

अन्नाम्बखट्टा  
तार्का-सङ्ग्राह  
तार्का-दीपिका

स्रवमंड  
तर्कसंग्रहदीपिका



АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ



ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



# ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА

LXXXV

Серия основана в 1965 году

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



АННАМБХАТТА

# ТАРКА-САНГРАХА

(СВОД УМОЗРЕНИЙ)

# ТАРКА-ДИПИКА

(РАЗЪЯСНЕНИЕ  
К СВОДУ УМОЗРЕНИЙ)

ПЕРЕВОД С САНСКРИТА,  
ВВЕДЕНИЕ, КОММЕНТАРИЙ  
И ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ  
Е. П. Островской

МОСКВА • 1989

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ  
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

О. Ф. Акимущин (зам. председателя), С. С. Аревшатян,  
А. Н. Болдырев, Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя),  
И. С. Брагинский, Г. Ф. Гирс (зам. председателя), В. Н. Горег-  
ляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деоник, И. М. Дьяконов (предсе-  
датель), Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метривели,  
Э. Н. Телкин (отв. секретарь), А. Б. Халидов, С. С. Цельникер,  
К. Н. Юзбашян

Ответственные редакторы

Т. Е. Катенина, В. И. Рудой

Утверждено к печати  
Институтом востоковедения АН СССР

**Аннамбхатта.**

А68 Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика  
(Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскрита,  
введение, комментарий и историко-философское иссле-  
дование Е. П. Островской. М.: Наука. Главная  
редакция восточной литературы, 1989. — 238 с.

ISBN 5-02-016548-4

Книга включает два философских трактата средневеко-  
вой Индии (XVII в.), отразивших завершающий этап ин-  
дийского философского реализма. Оба трактата Аннамбха-  
ты — «Тарка-санграха» и «Тарка-дипика» — переведены на  
русский язык впервые. В книге дана принципиально новая  
историко-философская оценка этих трактатов, подробно ис-  
следуется круг проблематики индийского философского ре-  
ализма.

0301030000-164  
013(02)-89 118-89

ББК. 87.3

ISBN 5-02-016548-4

© Главная редакция  
восточной литературы  
издательства «Наука», 1989

Полный список книг серий «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока» содержится в брошюре «Памятники литературы народов Востока. Памятники письменности Востока. Каталог серийных изданий. 1959—1985». М., 1986. Ниже приводится список книг серии «Памятники письменности Востока», изданных после выхода в свет каталога, а также готовящихся к изданию в ближайшем будущем.

- XXXII. 4. *Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»)*. Т. IV. Пер. с китайского, предисловие и комментарии Р. В. Вяткина. М., 1986.
- XXXII. 5. *Сыма Цянь. Исторические записки («Ши цзи»)*. Т. V. Пер. с китайского, предисловие и комментарии Р. В. Вяткина. М., 1987.
- LXI. *Мела Махмуд Байазиди. Таварих-и кадим-и Курдистан (Древняя история Курдистана)*. Т. 1. Перевод «Шараф-наме» Шараф-хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курманджи). Издание текста, предисловие, указатели, оглавление К. К. Курдоева и Ж. С. Мусаэлян. М., 1986.
- LXXIII. 2. *Памятники индийской письменности из Центральной Азии*. Вып. 2. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятковской. М., 1989.
- LXXVI. *Бай юй цзин (Сутра ста притч)*. Пер. с китайского и комментарий И. С. Гуревич. Вступительная статья Л. Н. Меньшикова. М., 1986.
- LXXVII. *Григор Нарекаци. Книга скорбных песнопений*. Пер. с древнеармянского и примечания М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян. Вступительная статья С. С. Аверинцева. М., 1988.
- LXXVIII. *Книга деяний Ардашира, сына Папака*. Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О. М. Чунаковой. М., 1987.
- LXXIX. *Мebbe-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникновения законов янычарского корпуса)*. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с турецкого, комментарий и введение И. Е. Петросян. М., 1987.
- LXXX. *Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва)*. Пер. с санскрита, комментарий и предисловие Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987.
- LXXXI, 1—4. *Измененный и заново утвержденный кодекс [девиза царствования] «Небесное процветание» (1149—1169)*. Издание текста,

пер. с тангутского, исследование и примечания Е. И. Кычана. В 4 книгах. М. 1987—1989.

- LXXXII. *Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа)*. Пер. с китайского, исследование и примечания Л. К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. *‘Аджа’иб ад-дунйа (Чудеса мира)*. Критический текст, пер. с персидского, введение, комментарий и указатели Л. П. Смирновой (готовится к изданию).
- LXXXIV. *‘Али ибн Мухаммад ибн ‘Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр ахл ал-фирак ва-л-идйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер)*. Факсимиле рукописи. Издание текста, вступительная статья, краткое изложение содержания, примечания и указатели С. М. Прозорова. М., 1988.
- LXXXVI. *Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)*. Пер. с санскрита, исследование и комментарий В. И. Рудого (готовится к изданию).
- LXXXVII. *Вновь собранные записи о любви к младшим и о почтении к родителям*. Издание текста, пер. с тангутского, комментарий, статья и приложение К. Б. Кепинг. Послесловие М. В. Крюкова (готовится к изданию).
- LXXXVIII. *Вопросы Милинды (Милиндапанъха)*. Пер. с пали, исследование и комментарий А. В. Парибка (готовится к изданию).
- LXXXIX. *Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля*. Пер. со старояпонского, предисловие и комментарий Н. Г. Анариной (готовится к изданию).
- XC. *История сошествия в ад и возвращения в мир живых драгоценной Чойджид-дагини из рода Лин*. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с монгольского, исследование и комментарий А. Г. Сазыкина (готовится к изданию).
- XCI. *Махабхарата. Книга восьмая. Книга о Карне. (Карнапарва)*. Пер. с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой (готовится к изданию).
- XCII. *Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан*. Пер. с персидского, предисловие и комментарий Е. И. Васильевой (готовится к изданию).

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. П. Островская.</i> Введение . . . . .	8
Тарка-санграха. Тарка-дипика . . . . .	29
Перевод, комментарий и историко-философское исследование . . . . .	29
Приложения . . . . .	227
Литература . . . . .	228
Список сокращений . . . . .	230
Указатель терминов . . . . .	232
Summary . . . . .	236

## ВВЕДЕНИЕ

«Тарка-санграха» (ТС), или «Свод умозрений», Аннамбхатты — памятник, принадлежащий к кругу традиционной санскритской философской литературы, возникшей в русле брахманистской школы синкретической Ньяя-Вайшешики.

В истории издания и изучения текстов синкретической школы этому памятнику уделялось большое внимание, благодаря чему он приобрел значительную популярность. Трудно назвать какую-либо солидную монографию по истории индийской философии, где отсутствовали бы ссылки на ТС.

Впервые ТС была издана Баллантайном (Ballantyne J. R. Allahabad, 1848). Последнее полное издание осуществлено в 1959 г., с переводом на испанский язык (Altuchow N. Montevideo, 1959). В промежутке между первым и последним изданиями критический текст ТС публиковался 46 раз, из них 34 публикации не содержали перевода. Перевод совместно с критическим текстом выполнялся заново 19 раз.

