophy. L. e.a., 1899.
- Маллик, 1917. — *Mallik D.N.* Optical Theories, Based on Lectures Delivered before the Calcutta University. Cambridge, 1917.
- Массон-Урсель, 1923. — *Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P., 1923.
- Матилал, 1971. — *Matilal B.K.* Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague-Paris, 1971.
- Матилал, 1977. — *Matilal B.K.* Nyāya-Vaiśeṣika. — *HIL*. 1977, vol. VI, pt 3, fasc. 2.
- Мей, 1989. — *May J. Nāgārjuna*. — *EPhU*. III, t. 2.
- Мишра, 1936. — *Mishra U.* Conception of Matter According to Nyāya-Vaiśeṣika. Allahabad, 1936.
- Мишра, 1957. — *Mishra U.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Allahabad, 1957.
- Мойтрат, 1996. — *Meuthrat A.* Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras. Würzburg, 1996.
- Мукерджи, 1953. — *Mookerjee S.* Nyāya-Vaiśeṣika. — *The Cultural Heritage of India*. Vol. I-III. Calcutta, 1953.
- Мукерджи, 1957. — *Mookerji S.* The Absolutist's Standpoint in Logic. Nalanda, 1957.
- Мукерджи, 1974. — *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education. Delhi e.a., 1974.
- Нарайн, 1976. — *Narain H.* Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Vol. 1. Early Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology. Varanasi, 1976.
- Оберхаммер, 1963. — *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. — *WZKSOA*. 1963, Bd. 7.
- Оберхаммер, 1964. — *Oberhammer G.* Paṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣya. — *Asian Studies (Philippines)*. 1964, vol. 2, No. 3.
- Оберхаммер, 1966. — *Oberhammer G.* Zur Deutung von Nyāyasūtram I.1.5. — *WZKSOA*. 1966, Bd. 10.
- Оберхаммер, 1977. — *Oberhammer G.* Strukturen yogischer Meditation. Wien, 1977.
- Оберхаммер, 1984. — *Oberhammer G.* Wahrheit und Transzendenz: Ein Beitrag zur Spiritualität des Nyāya. Wien, 1984.
- Оберхаммер, 1991. — *Oberhammer G.* Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien. Bd. 1. Wien, 1991.