На европейские языки ТС переводилась 14 раз, причем 5 раз перевод осуществлялся европейцами, 9 — индийцами; некоторые переводы на английский язык, осуществленные индийцами, содержат также варианты на новоиндийских языках [Поттер 1970 (II), с. 274—276].

Особо следует отметить переводы ТС, не сопровождавшиеся критическим изданием текста. В таком виде ТС публиковалась трижды. Наибольший интерес представляет перевод и исследовательский комментарий Фуше [Фуше 1949].

Эта работа включает в себя историко-философский анализ ТС, основная цель которого — обзор терминологии синкретической школы. Фуше продолжил традицию исследования ТС, восходящую к комментарию Бодаса (BSS 55). Однако если для Бодаса ТС служила лишь отправной точкой для экскурса в философию синкретической школы в целом, то Фуше стремился в своем комментарии строго следовать за логикой памятника и дать оценку позиции именно Аннамбхатты.

Между тем этот трактат Аннамбхатты, традиционно датируемый XVII в., представляет собой философскую миниатюру более чем скромного объема. И именно в силу этого для понимания источни-

ков и самого характера популярности ТС необходимо, на наш взгляд, отчетливо представлять место данного текста в литературе синкретической школы.

Синкретическая Ньяя-Вайшешика вошла в историю индийской философии как школа, сформировавшаяся под влиянием религиозной идеологии брахманской ортодоксии. Эта школа, признававшая абсолютный авторитет Вед, выступала последовательной защитницей принципа субстанциальности с позиций философского реализма.

Становление синкретической Ньяя-Вайшешики происходило в атмосфере идейной борьбы традиционного брахманского направления с направлениями небрахманскими, и прежде всего с буддийскими школами. В связи с этим в специальной литературе утвердилась следующая периодизация функционирования Ньяя-Вайшешики.

Период создания первоисточников (датируется обычно только его конец) — V в. К данному периоду историки индийской мысли относят появление базовых сутр Ньяи и Вайшешики, комментариев Ватсьяны на Ньяя-сутры и комментариев Прашастапады на Вайшешика-сутры. По-видимому, формированию синкретической школы как таковой предшествовал этап раздельного существования систем Ньяя и Вайшешика. «Прашастапада-бхашья» по кругу философской проблематики и рассматриваемым в ней вопросам свидетельствует о том, что уже в этот период имела место экспансия буддийского мировоззрения. Комментарий Прашастапады представляет собой в большой степени независимый от исходных сутр Вайшешики трактат, впервые объединяющий философскую проблематику двух школ [Шастри 1964, с. 11—12].

Второй период обычно характеризуется как период конфликта со школой Дигнаги (V—XII вв.). На этом этапе, этапе развития и расцвета Ньяя-Вайшешики, ее мировоззрение разрабатывали и защищали Уддьятакара, Вачаспати Мишра, Удайна, Шридхара. Им противостояли крупнейшие представители классической буддийской философии — Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара, Шантаракшита, Камалашила, Ратнакирти.

В этот период Ньяя-Вайшешика становится лидером реалистических религиозно-философских систем брахманизма в их антагонистическом диалоге с буддизмом.

Последний, «постбуддийский» период истории синкретической школы начинается с XIII в. На этом этапе активную роль приобретает Новая Ньяя (Навья-Ньяя), развивавшая по преимуществу логико-эпистемологическую проблематику. В большинстве работ по истории индийской философии этот период рассматривается как период застоя и вырождения основных философских идей синкретической школы. Такая точка зрения обусловлена представлением о стимулирующем влиянии буддийской философии на процесс становления реалистических систем.



В целом в специальной литературе синкретическая Ньяя-Вайшешика характеризуется как философско-религиозная система, возникшая на базе двух отдельных по тематике, но единых по философской направленности школ — логического реализма Ньяи и атомистического плюрализма Вайшешики. Слившись в единую школу, наяики и вайшешики разрабатывали, однако, различные аспекты системы: вайшешики совершенствовали положительную, конструктивную ее сторону, а наяики сосредоточили свои усилия на разработке логико-диалектических методов и приемов обоснования и защиты системы.

Существует, однако, и другой взгляд на историю школ Ньяи и Вайшешики [Матилал 1977]. Суть этого взгляда состоит в том, что о целостной системе Ньяя-Вайшешика можно говорить лишь условно, объединяя эти школы исключительно общереалистической направленностью. «Прашастапада-бхашья» рассматривается в этом контексте как памятник, созданный исключительно в рамках Вайшешики. Система Ньяя разделяется на старую и новую, что, впрочем, согласуется с индийской традицией, и датировка Навья-Ньяи восходит к имени Гангеши [Инголлс 1951, с. 1—3].

Трактаты Аннамбхатты, и в частности ТС, которые начиная с Я. В. Атхалхе и М. Р. Бодаса принято датировать XVII в., в контексте приведенной нами периодизации следует отнести к верхнему синхронному срезу функционирования синкретической школы.

К этому времени буддизм представлял собой завершенный эпизод в истории индийской философии, и если принять позицию тех исследователей, которые усматривали в постбуддийском периоде этап стагнации синкретической школы, то сочинения Аннамбхатты следовало бы оценивать как простую экстракцию накопленного философского знания, как миниатюру, сводящую воедино в краткой афористической форме умозрение Ньяя-Вайшешики в завершающей точке ее функционирования. Именно поэтому ТС привлекала внимание нескольких поколений историков индийской философии. Краткость, видимые простота и легкость постижения, полнота представительства философского понятийного аппарата, возможность, изучив этот трактат, переходить к исследованию более сложных и пространных источников — все это делало ТС одним из самых популярных философских памятников.

Здесь необходимо указать, что, как правило, ТС относили к литературе Навья-Ньяи. В частности, даже такой крупный специалист по эпистемологии индийского реализма, как Б. К. Матилал, относит Аннамбхатту к представителям Митхильской школы новых наяиков [Матилал 1977, с. 107]. Однако эта точка зрения может быть легко опровергнута путем обращения к тексту ТС, в завершающем фрагменте которого сказано буквально следующее: «С целью дать начинающим законченное объяснение уче-

ний Канады и Ньяи ученый Аннамбхатта и создал „Свод умозрений“» (ТС, с. 79) <sup>1</sup>.

Таким образом, верхний синхронный срез функционирования синкретической школы следовало бы датировать периодом творчества Аннамбхатты. А это означает, что постбуддийский период охватывал пять столетий, в течение которых синкретическая школа обладала духовными потенциями, достаточными для ее существования. По-видимому, идейная борьба, служившая стимулом к развитию школы, не должна сводиться только к диалогу с буддийскими направлениями индийской философии. Нам представляется, что в последний период своего существования синкретическая Ньяя-Вайшешика обрела новый круг оппонентов, сменив основную тематику дискуссии. В противном случае мы были бы вынуждены признать, что состояние застоя растянулось на пятьсот лет истории индийской философии.

Вообще говоря, проблема отнесения трактатов Аннамбхатты к литературе Митхильской школы связана с более широкой историко-философской задачей, а именно с вопросом о критериях принадлежности, и здесь свидетельство самого Аннамбхатты не должно стоять на первом месте. Только сравнительное изучение проблематики и подходов к ней позволит в будущем решить этот вопрос однозначно и окончательно.

Однако некоторые наметки мы можем сделать уже сегодня. Так, один из наиболее ярких представителей Навья-Ньяи, Рагхунатха Широмани (приблизительно 1475—1550 гг.), подверг радикальной критике систему семи референтов (более распространенное наименование «семь категорий»; в соответствующем месте настоящей работы мы продемонстрируем неуместность такого словопотребления). Рагхунатха предложил новый список референтов, и если придерживаться принятой датировки творчества Аннамбхатты (XVII в.), то список Рагхунатхи должен был быть ему известен. Это действительно так, поскольку в тексте автокомментария на ТС мы обнаруживаем дискуссию по проблеме числа референтов. Тем не менее Аннамбхатта строго придерживался старого списка, а это означает, что он не был последователем такого корифея Митхильской школы, как Рагхунатха.

В целом ряде других проблем Аннамбхатта ограничивается фиксацией позиций Старой и Новой Ньяи, не отдавая при этом предпочтения последней. На базе таких наблюдений над содержанием ТС и автокомментария на нее мы отказались строго относить эти тексты к литературе Навья-Ньяи, ограничиваясь оценкой Аннамбхатты как представителя синкретической школы. По всей видимости, Аннамбхатта был ученым, в совершенстве владевшим философским понятийным аппаратом как Старой, так и Новой

<sup>1</sup> Здесь и далее все ссылки на ТС и ТД, если это не оговорено специально, даются по изданию С. Ч. Састригала (Мадрас, 1920; см. Литературу).

школ. И этот инструментарий он приложил к анализу философской проблематики, традиционно освещаемой в русле именно Вайшешики. Последнее обстоятельство может быть подтверждено не только присутствием в его текстах предмета Вайшешики, но, что более существенно, стремлением автора «Свода умозрений» распространить принципы Вайшешики на проблематику собственно Ньяи, в частности на лингвофилософские вопросы.

Что же представляла собой синкретическая Ньяя-Вайшешика ко времени создания ТС и автокомментария на нее? Прежде всего необходимо остановиться на том важном обстоятельстве, что синкретическая школа являлась системой религиозно-философской, т. е. полиморфным идеологическим образованием<sup>2</sup>.

Эта система включала в себя в качестве базовой детерминанты религиозную идеологию брахманизма. Большинство представителей синкретической школы исповедовали шиваизм, шиваитом был и Аннамбхатта, о чем свидетельствуют вводные фрагменты в ТС и автокомментарий. Хочется в этой связи отметить и то, что брахманистская религиозная доктрина, обретшая свою письменную фиксацию в литературе пуран, содержит космогоническое и космологическое учения [Дасгупта 1961—1963, т. IV, с. 11—24]. Если исследователь этого факта не учитывает, то разработать обоснованную историко-философскую квалификацию синкретической школы в целом не представляется возможным. Вопросы космологии, рассматривавшиеся в доктрине, коренным образом влияют на философскую ориентацию школы, хотя специально в логико-дискурсивных текстах не обсуждаются.

Принятая брахманизмом догма состояла в том, что эмпирический мир есть последовательное развертывание атмана, т. е. некоторой духовной субстанции. Материал одной из самых авторитетных пуран — «Вишну-пураны» — позволяет сделать вывод о том, что существовало несколько космологических моделей этого развертывания, включавших, в частности, модель развертывания атмана через проявление так называемых первоэлементов — земли, воды, огня и ветра. Эта космологическая конструкция и оказала, как нам представляется, решающее влияние на становление идей Вайшешики, а затем и синкретической школы.

Религиозная доктрина никогда не являлась чем-то внешним по отношению к философии синкретической школы, как, впрочем, и по отношению к любой школе, возникшей в русле брахманизма, поскольку эта идеология формулировала высшую религиозную прагматику философствования.

Атман как высшая духовная субстанция рассматривался как субстанция всепронизывающая и вечная. Но, будучи связан в своем развертывании с множеством тел живых существ, этот

<sup>2</sup> О полиморфизме индийских классических религиозно-философских систем (даршан) подробно см. [Островская, Рудой 1987].

высший атман мог рассматриваться как индивидуальный атман, т. е. некая индивидуальная психическая целостность. Религиозная прагматика системы предполагала преодоление «иллюзии субъективности», т. е. отождествление с высшим атманом, последовательное «очищение» сознания от идентификации с телом, индивидуальными характеристиками, личными эмоциями.

Это состояние отождествления с высшим атманом и утверждалось как конечная религиозная ценность, как идеал религиозного «освобождения» (мокша). Философия же рассматривалась в качестве некоей логико-дискурсивной пропедевтики к практической реализации этого идеала.

Таким образом, вопросы онтологии входили в круг религиозно-идеологической, а не собственно философской проблематики. Согласно брахманистской доктрине, в основе эмпирического мира пребывает высшая духовная субстанция, и этот вопрос не подлежит обсуждению в логико-дискурсивном объяснении того, как должно индивидуальному сознанию перейти от обыденного видения вещей к «истинному знанию», соответствующему реализации идеала мокши.

В этом последнем отношении логико-дискурсивные тексты оцениваются нами не как изложение метафизики Вайшешики, но как изложение метапсихологии. Поясним эту мысль. Атман как исходная субстанция в аспекте реализации идеала мокши, т. е. переструктурирования индивидуального сознания, должен рассматриваться нами как психокосм. Эта идея психокосма трансформируется в план философского дискурса как описание эмпирического мира в модусе «истинного знания», т. е. именно того знания, которое присуще адептам системы, реализовавшим высшую ее ценность — мокшу. А это означает, что на логико-дискурсивном уровне формируется такой язык описания, который соответствует модусу перехода от измененных состояний сознания (мокша) к ординарным состояниям, к обыденному восприятию вещей.

Таким образом, эмпирический мир, который включает в себя и множественность индивидуальных атманов, порождается путем развертывания высшей духовной субстанции. Однако каждый отдельно взятый индивидуальный атман способен познать себя в качестве высшего атмана при посредстве «правильного описания» вещей, последовательно возводя их к абстракции семи референтов: субстанция, качество, действие, общее, отдельное, внутренняя присущность и отсутствие. Эта система семи референтов и рассматривается нами — применительно к доктринальной онтологии — как метапсихология.

В научной историко-философской литературе по Ньяя-Вайшешике уровень религиозной доктрины, как правило, практически не учитывался. Система соответственно описывалась только на логико-дискурсивном уровне, а это приводило к тому, что метапсихология сплошь и рядом истолковывалась как метафизика.

При этом упор обычно делался на специфику этой «индийской метафизики» — на ее кажущуюся индифферентность к вопросу соотношения бытия и мышления. Однако эта ложная «специфика» может быть естественным образом устранена при исследовании синкретической школы именно как полиморфного идеологического образования, в рамках которого онтология представлена в религиозно-доктринальных, а не собственно логико-дискурсивных текстах. Мы полагаем, что такой подход создает достаточные основания для верной, исторически конкретной постановки основного вопроса философии применительно к изучаемой системе.