- Отке, 1988. — *Oetke C.* "Ich" und das ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Ātmankontroverse. Stuttgart, 1988.
- Отке, 1991. — *Oetke C.* Zur Methode der Analyse philosophischer Sūtratexte. Die Pramāṇa Passagen der Nyāyasūtren. Reinbek, 1991.
- Паранджпе, 1941. — *Paranjpe V.G.* The Text of the Nyāyasūtras according to Vācaspatiśra. — Proceedings of the All-Indian Oriental Conference (PAIOC). 1941, vol. 10.
- Патхак, 1980. — *Pathak V.S.* History of Śaiva Cults in Northern India. From Inscriptions (700 to 1200 A.D.). Allahabad, 1980.
- Прейзенданц, 1994. — *Preisendanz K.* Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyūyatattvāloka Vācaspati Mīśras II. Teil 1–2. Stuttgart, 1994.
- Радхакришнан, 1977. — *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. Vol. I–II. Bombay, 1977.
- Рену, Фийоза, 1953. — *Renou L., Filliozat J.* L'Inde classique. Manuel des études indiennes. T. II. Hanoi, 1953.
- Рубен, 1971. — *Ruben W.* Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien. Bd. IV. Die Entwicklung der Philosophie. B., 1971.
- Рюегг, 1959. — *Ruegg D.S.* Pāṇini et Patañjali. — Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. Ed. M. Boccard. P., 1959.
- Смарт, 1967. — *Smart N.* Indian Philosophy. — EPh. Vol. IV.
- Сталь, 1967. — *Staal J.F.* Indian Logic. — EPh. Vol. IV.
- Стасяк, 1928. — *Stasiak S.* Fallacies and Their Classification. — Rocznik Orientalistyczny. 1928, № 6.
- Суали, 1913. — *Suali L.* Introduzione allo studio della filosofia indiana. Pavia, 1913.
- Туччи, 1957. — *Tucci G.* Storia della Filosofia Indiana. Bari, 1957.
- Фаддегон, 1918. — *Faddegon B.* The Vaiśeṣika System, Described with the Help of the Oldest Texts. Amsterdam, 1918.
- Ферпортен, 1989. — *Verpoorten J.-M.* Gautama. — EPhU. III, t. 2.
- Франко, Прейзенданц, 1998. — *Franko E., Preisendanz K.* Gautama, Akṣapāda. — REPh. Vol. II.
- Франко, Прейзенданц, 1998а. — *Franko E., Preisendanz K.* Nyāya-Vaiśeṣika. — REPh. Vol. VII.
- Фрауваальнер, 1961. — *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic. — WZKSOA. 1961, Bd. V.
- Фрауваальнер, 1984. — *Frauwallner E.* History of Indian Philosophy. Pts I–II. Transl. from Original German by V.M. Bedekar. Delhi, 1984.
- Фрауваальнер, 1984а. — *Frauwallner E.* Nachgelassene Werke. I. Aufsätze, Beiträge, Nachgelassene Werke. Hrsg. von F. Steinkellner. Wien, 1984.
- Хальбфасс, 1981. — *Halbfass W.* Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel, Stuttgart, 1981.
- Хальбфасс, 1992. — *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. N.Y., 1992.
- Хальбфасс, 1994. — *Halbfass W.* Menschen und Lebensziele. Beobachtungen zu den puruṣārthas. — Hermeneutics of Encounter. Essays in Honour of G. Oberhammer on the Occasion of his 65th Birthday. Ed. by F.X.D'Sa and R. Mesquita. Vienna, 1994.

- Хакер, 1995. — *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*. Ed. by W.Halbfass. N.Y., 1995.
- Хириянна, 1938. — *Hiriyanna M. Vyāḍi and Vāḷaryāyana*. — *Indian Historical Quarterly*. 1938, vol. 14.
- Хириянна, 1976. — *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy*. Bombay, 1976.
- Чаттерджи, Датта, 1955. — *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. Пер. с англ. М., 1955.
- Чаттопадхья, 1973. — *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. Марксистский анализ. М., 1973.
- Чемпартхи, 1965. — *Chemparthy G.* The Testimony of the *Yuktidīpikā* Concerning the *Īśvara* Doctrine of the *Paśupatas* and *Vaśeṣikas*. — *WZKSOA*. 1965, Bd. IV.
- Шарма, 1987. — *Sharma R.N.* The *Aṣṭadhyāyī* of *Pāṇini*. Vol. 1. New Delhi, 1987.
- Шастри, 1978. — *Sastri Haraprasad.* An Examination of the *Nyāyasūtras*. Studies in the History of Indian Philosophy. An Anthology of Articles for Scholars, Eastern and Western. In three volumes. Vol. 2. Calcutta, 1978.
- Шохин, 1994. — *Шохин В.К.* Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994.
- Шохин, 1997. — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997.
- Шохин, 1997а. — Царь Джанака и отшельница Сулабха (Махабхарата XII.308). Вступит. статья, пер. с санскрита и коммент. В.К.Шохина. — *Восток*. 1997, № 4.
- Шохин, 1997b. — *Schokhin V. Sāṃkhya* on the Ends of Man (*puruṣārtha*). — *StII*. 1997, Bd. 21.
- Шохин, 1998. — *Шохин В.К.* Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия. М., 1998.
- Штайнкелльнер, 1961. — *Steinkellner E.* Die Literatur des älteren *Nyāya*. — *WZKSOA*. 1961, Bd. V.
- Штраус, 1925. — *Strauss O.* *Indische Philosophie*. Mainz, 1925.
- Шустер, 1972. — *Schuster N.J.* Inference in the *Vaiśeṣikasūtras*. — *JIPh*. 1972, vol. 1, No. 4.
- Щербатской, 1930–1932. — *Stcherbatsky Th.* *Buddhist Logic*. Vol. I–II. Leningrad, 1930–1932.
- Щербатской, 1995. — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармотгары. Ч. II. Источники и пределы познания. Санскритские параллели, ред. и примеч. А.В.Парибка. СПб., 1995.
- Якоби, 1911. — *Jacobi H.* The Dates of the Philosophical *Sūtras* of the Brahmins. — *JAOS*. 1911, vol. 31.

УКАЗАТЕЛЬ*

- Абхидхамма-питака 54
«Абхидханачинтамани» 41, 114
«Абхидхармакоша» 10
Авиддхакарна 136
Аджита Кесакамбала 71, 464
Адхьянапада 136
«Амбаттха-сутта» 49
Ангуттара-никая 49, 50
Анируддха 10, 12
Аннабхатта 10, 24
«АнуЙогавьяваччхефика» 44
«Апастамба-дхармасутра» 56, 58
«Аптмамманса» 407
Аристотель 26, 38, 50, 408, 432
«Архашастра» 34, 36, 70, 72, 123, 407, 409, 418
Арьядэва 60, 66, 73, 82, 85, 445
Асанга 61, 82, 83, 120
«Атма-упанишада» 69
Атхарваведа 57
Ашока 54, 80
«Аштадхьяи» 48, 429, 441
- Баллантайн Дж. 21
Бальслев А. 116, 434
Баруа Б. 464
«Баудхаяна-дхармасутра» 57, 58
«Баудхаяна-шраутасутра» 48, 124
Бахадур К. 117
Биардо М. 75
Бодас М.Р. 80
«Брахмаджала-сутта» 51–53, 445, 464
«Брахмана-сутта» 49
«Брахмасутра-бхашья» 450
Брентано Ф. 406
- «Брихадараньяка-упанишада» 47, 468
Бронкхорст И. 426, 427, 474
Будда 44, 48, 49, 51, 52, 71, 80, 426, 464, 467, 486
Буддагхоса 50
Бхававивикта 136
«Бхагавадгита» 91, 422, 445
Бхадрабаху 54
Бхандари Р.Ш. 14
Бхартрихари 120
Бхасарваджня 136, 413
Бхаскара 56
Бюлер Г. 56, 57
- «Вадавидхи» 61, 85
Ваджапьяна 23
«Ваджасанейи-самхита» 468
Вадидэва (Дэвасури) 29–31
Вадиндра 74
Вадираджа 136
«Вайдальяпракарана» 63, 82, 83, 425
«Вайшешика-сутры» 73–77, 90, 119–120, 125, 130, 132, 133, 421, 447, 453, 461, 476
«Вайивия-самхита» 114
Валлабха 74
Валле-Пуссэн Л. де ла 16
«Вамса-брахмана» 42
Варшганья 78, 451, 483
«Васиштха-дхармасутра» 57
Васу 85
Васубандху 10, 61, 65, 82, 83, 85, 88, 91, 117, 120, 483
Ватсьяна 11, 13–15, 18, 30, 34–39, 68, 71, 84, 87, 88, 90, 112–126, 128–136, 140, 142, 404, 406–433, 436, 438, 439–

* В указатель персоналий и источников включены только цитируемые в тексте издания авторы и исторические лица (что исключает из него персонажей индийской мифологии, в том числе легендарных основателей философских школ) и названия памятников индийской мысли (что исключает работы западных философов). Написание названий индийских текстов предполагает возможность употребления дефиса лишь в тех случаях, когда в названии присутствует обозначение жанра сочинения или его принадлежности к традиционным делениям текста (или текстов). Ср.: Абхидхамма-питака, Ангуттара-никая, «Апастамба-дхармасутра», «Брихадараньяка-упанишада», «Мулямадхьямака-карика», «Санхья-сутры» и т.п.