Кроме религиозно-доктринального и логико-дискурсивного уровней система синкретической Ньяя-Вайшешики в ее актуальном функционировании включала также уровень, условно обозначаемый нами как психотехнический. Реализация идеала мокши как процесс стадийного изменения состояний сознания предполагала включение в систему элемента индивидуального духовного делания. Процесс этот не ограничивался для адептов религиозно-философской системы тотальной регламентацией жизни и исполнением ритуалов. Он представлял собой практику чисто ментального свойства, а именно практику йоги как специфически ориентированную совокупность приемов саморегуляции сознания.

Эта практика специального, предписанного религией окультуривания психики была детально разработана. Она выросла на базе многовековой монашеской аскезы, получившей в древней и раннесредневековой Индии преимущественное развитие. Основывалась таковая практика на эмпирическом знании психологии, на изучении психических процессов методами традиционной науки. Элиминировать из рассмотрения факт наличия практики йоги, на наш взгляд, неправомерно, поскольку в противном случае важные основоположения эпистемологии синкретической школы остались бы для нас вполне непонятными. Было бы тем не менее преждевременным говорить о том, каким именно образом мы можем подойти к изучению традиционной психотехники на базе именно логико-дискурсивных источников, так как это проблема, требующая специального исследования. И, однако, присутствие терминологических коррелятов психотехнического уровня системы в философских текстах заслуживает, по нашему мнению, серьезного внимания.

Для доказательства всего сказанного выше о полиморфизме синкретической Ньяя-Вайшешики приведем обширную цитату из автокомментария Аннамбхатты на завершающий фрагмент ТС: «Высшая цель знания референтов — освобождение. Так, например: „поистине атман есть то, что должно видеть, что должно слышать, над чем должно размышлять, на чем должно углубленно сосредоточиваться“ — сказано в шрути для объяснения причины постижения атмана через слушание [наставлений учителей] и прочее. При наличии полученного на основании шрути знания, что атман

отличен от тела и прочего, и благодаря отбрасыванию всего, что не является источником истинного знания, а также размышлению, принимающему форму содержательного исследования, [устанавливается] польза размышления. Тем самым и шастра благодаря исследованию референтов также служит [цели достижения] мокши.

После этого посредством использования методов созерцания, предписанных шрути, возникает состояние глубокого сосредоточения; затем, при наличии постижения того, что атман отличен от тела и прочего, и при разрушении ложного знания в форме эгоцентрического убеждения, что „Я есть тело и прочее“, [наступает] прекращение [целеполагающей] деятельности, обусловленное отсутствием изъянов психики. . . Именно знание есть средство реализации мокши, ибо только оно способно вызвать прекращение [деятельности] ложного знания» (ТД, с. 424—426). —

Из приведенного отрывка мы видим, что полиморфная трехуровневая структура религиозно-философской системы Ньяя-Вайшешики отчетливо осознавалась Аннамбхаттой. Именно таким образом выглядела эта система в завершающей точке своего развития. Аннамбхатта предстает здесь перед нами, однако, не в роли мистика или иррационалиста, хотя твердо придерживается принятых брахманской ортодоксией ценностей. Напротив, этот последний из оригинальных мыслителей синкретической школы был приверженцем рационализма, отчетливо представлявшим себе возможности философского дискурса и не склонным приуменьшать его значение.

Не желая предвосхищать содержание предлагаемого нами исследования, мы все же должны осветить еще одну проблему, связанную с общей характеристикой синкретической школы. Это — проблема ее общей историко-философской квалификации. Что означает тот факт, что по закрепившейся в литературе вопроса традиции эта школа оценивается как система последовательного философского реализма?

Синкретическая школа известна как система, признававшая онтологический статус универсалий. В системе семи референтов понятие бытия (или, что то же самое, существования — *sattā*) подводилось под референт „общее“ (*sāmānya*). И это общее в своей высшей степени абстракции включало в себя все, т. е. высший атман в его космологическом развертывании. Прочие универсалии имели более низкую степень общности и поэтому трактовались диалектически — в сопоставлении друг с другом.

Объекты окружающего мира рассматривались с точки зрения их онтологического статуса лишь постольку, поскольку описывающие структуру этих объектов первые шесть референтов — субстанция, качество, действие, общее, отдельное и внутренняя при-сущность — объединялись посредством общего абстрагирующего отношения *bhāvatva* (свойство обладать бытием). Последний —

седьмой — референт отражает природу отсутствия (abhāvatva) и в силу этого приспособлен для описания отношения между отсутствием некоторого объекта и его локусом, а также для описания частных отношений спецификации.

Список семи референтов дополняется базовыми принципами, т. е. принципами субстанциальности, несводимости части и целого, несводимости свойства и его носителя. Принцип субстанциальности (dravyatva) состоит в том, что реальность (sattā), абсолютно присущая первым трем референтам, применительно к субстанции определяется посредством отношения «специфицируемости отличием от качества и действия». Иными словами, здесь постулируется реальность чистой субстанции.

Эта заложенная в принципе субстанциальности идея полностью детерминирована доктриной, утверждавшей отождествление с высшим атманом, бескачественным и вечным, как высшую религиозную ценность. Именно поэтому в философском анализе должно было всячески подчеркиваться бытие чистой субстанции. Надо отметить, что для философского реализма, и в частности реализма европейского, восходящего к Платону, вообще характерна идея неоднородности реальности. Выявление этой неоднородности в учении синкретической школы лишь подчеркивает ее типологическое соответствие европейским реалистическим системам.

Однако необходимо сделать акцент на том, что принцип субстанциальности в плане гносеологии истолковывался таким образом, что субстанциальность, как и любая другая универсалия, может быть постигнута из восприятия. Бытие универсалий, согласно учению синкретической школы, должно постигаться непосредственно.

Другой принцип — принцип несводимости части и целого (avayava-avaayavi-bheda) — служил первоначально обоснованию атомистической теории. Нетождественность некоторых предельных единиц, обладающих элементарными различиями, состоящему из них целому — вот смысл этого принципа. Принцип несводимости части и целого, разработанный применительно к атомизму, привел к развитию специфического дискретистского стиля мышления<sup>3</sup>. Аннамбхатта, будучи весьма последовательным в приложении этого принципа, распространил его, в частности, и на проблему анализа смысла предложения, т. е. применил его к традиционной проблематике Ньяи. Таким образом, принцип, сформировавшийся в русле Вайшешики, может рассматриваться нами как фундаментальная характеристика способа философствования синкретической школы.

<sup>3</sup> К такому выводу пришла советская исследовательница В. Г. Лысенко на основе фундаментального анализа атомистической теории Вайшешики. (см.: Лысенко В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешики. М., 1986). Наше исследование касается проблемы интеллектуальной техники дискретистского стиля мышления.



Последний принцип — принцип несводимости свойства и его носителя (*dharmā-dharmi-bheda*) — рассматривается историками индийской философии как краеугольный камень реализма Ньяя-Вайшешики. Содержание этого принципа сводится к утверждению за носителем и свойством статуса двух различных сущностей. Чистая субстанция отличается от производной — качественно определенной — субстанции тем, что качественная определенность, будучи отдельной сущностью, связывается с носителем (чистой субстанцией) посредством асимметричного отношения спецификации и характер этой связи выражается через референт «внутренняя присущность». В свою очередь, качества и действие также рассматриваются как носители универсальных характеристик — «качественность» и «свойство быть действием». И здесь связь реализуется через отношение внутренней присущности.