- 444, 446–447, 450–452, 454–457, 459, 460, 463–466, 468–473, 476–481, 483
 Вачаспати Мишра 10, 13, 14, 18, 41, 81, 90, 92, 114, 115, 121, 418, 434, 451, 461, 465, 473
 «Ваю-пурана» 41, 44, 69
 «Ведавидхи» 61
 «Веданга-сутры» («Брахма-сутра») 10, 42, 56, 134
 Веллер Ф. 91
 Вертгеймер М. 433
 Вешлер А. 407, 412, 437
 «Виграхавьявартани» 72, 73, 83, 117, 427–429, 434, 466, 478, 479
 Виджнянабхикшу 12, 78, 407
 «Виджнянакая» 426
 «Видхура-джатака» 50
 Видьябхушана С. 21, 41, 43, 54, 80, 84, 87, 114, 116, 117, 119, 473, 474, 478
 Видьясагара Дж. 14, 90
 Виндиш Э. 115, 116, 119, 121
 Виндишман К. 20
 Виндхьявасин 116, 117, 413, 448
 Винитадэва 456
 Винтерниц М. 56, 115, 120
 Витгенштейн Л. 129
 Вишварупа 57–58, 136
 «Вишну-пурана» 69
 Вьяди 23, 48
 Вьяса 10, 42, 117, 407, 450, 467, 484

 Гангопадхья М. 407, 417, 431, 436, 438, 441, 449, 452, 457, 461, 469–471, 473, 478
 Гарбе Р. 12, 21, 33, 80, 87, 91
 Гаудапада 10, 462, 464
 «Гаутама-дхармасутра» 43
 Говиндасвамин 57
 Гольдштюккер Т. 79–80, 87
 Горгий Леонтинский 50–51
 Гурумурти Д. 115

 Дандекар Р. 81, 116
 Дасгупта С. 21, 61, 62, 81, 87, 116, 119
 Датта Д. 21
 Дая Кришна 90
 Дварикадасашастрин 14
 Двиведи В.П. 14, 90
 Декарт Р. 408
 Деррида Ж. 434
 Джина Махавира (Нигантха Натапутта) 47, 50
 Джха Г. 14, 90, 454
 Дигнага 11, 12, 26, 29, 81, 115–117, 120, 121, 411, 432, 476
 Дигха-никая 49, 51, 445, 465
 Дойссен П. 21, 47
 Дравида Л.Ш. 14, 90
 Дравида Р.Ш. 14, 90
 Дхармакирти 12, 456
 Дхармотгара 12
 Дхрува А.Б. 80

 Елизаренкова Т.Я. 448

 Зенон 128, 434, 473, 474

 Инголс Д. 115, 119, 120
 Исаева Н.В. 10
 Ишваракришна 90, 411, 413, 422

 «Йогасутра-бхашья» 407, 450, 484
 «Йога-сутры» 117, 120, 135, 407, 409, 457, 463, 467, 468, 475, 476

 Кадзияма Ю. 63–65, 70
 Кадфиз II 60
 «Кайвалья-упанишада» 468
 Калидаса 43
 Камалашила 26
 «Кама-сутра» 114
 Кане П. 56–58
 Канишка 60
 Кант И. 27, 91, 414
 Кассирер Э. 414
 «Катхаваттху» 54, 55, 475
 «Катха-упанишада» 43, 91, 445
 Катьяяна 23, 48, 80, 115, 116, 119, 441
 Келер В. 433
 «Кена-упанишада» 463
 Кешава Мишра 74
 Кит А.Б. 116
 Кольбрук Т. 20
 Кофка К. 433
 Ксенократ 28
 Куйци 78
 Кумари П. 21
 Кумарила Бхатта 25
 Кундакунда 109

 «Лакшанамала» 32
 «Ланкаватара-сутра» 50, 89, 458, 473
 «Локаяттика-сутта» 50
 Лысенко В.Г. 23

- Маджджхима-никая 52
 Мадхвава 42
 Мадхва 26
 Маккхали Госала 462
 Макс Мюллер Ф. 21, 22, 32, 74, 81
 Мак-Таггарт Дж. 427
 Маллик Д.Н. 80
 «Манава-дхармашастра» («Законы Ману») 57, 71, 407, 475, 486
 «Манассоласа» 28, 29
 Массон-Урсель П. 21, 33, 82, 83, 117
 «Матангапарамешвара-тантра» 29
 Матилал Б. 65, 73, 83, 114, 116, 130, 136
 Матхара 464
 Маудгальяна 426
 «Махабодхи-джатака» 462
 «Махабхарата» 43, 44, 55, 58, 63, 66, 67, 69, 70, 136, 407, 445, 462–464, 469
 «Махабхашья» 23, 38, 83, 104, 115, 119, 423
 «Махавибхаша» 472
 Махадэва 475
 «Маханараяна-упанишада» 468
 Мей Ж. 22
 «Мимансаутра-бхашья» 56, 412, 413, 437
 «Миманса-сутры» 56, 435, 437, 441
 Мишра У. 74, 80
 Моггаллана 51
 Мойтрат А. 86, 91, 105, 112, 412, 479–481
 Мукерджи С. 83, 88
 «Мулямадхьямака-карика» 82, 83, 427, 430, 466, 467

 Нагарджуна 60, 63, 72, 73, 82, 83, 85, 86, 91, 117, 138, 427–430, 434, 466, 467, 478, 479
 «Найшадхарита» 42
 «Нарада-смрити» 486
 Нарайн Х. 21, 30, 32, 407
 «Натьяшаstra» 66, 469
 «Ньяя-бхашья» 11, 13, 14, 18, 33, 35, 81, 87, 114–117, 119–122, 124–131, 133, 135, 136, 140–142, 407, 409, 411, 414, 417, 422, 428–430, 433, 440, 446, 451, 455, 457, 461, 464, 466, 467, 474, 477, 478, 484
 «Ньяябхашья-тика» 136
 «Ньяя-варттика» 14, 18
 «Ньяяварттика-гатпарьяттика» 18
 «Ньяякусуманджали» 135
 «Ньяя-сутры» 11–14, 18, 23, 24, 30–31, 33, 35, 36, 38, 39, 44, 53, 58, 60–61, 64, 65, 67, 68, 73–76, 79–92, 97, 114, 115, 117, 120, 123, 132, 136, 139, 140, 409, 412, 424, 425, 430, 451, 457, 477, 478, 481, 484, 484, 484
 «Ньяясучинибандха» 13, 41, 90, 418

 Оберхаммер Г. 21, 64, 84–86, 89, 116–117, 139, 407, 412, 413
 Отке К. 91, 426, 427, 457, 479, 480
 Отто Р. 91

 «Падма-пурана» 42
 Панини 22, 48, 55, 87, 115, 116, 119, 124, 429, 441, 444, 457
 Панчадхикарана 413
 Панчашикха 78, 80, 87
 Парамартха 464
 Пасура 51
 Патанджали (грамматист) 22, 23, 38, 48, 80, 83, 104, 115, 119, 423–424, 441
 Патанджали (Йогин) 10
 Патанджали (санкхьяик) 413
 «Паушкара-агама» 28
 Пирс Ч. 437
 «Питримедха-сутра» 43
 Платон 25
 Поварнин С.И. 112
 Поккхасаради 49
 Поттер К. 14, 15, 22, 33, 77, 86, 117
 Прабхакара 25, 26
 «Праманаанаятаттвалока» 29
 «Праманасамуччая» 26
 Прасенаджит 49
 Праштапада 31, 411
 Прейзенданц К. 75, 86, 103, 117, 445, 449
 Продик 51
 Протагор 51
 Пурана Кассапа 50

 «Рагхуванша» 43
 Раджашекхара 407
 Радхакришнан С. 21, 83, 84, 87, 114, 116
 «Рамаяна» 43, 71
 Ригведа 42, 45, 57, 436, 448, 457, 487
 Рубен В. 21, 61, 85, 91, 105, 116, 117, 120, 134, 139, 454, 473