Таким образом, система синкретической Ньяя-Вайшешики приходит к крайней, весьма последовательной форме философского реализма, нашедшей свое отражение в идее существенного тождества объекта вообще и специфицированного объекта. Проанализируем это на конкретном примере. Если синий кувшин существенно тождествен кувшину вообще, то такое утверждение не бессмысленно лишь в одном-единственном случае, если речь идет не о целых сложных высказываниях, но о сопоставлении системы спецификаторов, расположенных по обе стороны знака существенного тождества.

Кувшин как некий объект может стать известным в качестве кувшина только потому, что ему присуща такая спецификация, как «кувшинность». В этом смысле любая когниция по поводу любого конкретного кувшина содержит знание данной спецификации. Если бы это последнее утверждение отрицалось, то пришлось бы прийти к абсурдному выводу, что синий кувшин не есть кувшин вовсе. Именно поэтому и возникает идея существенного тождества.

Но здесь возникает противоречие, состоящее в том, что чистая реальность не встречается в виде качества и действия, отдельных от своего носителя. Философы синкретической школы выходили из этого затруднения следующим образом: они вводили в ткань своих рассуждений два определения дистинкций.

Первая дистинкция заключается в спецификаторах существенно тождественных объектов. Объекты, известные как «кувшин» и «синий кувшин», существенно тождественны, однако способ познания этих объектов различен. «Синий кувшин» как отдельная когниция выражает знание кувшина, которому сопутствует знание такого спецификатора, как «синева». По причине этого сопутствия «синий кувшин» не может относиться к тому же самому множеству объектов, что и «кувшин».

Вторая дистинкция касается локуса, который может быть обнаружен посредством таких объектов, как «кувшин» и «синий кувшин». Место, ограниченное на земле присутствием кувшина, явля-

ется таковым совсем не потому, что на нем стоит синий кувшин. Иными словами, локус кувшина обнаруживается только при посредстве объекта, специфицированного кувшинностью, но не может быть обнаружен посредством объекта, специфицированного синевой.

Только бескомпромиссное следование принципу несводимости свойства и носителя — ведущему принципу реализма синкретической школы — могло заставить признать идею существенного тождества. Эта идея не должна рассматриваться исключительно как логическая теорема, поскольку в ней заложен значительно более широкий философский смысл. Подобное существенное тождество никогда не признавалось такими различными по своим установкам школами, как Веданта, с одной стороны, и буддийские эпистемологические системы — с другой.

Веданта стояла на позиции признания в качестве отдельной сущности только чистого носителя (*dharmin*), поскольку интерпретировала доктринальное положение брахманизма о тождестве Атмана и Брахмана в духе абсолютного идеализма.

Философы буддийского направления, не признававшие авторитет Вед, вообще отрицали существование Атмана, а следовательно, и разрабатывали такой язык описания, в котором идея чистого носителя (*dharmin*) полностью элиминировалась.

Принцип несводимости свойства и носителя, таким образом, служит второй базовой характеристикой стиля философствования синкретической школы — наряду с принципом несводимости части и целого. Эти принципы связаны между собой и по сути. Содержательно любое целое может быть проанализировано как объект во всей полноте своих спецификаций, а последние в этом случае идентифицируются как части. Таким образом, отношение внутренней присущности, связывающее часть и целое, свойство и носитель, предстает в системе философствования синкретической школы как универсальное отношение, обеспечивающее единство дискретизма как стиля мышления.

Подводя итог сказанному, отметим, что к моменту создания трактатов Аннамбхатты философия синкретической школы представляла собой систему последовательного крайнего реализма, характеризовавшегося установкой на дискретизм как на единый стиль мышления. Субъектно-объектные отношения трактовались представителями синкретической Ньяя-Вайшешики также в духе крайнего реализма, а именно субъект и объект истолковывались как равноправные стороны одной и той же реальности. Это утверждение может быть легко доказано путем приведения списка девяти субстанций, признаваемых синкретической школой: земля, вода, огонь, ветер, время, пространство, акаша, атман и манас. Все эти субстанции равноправны в том отношении, что представляют собой логико-дискурсивную интерпретацию одной из доктринальных космологических моделей развертывания атмана.

Аннамбхатта, как создатель «Свода умозрений» и «Разъяснения» к нему, бескомпромиссно воплотил философские установки крайнего реализма синкретической Ньяя-Вайшешики в завершающей точке ее функционирования. В его трактатах блистательно соединены достижения Старой и Новой — умеренной, а не радикальной (Митхильской) — Ньяи и фундаментальные принципы Вайшешики, ставшие системообразующими принципами стиля философского мышления синкретической школы.

Обратимся теперь к конкретному рассмотрению второго трактата Аннамбхатты, представляющего собой автокомментарий на ТС как на базовый текст. Тарка-дипика (ТД), или «Разъяснение к Своду умозрений», превосходит ТС по объему приблизительно в пять раз и содержит в концентрированном виде обширнейший материал для изучения верхнего синхронного среза функционирования синкретической Ньяя-Вайшешики. Однако в научной литературе по истории индийской философии сложилась парадоксальная ситуация: при весьма значительной популярности ТС автокомментарий на этот текст оставался как бы в тени и практически не привлекал внимание исследователей<sup>4</sup>. Таким образом, предлагаемый нами перевод является одним из первых опытов в этом направлении.

Историко-философский анализ ТД начнем с проблемы жанровой квалификации этого текста. Аннамбхатта определяет жанр ТД как тика, что предполагает последовательное разъяснение базового текста. Ничего более определенного сказать об этом жанре на сегодняшний день нельзя, поскольку специальные исследования по вопросу жанров санскритской традиционной научной прозы практически отсутствуют. В силу этого мы не можем сделать непосредственный вывод о том, насколько ТД соответствует жанру, указанному автором.

Тем не менее мы вправе задаться целью интерпретации жанра тика на основе анализа текста ТД и сопоставления его с базовым текстом. Данный подход связан с допущением, что ТД представляла собой — на данном синхронном срезе — нормативное воплощение указанного жанра. Такой разворот проблемы кажется нам в достаточной мере продуктивным, поскольку при диахронных экстраполяциях и синхронных сопоставлениях он дает определенный отчетливый материал для изучения эволюции жанра.

Приступая к наблюдению над текстом автокомментария на ТС, мы ставили перед собой следующие вопросы:

1) существуют ли различия в степени сложности предлагаемого материала в базовом тексте и тексте автокомментария, или они различаются только количественно — подробностью изложения?

2) какую специфическую историко-философскую информацию содержит ТД?

<sup>4</sup> Согласно библиографии К. Поттера, существует перевод ТД на немецкий язык (E. Hultsch. В., 1907).

3) в чем состоят существенные особенности стиля ТД и какова их связь с методом Аннамбхатты?

4) возможно ли понимание базового текста без привлечения текста автокомментария?

Ответы на эти вопросы представлялись нам ключевыми позициями для реконструкции синхронной версии школы синкретической Ньяя-Вайшешики на основе текста ТС, поскольку текст как таковой еще не есть историко-философский факт, но только реликт духовной культуры, который прежде должен быть помещен в некую интерпретирующую систему. Поскольку предмет нашего анализа сугубо историко-философский, а не источниковедческий, то и объект его, а именно тексты ТС и ТД, рассматривался нами под этим дисциплинарным углом зрения.

Каковы же результаты нашего наблюдения? Прежде всего необходимо отметить, что автокомментарий представляет собой как бы два пласта рефлексии на базовый текст: содержательный и формально-структурный. Это — два уровня анализа базового текста. Содержательный уровень можно характеризовать как дальнейшее экстенсивное развертывание языка описания ТС. Сюда относятся такие элементы автокомментария, как пословное разъяснение технических терминов, углубляющее представления об их философской семантике, затем реконструирование взглядов оппонентов, зафиксированное в приводимых Аннамбхаттой дискуссиях, формулирование собственной оригинальной точки зрения автора, а также изложение ряда концепций синкретической школы — таких, например, как атомистическая теория, учение об источниках и критериях истинного знания и т. п. Мы говорим здесь именно о развертывании языка описания вширь, потому что уровень анализа является изложением положительного философского содержания, расширением и углублением того уровня, который представлен в ТС в весьма лаконичной форме.

Однако в тексте ТД можно выявить и другой, несводимый к указанному выше пласт рефлексии — осмысление структуры базового текста и оценка его содержания с позиций критериев формальной логики. Этот новый уровень анализа связан с введением специального языка описания, относительно которого положительное философское содержание выступает в качестве языка-объекта.

Осмысление структуры базового текста осуществляется следующим образом: Аннамбхатта дробит фрагмент базового текста на блоки, маркированные каким-либо словом из этого текста, затем данное слово выносится в автокомментарий и разъясняется не в плане его философской семантики, а в плане той либо иной логической процедуры, которая имеет место в тексте рассматриваемого фрагмента, — например, определение, классификация и т. п.

Уже в третьем фрагменте Аннамбхатта вводит критерии правильного определения и пользуется при этом специальной логической терминологией, которая дается в базовом тексте отдельным

разделом, посвященным теории умозаключения. Таким образом, разъяснение базового текста на этом уровне анализа ведется с привлечением более сложного понятийного аппарата, нежели тот, который имеет место в тексте ТС до раздела об умозаключении. Это примечательное обстоятельство свидетельствует о том, что ТД по степени сложности превосходит базовый текст и в силу этого не могла изучаться параллельно с первичным ознакомлением с ТС. А это, в свою очередь, означает, что тика как последовательное разъяснение базового текста понималась Аннамбхаттой как трактат более высокой степени сложности, к которому следует переходить только после солидного ознакомления с текстом ТС, после освоения всего заложенного в нем понятийно-терминологического аппарата.

Попытаемся теперь оценить ТД с точки зрения той историко-философской информации, включить которую позволял жанр тики, как он реализован Аннамбхаттой. Здесь нам необходимо прибегнуть к выделению других значимых сторон этого текста, что может быть достигнуто путем соположенного рассмотрения двух выявленных ранее уровней анализа. Формально-структурный и содержательный уровни взаимно дополняют друг друга в аспекте целостной характеристики системы синкретической Ньяя-Вайшешики. И в этом отношении оба они дают нам информацию прежде всего относительно изучаемой школы. Однако наряду с этим содержательный уровень анализа, как отмечалось выше, включает материал дискуссий с оппонентами школы. Иногда эти оппоненты поименованы напрямую, а иногда отождествление оппонентов по школам может быть произведено только в результате разбора приводимой философской позиции. Аннамбхатта ввел в текст ТД эти дискуссии с целью демонстрации контраргументов, однако историк философии может использовать этот материал как ориентир значимых синхронных сопоставлений, с одной стороны, а с другой — для изучения принятых синкретической школой способов препарирования воззрений противостоящих религиозно-философских систем.

Здесь надо сделать одно немаловажное замечание. На всем протяжении текста ТД не зафиксирована позиция какой-либо из буддийских школ. Это наблюдение говорит нам о том, что ко времени создания ТС и ТД полемика с буддистами отошла в прошлое и не рассматривалась Аннамбхаттой как актуальная для освещения темы. Poleмика переносится в среду брахманических систем, признававших абсолютный авторитет ведических высказываний. Круг обсуждаемых тем не включает, таким образом, проблемы сотворенности либо несотворенности мира, специально не обсуждается учение об Ишваре — Владыке Вселенной (ишваравада), в центр полемики попадают лингвофилософские вопросы и вопросы, связанные с критериями истинного знания.

Однако хочется подчеркнуть, что эти — и в особенности лингво-

философские — проблемы не следует рассматривать как некие частности, имеющие по преимуществу прикладной характер. Дело в том, что лингвофилософия явилась опосредованным логико-дискурсивным воплощением религиозно-доктринальных положений брахманизма. Именно в силу этого, когда мы анализируем лингвофилософские различия систем, опиравшихся на единую в своих ведущих положениях доктрину, мы имеем возможность отчетливее и доказательнее выявить характер религиозно-идеологической детерминации собственно философии. Материал для подобного анализа представлен в ТД достаточно хорошо.

Таким образом, ТД может рассматриваться нами не только как источник историко-философской информации по изучению синкретической Ньяя-Вайшешики (чем только и является базовый текст), но и как материал для синхронных сопоставлений различных систем как на логико-дискурсивном уровне, так и в плане исследования путей детерминации этого уровня со стороны религиозной доктрины брахманизма. Следовательно, ТС как базовый текст может интерпретироваться в качестве историко-философского факта в полном объеме только с привлечением текста автокомментария, последовательно разъясняющего место синкретической школы среди других школ брахманизма на данном синхронном срезе.

Пристального историко-философского внимания заслуживает, на наш взгляд, и стилистика ТД. Уже первое, поверхностное наблюдение над стилем этого памятника позволяет сделать вывод об удивительном однообразии формы подачи материала. Синтаксис памятника очень небогат. Это обстоятельство весьма существенно, если учесть сложность и глубину заложенного в трактате философского содержания. Аргументация разворачивается Аннамбхаттой таким образом, чтобы максимально сфокусировать внимание читателя на процессе логической демонстрации. Эта цель автора становится очевидной, когда выясняется взаимно однозначное соответствие синтаксиса языка трактата и собственно логического синтаксиса. Любое развернутое рассуждение строится не произвольно, а именно по схеме пятичленного силлогизма, разработанного наैयाками, причем эта схема реализуется эксплицитно — посредством стандартизированного набора косвенных падежей и формантов, устанавливающих логический локус, относительно которого производится умозаключение, и закрепленных местоименных показателей, фиксирующих такие элементы силлогизма Ньяи, как пример и подведение. Таким образом, логический синтаксис памятника чрезвычайно прояснен, доведен до прозрачности, но в чисто языковом отношении эта логико-дискурсивная прозрачность может представляться апогеем схоластики (в оценочном смысле слова).

Мы сознательно отказались от «улучшения» стиля Аннамбхатты в переводе и сохранили логические структуры, следуя автор-

скому синтаксису. Эта принципиальная позиция обусловлена стремлением представить ТД именно так, как она и была задумана, — как пособие по практическому обучению методу мышления, методу в его непосредственной и неотрывной связи с предметом, т. е. с положительным философским содержанием учения синкретической Ньяя-Вайшешики.