 Сабхия 51
 Самавела 42, 43, 57, 468
 «Саманнапхала-сутта» 464
 Самьютта-никая 50, 52, 467
 «Санграха» 23
 Санджая Белатгхипутта 51
 «Санкхья-карика» 10, 12, 40, 41, 90, 120, 411, 415, 419, 422, 434, 448, 452–454, 456, 459, 461, 462, 464, 465, 482, 483

- «Санкхьяправаचना-бхашья» 407
 «Санкхьясапгати-вритти» 434, 464
 «Санкхья-сутры» 10, 12, 407
 «Сантанантарасиддхи» 456
 «Сарвадаршанасанграха» 42
 Сарипутта 51
 Саччака 51, 52
 Сент-Илер Б. 22
 Смарт Н. 81
 «Сонаданда-сутта» 49
 Суали Л. 82, 83, 116, 119
 «Субала-упанишада» 69
 Суктханкар В. 43
 «Сушрута-самхита» 34, 460
 Сюаньцзан 78
 «Сьядваратнакара» 29
- Тайланга Г.Ш. 14, 90
 «Тайттирия-араньяка» 48, 468
 «Тайттирия-брахмана» 47, 468
 «Тайттирия-самхита» 468
 «Тайттирия-упанишада» 410, 468
 «Тандьямахабрахмана» 436
 «Таркабхаша» 74
 Таркавагиша П. 18, 409, 432, 435, 439, 440–442, 450, 461, 465, 470, 472
 «Таркасанграха» 24, 80
 «Таркашастра» 60, 61, 65, 80, 85
 «Таттвакаууди» 434
 «Таттвартхадхилама-сутра» 411
 «Таттвасамаса» 68
 «Таттвасанграха» 26, 136
 «Таттвасиддхисафра» 66
 Тиме П. 16
 Тисса Моггалипутта 54
 Туччи Дж. 60, 61, 63–66, 73, 74, 85, 86, 89, 116, 139, 482
 Тхакур А. 14, 90
- Убен Ж. 75
 Удайна 32, 135, 407
 Уддиятакара 14, 18, 120, 136, 406, 412, 413, 417, 418, 422, 423, 426, 431, 440, 443, 446, 447, 450, 454, 473
 Уи Х. 63, 73, 74, 78, 82, 83, 117
 Умасвати 88, 411
 «Упаяхридая» 60, 61, 63–66, 93, 138, 477–482
 «Уттарадхьяна-сутра» 27
- Фаддегон Б. 84
 Ферпортен Ж.М. 81, 117
 Фийоза Ж. 22, 33, 83, 88, 116, 119
- Флобер Г. 16
 Франко Э. 75, 86, 117
 Фраувальнер Э. 34, 74, 75, 77, 117, 120
 Фукухара Р. 426
- Хакер П. 16, 127, 407
 Хальбфас В. 38, 116, 134
 Харибхадра 41, 71, 115
 Хариварман 66, 82–84
 Хемачандра 41, 44, 114
 Хириянна М. 21, 83
- Чандраматти 24, 32, 62, 73, 78, 82, 443
 «Чарака-самхита» 33, 38, 60, 61, 64, 65, 67, 77, 81, 85, 87, 138, 407, 421, 483
 Чаттерджи С. 21
 Чаттопадхья Д.П. 22, 116
 «Чатухшатака» 445
 «Чхандогья-брахмана» 468
 «Чхандогья-упанишада» 42, 47, 468
- Шабарасвамин 56, 57, 412, 413, 435, 437
 «Шаддаршанасамуччая» 41, 71
 Шамашастри Р. 70
 Шанкара 10, 47, 56, 450, 473
 Шанкарасвамин 136
 Шантаракшита 26, 136
 Шастри Д.Н. 90
 Шастри Х.Д. 84, 89, 139
 «Шатапатха-араньяка» 468
 «Шатапатха-брахмана» 46, 468
 «Шаташафра» 66, 73
 «Шаштитантра» 411, 412
 «Шветашватара-упанишада» 464, 468
 Шелер М. 127
 Шивадитья 32, 74
 Шмидт Г. 21
 Шрихарша 42
 Штайнкелльнер Э. 85
 Штраус О. 21, 81, 88, 116
- Щербатской Ф.И. 10, 12, 15, 26, 82, 83, 88, 116, 414, 415, 432, 433, 456
- Эмпедокл 80
 Эренфельс Х. фон 433
- Юм Д. 414
 «Юктидипика» 40, 419, 448, 449, 451
- «Яджнявалкья-смрити» 57, 69, 486
 Яджурведа 47, 57, 227, 468, 485, 486
 Якоби Г. 36, 77, 81–83, 87, 116, 119, 407, 473
 Яска 410, 442, 482