Вторая важная стилистическая особенность ТД состоит в обилии абстрактных имен, фиксируемых показателями *tā* и *tva*. Эта черта языка памятника, представляющая специфическую трудность при передаче философской семантики в переводе, не имеет ничего общего с индивидуальными стилистическими приемами и не может быть адекватно понята и отражена на основе филологического анализа текста. Верная ее интерпретация возможна только при посредстве историко-философского рассмотрения системы в целом.

Будучи системой последовательного философского реализма, синкретическая Ньяя-Вайшешика наделяла единичные объекты существованием только постольку, поскольку эти объекты выступали носителями универсалий — свойств различной степени общности. В этом смысле универсалия может интерпретироваться как свойство, которым абстрагируется отношение между двумя терминами. А следовательно, переход от объектов как локусов универсалий к операциям именно с этими абстрагируемыми свойствами и фиксируется введением абстрактных имен. Излишне говорить, сколь пагубным для успеха перевода ТД явился бы отказ от передачи средствами русского языка идеи абстрагирования, составляющей смысловое ядро философской концепции синкретической школы. Именно исходя из этих соображений, мы стремились, рискуя вызвать обвинение в известной тяжеловесности стиля, передать все без изъятия абстрактные имена либо соответствующими существительными, либо оборотами типа «свойство быть [тем-то]».

Здесь важно подчеркнуть также, что введение абстрактных имен в текст автокомментария для разъяснения базового текста представляет собой смену аспекта рассмотрения, усложнение анализа базового текста, что имело своей целью глубже показать содержание системы. В непосредственной связи с этим Аннамбхатта вводит в автокомментарий и дополнительные абстракции из области собственно формально-логического метаязыка — такие, например, как «специфицируемое» и «спецификатор», «ограничиваемое» и «ограничитель». Такая формально-логическая рефлексия на излагаемый материал также оставалась бы совершенно непонятной, если бы мы — в угоду большей гладкости слога — отказались бы от передачи абстрактных имен в адекватном переводе.

И последнее, что нам представляется существенным отметить касательно стиля ТД, — это чрезвычайный лаконизм, особенно характерный для реконструированных Аннамбхаттой дискуссий.



Это стилистическое явление вообще характерно для санскритской философской литературы. Аннамбхатта, однако, довел эту черту до виртуозности, если учесть весьма высокую степень скрупулезной точности его философского анализа. Дискуссии, приводимые в ТД, порой кажутся записью устного диспута, в котором оппоненты понимают друг друга с полуслова.

Если мы сопоставим данную стилистическую особенность с целевым назначением ТС и ТД — наставление продвинутых учеников, — то можно сделать вывод, что изучение ТД в этом аспекте имело своим результатом обретение способности держать в поле внимания систему в целом, когда речь идет о некоторой конкретной ее частности. Таким образом, ТД позволяла обрести не только высокую технику строгого мышления, но и непосредственно стимулировала процесс мышления, так как аргументация велась одновременно на различных уровнях языка описания.

Подводя итог краткому анализу стилистики ТД, отметим следующее: видимая усложненность и схоластичность языка этого трактата не должна рассматриваться как свидетельство застоя и пустой детализации, якобы характерных для верхнего синхронного среза функционирования синкретической школы. Стилистические приемы, применяемые Аннамбхаттой в автокомментарии, имели свое отчетливое целевое назначение и были оправданы с точки зрения излагаемого им философского содержания. Эти приемы могут быть адекватно истолкованы не с позиций филологического метода, но только в системе соотнесения историко-философской дисциплины, так как стиль, предмет и метод, избранные Аннамбхаттой, взаимно опосредуют друг друга.

Теперь перейдем к последнему вопросу, поставленному нами в связи с ТД, — возможно ли понимание базового текста без привлечения текста автокомментария?

Как уже отмечалось нами выше, ТС заслужила среди исследователей индийской философии чрезвычайную популярность. В ней усматривали краткое изложение философского знания, доступное абсолютному большинству изучающих предмет. Однако при совместном прочтении ТС и ТД обнаруживается несколько иная картина. ТС действительно фиксирует базовую терминологию синкретической школы, значимые структурные связи между различными аспектами системы, включает основной набор определений. Тем не менее текст ТС никоим образом не способствует объяснению того, почему представленный в ней компендий воззрений такой, а не какой-либо иной. ТС подобна высказыванию, не образующему еще контекста.

Исследование ТС без автокомментария ведет к историко-философскому заблуждению относительно состояния, в котором находилась синкретическая школа ко времени написания этого трактата. ТС, по нашему глубокому убеждению, предназначалась в традиционном цикле брахманского образования для заучива-

ния в значительно большей степени, нежели для осмысления. Только после этого, наизусть и в некотором смысле догматически усвоив содержание базового текста, можно было переходить к рассмотрению философской проблематики школы, к всестороннему анализу ее основоположений, к освоению приемов и содержания аргументации.

Попытка построить научное историко-философское истолкование ТС без учета автокомментария упирается в следующую значимую для исследователя проблему: на каком, собственно, философском фоне рассматривать этот памятник? к какому более развернутому источнику возвести философскую семантику ведущих технических терминов «Свода умозрений»?

Если для ответа на этот вопрос мы избираем классический комментарий Прашастапады, то тем самым мы игнорируем историческое развитие синкретической школы в том временном промежутке, который разделяет эти источники. С другой стороны, подобный путь предполагает допущение, что ТС представляет собой экстракцию идей Прашастапады, что ведет к некритическим диахронным экстраполяциям в процессе истолкования.

Метод синхронных сопоставлений также едва ли приведет к научно значимым результатам, поскольку при неустановленности предметной области значений технических терминов, используемых в ТС, будет неизбежно иметь место исходная произвольность их интерпретации. А это означает, что для сопоставлений нет достаточного основания.

Таким образом, ТС по своей специфике должна рассматриваться как такой источник, который без анализа автокомментария не может быть понят. «Свод умозрений», будучи оригинальной миниатюрой, имеющей отчетливое функциональное назначение, не является одновременно некоей выжимкой содержания всей предыдущей традиции синкретической школы. Это сочинение вкупе с автокомментарием следует рассматривать как последнюю синхронную версию системы, причем базовый текст и ТД соотносятся, образно говоря, как план-проспект методологического характера и монография как конкретная реализация этого плана.

ТС породила интересную комментаторскую литературу, причем одни комментарии создавались именно на ТС, а другие — только на ТД. Однако отождествлять философскую семантику терминов ТС на основе этой литературы без учета исходной позиции комментатора не следует, так как подобный путь, как правило, приводит к тому, что Аннамбхатта объявляется представителем Навья-Ньяи, что в тексте ТД эксплицитно опровергается. Именно поэтому главный упор мы делаем на содержание ТД.

Охарактеризуем вкратце использованную нами при истолковании ТС и ТД позднюю комментаторскую литературу<sup>5</sup>. Это,

<sup>5</sup> См. Литературу.

во-первых, комментарии, написанные непосредственно на «Свод умозрений»:

«Ньяя-бодхини» Говардханы Мишры (XVII в.) представляет собой не пословный комментарий на базовый текст, а последовательное толкование — в логико-эпистемологической парадигме Навья-Ньяи — центральных проблем, выдвигаемых в ТС.