SUMMARY

It is for the first time that the *Nyāyasūtras* (circa the 3rd–4th centuries A.D.) together with their commentary *Nyāyabhāṣya* (the 4th–5th centuries A.D.) have been translated into Russian from their Sanskrit originals. As a result, both experts in the history of philosophy and “laymen” can be introduced into the famous Indian philosophical school which specialized in the theory of argumentation and debates, laid solid foundations of the whole medieval scholastic philosophizing in India and presented a full-scale system of doctrines in the areas of epistemology, logic, philosophy of language, ontology, natural philosophy and soteriology wherein its contributions were extensive and usually of fundamental importance.

Ascribed by the native tradition to the mythical philosopher Gautama (Akṣapāda), the *Nyāyasūtras* were actually being codified during several centuries until they received their final shape. The text has five sections further divided into chapters. The first section deals with the sixteen *padārthas* or main topics. The second one is dedicated to discussions of doubt, instruments of knowledge (in general), perception, the problem of the whole and parts, inference, present time, analogy, verbal testimony and reliability of the Vedas followed by defence of the fourfoldness of the instruments of knowledge (in opposition to other Indian systems), discussion of the noneternal nature of sound (in opposition to *Mīmāṃsā*) and certain issues of philosophy of the language, such as explanation of euphonic changes (the *saṃdhi* rules) and the meaning of words. Some of controversial problems having to do with “physics” are being dealt with in the third section. The compilers of the *sūtra*-text prove that the Self (*Ātman*) is not to be confounded not only with the sense organs but also with the mental organ (*manas*), discuss the nature of body, senses and their objects, investigate the transitory nature of judgements (*buddhi*), relation of destruction and production, the Self as the locus of judgements, and the role of *karma* in the production of the body. The fourth section’s topics are matters of “practical philosophy”, i.e., defects of consciousness (*doṣa*); the role of God in the world; substantiation of the view that some things are eternal whereas other noneternal—fruits of one’s actions, suffering (*duḥkha*) and release (*mokṣa*) interrupted by such quite “metaphysical” problems as the whole and parts or the measure of the existence of the external world (arguments against Buddhist Idealists are evident here). The last, fifth, section of the text deals separately with various kinds of futile answers, ways of losing an argument in debate. It was this enlarged reiteration of the first section’s topics in the last one that led G. Oberhammer and some other Indologists to the conclusion that these

two sections made sometimes something like a separate textbook on dialectics (i.e., *Vāda*-Tradition) expanded later by the subject-matter of three other *sūtra* sections (this view is criticized in the book).

The *Nyāyabhāṣya*, composed by the outstanding philosopher Vātsyāyana, has been, it seems, the very standard of a philosophical commentary in the whole Brāhmanic tradition. The author of the commentary does not confine himself to elucidating the *sūtras*, but also tries to transform their meanings into a coherent philosophical system. Of crucial methodological significance is Vātsyāyana's commentary on the very first *sūtra*. Here, in his "prolegomena", the *bhāṣyakārin* formulates, for the first time in the history of Indian thought, the difference between real philosophizing as theoretical, i.e., investigative activity (the term *ānvīkṣikī* is cited) and "the mere knowledge of Ātman" which was characteristic of the Upaniṣadas. This very activity is, further, distributed between three successive "philosophical undertakings" of (1) enumerating some classes of topics, (2) defining these classes and (3) verifying the definitions proposed.

All Indian philosophical traditions presented their tenets in polemics with all other schools, and *Nyāya*, which developed the very method of controversy, was by no means an exception to this rule. This Indian dialogical mentality has been emphasized in the translation of the abovementioned texts presented to some degree as a play where the Naiyaika and representatives of Materialism, Buddhism, *Sāṃkhya*, *Mīmāṃsā*, etc. are the main characters.

The introduction to the translation deals with defining the 16 classical *Nyāya* topics (*padārtha*), i.e., the means of the right knowledge (*pramāṇa*), objects of knowledge (*prameya*), doubt (*saṃśaya*), motive (*prayojana*), illustrative examples (*dṛṣṭānta*), tenets (*siddhānta*), the members of a syllogism (*avayava*), reasoning (*tarka*), ascertainment of the right solution of a dilemma (*nirṇaya*), dispute (*vāda*), sophistic debate (*jālpa*), eristic debate (*vitaṇḍā*), cavils (*chala*), pseudoarguments (*hetvābhāṣa*), futile rejoinders (*jāti*), and the causes of defeat in a debate (*nigrahasthāna*) constituting the specific heritage of the *darśana* to the same extent as seven dimensions of being (including non-being) in *Vaiśeṣika*, which is close to this tradition, nine parameters of individual being in Jainism, 25 cosmic principles in *Sāṃkhya* or 75 *dharma*s in classical Buddhism. Nevertheless, no other system of fundamental principles of any Indian philosophical system ever caused so much essential controversy among Indologists, arguing whether these *padārthas* are to be regarded as philosophical "categories" (T. Colebrooke and his successors) or nothing more than mere "topics" (F. Max Müller and his followers) to this day. The proposed solution of this old dilemma differs from preceding attempts, since it is not "dogmatic" but essentially historical. Initially the 16 *padārthas* were not philosophical categories and represented rather a curriculum of the "interdisciplinary" discursive and polemical activity of an Indian intellectual (competing with several other curricula one of which was

preserved in *Caraka-Saṃhitā*, III.8.27–65). They became real philosophical categories only in the work of Vātsyāyana, and therefore *Nyāya*, which took serious steps toward becoming a philosophical school (these efforts are already reflected in the *sūtras*), becomes a philosophical system based on a specific categorial foundation. At the same time, we are probably dealing with a historical paradox: a “non-categorical” list of topics originally served as the initial material for all-Indian categoriology. But any history, including the history of philosophy, prefers experiments through paradoxes, especially when its plans are destined to be fulfilled by such outstanding figures as Vātsyāyana.

This solution can form a valid foundation for the division of the history of *Nyāya* tradition into four main periods, i.e., proto-*Nyāya* (some methods of the *Nyāya* dialectics are already in the formation while the *padārthas* under discussion are still absent), early *Nyāya* (the *padārthas* are being in the process of formation but their canonization as well as the unification of their interpretation is not yet finished), the production of the *sūtras* (the abovementioned problems of the *Nyāya* tradition being resolved but the *padārthas* themselves are not as yet categorized) and the period of early commentaries ending with that of Vātsyāyana—the 16 *padārthas* achieve the main criteria of categories, i.e., generality, universal validity and “atomicism” (their irreducibility to each other is implied) and true philosophical contents which—contrary to popular belief—had a strong and specific ontological (not merely epistemological) character. All the named stages are scrutinized against the background of parallel developments in other Indian traditions of dialectics (firstly of the Buddhist origin) and those exegetical (*Mīmāṃsā*) and philosophical (*Vaiśeṣika*) traditions which were close to *Nyāya*.

The translator’s own commentaries include amplifications concerning this or that passage of the texts as well as some additional points, firstly, those of importance for the understanding of the *Nyāya* philosophy’s opponents and disagreements between Vātsyāyana and his successors. The book is concluded with Glossary of some Sanskrit terms, Bibliography and Index of personalities and texts.