«Вакья-вритти» Меру Шастрина — семантический комментарий на ключевые слова (технические термины) ТС.

«Нирукти» Джаганнатха Шастрина также представляет собой подробный семантический комментарий на базовый текст Аннамбхатты, причем автор, находясь под заметным влиянием радикального направления Навья-Ньяи, делает тем не менее частые экскурсы в классическую систему синкретической школы.

«Паттабхирама-типпани» (название по колофону «Таркасанграха-типпани») пандита Паттабхирамы (середина XIX в.) — наиболее поздний комментарий на ТС, выполненный в традиции радикальной Навья-Ньяи; в отличие от предыдущих трех текстов «Типпани» Паттабхирамы завершается развернутым толкованием элементов классического силлогизма Ньяи, т. е. комментарий заканчивается на фрагменте [44] ТС.

Во-вторых, это комментарии, написанные не на базовый текст, а на ТД:

«Нилакантхия», или «Нилакантха-пракашика», Нилакантхи (1750—1840) представляет собой один из наиболее полных комментариев на ТД, написанный ведущим мыслителем поздней Навья-Ньяи. По жанру этот комментарий тяготеет к व्याкхье, т. е. к жанру логико-эпистемологического анализа центральных вопросов, выдвигаемых именно в ТД.

«Нрисинха-пракашика» — комментарий также нового наяика Нрисинхи (XVIII—XIX вв.), по жанру примыкает к комментарию Нилакантхи.

«Рамарудрия», или «Рамарудра-пракашика», Рамарудры (XVIII в.) — незаконченный комментарий; комментирование ведется в парадигме Навья-Ньяи и завершается на вопросах анализа вербального знания в ТД, что соответствует фрагменту [63] ТС.

«Паттабхирама-пракашика» принадлежит автору «Паттабхирама-типпани», этот комментарий на ТД прерывается почти в самом своем начале — на анализе субстанции ветра. Он привлекался нами лишь для полноты представительства материала.

Анализ комментаторской литературы на «Свод умозрений» и «Разъяснение» к нему привел нас к выводу, что поздние комментаторы этих текстов Аннамбхатты в своем абсолютном большинстве принадлежали к традиции Навья-Ньяи. Это обстоятельство, по-видимому, и послужило основанием для отнесения текстов ТС и ТД к литературе Новой школы. Здесь особенно следует отметить комментарий на ТД Нилакантхи, отличающийся полнотой и завершенностью. Жанр व्याкхья, к которому тяготеет «Нилакантха-

пракашика», представляет собой как бы развернутое высказывание, для которого комментируемый текст не более чем повод. Этот комментарий был весьма широко известен историкам философии — индийцам, и высокий авторитет его автора, а также глубина анализа логической проблематики выступили решающим фактором в определении историко-философской оценки творчества Аннамбхатты. При этом не учитывалось то, что «Нилакантха-пракашика» была комментарием именно на ТД, содержание которой включало обильный материал из области именно логики, на что и сделал упор Нилакантха.

Все сказанное выше дополнительно свидетельствует в пользу того, что синкретическая Ньяя-Вайшешика завершает свое функционирование именно ко времени создания «Свода умозрений» и «Разъяснения» к нему. Дальнейшая традиция связана с рассмотрением по преимуществу логической проблематики, и это рассмотрение осуществлялось исключительно в парадигме Новой Ньяи.

\* \* \*

Скажем теперь несколько слов о целях, задачах и структуре данной работы. Трактаты Аннамбхатты «Свод умозрений» и «Разъяснение» к нему рассматривались нами, как уже отмечалось выше, в качестве целостной версии религиозно-философской системы синкретическая Ньяя-Вайшешика, какой она сформировалась в завершающей точке своего развития. Такой подход к исследуемым текстам и предопределил цель предлагаемой работы — представить историко-философскую реконструкцию этой версии на основе перевода обоих трактатов Аннамбхатты с учетом порожденной ими поздней комментаторской литературы.

В связи с постановкой основной цели нами решались также и некоторые вспомогательные задачи:

а) отождествление различных аспектов специальной технической терминологии школы;

б) решение вопроса о том, какие термины следует давать в переводе на русский язык, а какие оставлять в транслитерации. Эта задача решалась нами следующим образом: если в европейской истории философии отсутствовали типологические аналоги концепций, имеющих место в текстах Аннамбхатты, то и термины, кодирующие эти концепции, были оставлены нами без перевода, т. е. в транслитерации. Содержание таких терминов вскрывалось нами в комментарии и реконструкции; такой путь был избран именно для того, чтобы избежать опасных для историка философии приближенности и подмены семантического поля термина;

в) ознакомление читателя с оригинальной терминологией синкретической школы; для этого мы стремились в комментарии и реконструкции снабдить наш перевод терминов приведением их

в оригинале, не перегружая, однако, предлагаемую работу избыточными санскритизмами;

г) реконструирование и объяснение частных концепций, имеющих место в трактатах Аннамбхатты; причем, решая эту задачу, мы сочли уместным приурочить наши историко-философские исследования непосредственно к фрагментам перевода, что позволило бы читателю полнее проникнуть в ткань философствования синкретической школы.

Структура данной работы, таким образом, была задумана именно с учетом поставленных задач. Мы даем перевод каждого фрагмента ТС в отдельности, сопровождая его переводом соответствующего раздела автокомментария Аннамбхатты, нашим исследовательским комментарием и реконструкцией изложенных автором «Свода умозрений» идей. Нами прилагаются также избранная литература вопроса, список сокращений и указатель терминов.

Автор приносит благодарность светлой памяти Т. Е. Катениной, чьи критические оценки и советы дали автору неоценимую возможность углубить свое понимание сочинений Аннамбхатты, по-новому увидеть некоторые старые проблемы.

Автор пользуется случаем выразить свою признательность В. И. Рудому, осуществившему полную сверку предлагаемого перевода с оригинальным текстом, и Т. В. Ермаковой, творческая помощь которой в значительной степени способствовала завершению данной работы, а также рецензентам, чьи замечания послужили толчком к более строгому осмыслению ряда вопросов.

*Е. П. Островская*

**ТАРКА – САНГРАХА**



**ТАРКА – ДИПИКА**

**ПЕРЕВОД, КОММЕНТАРИЙ  
И ИСТОРИКО – ФИЛОСОФСКОЕ  
ИССЛЕДОВАНИЕ**

**ТС** [1] Сердцем <sup>1</sup> вверяясь Владыке Вселенной <sup>2</sup>, воздав хвалу наставнику, для легкого постижения начинающими творю «Свод умозрений».

**ТД** Итак, «Тарка-дирика».

В благоговении простершись пред Владыкой Вселенной, воплощенным как Самба <sup>3</sup>, пред богиней Речи <sup>4</sup> и наставником, для пользы учеников творю комментарий — «Разъяснение к Своду умозрений».

Для беспрепятственного завершения задуманного сочинения [автор] возглашает мангалу <sup>5</sup> как знак поклонения наставляющему божеству <sup>6</sup> в соответствии с должным, что одобрено практикой мудрых и предписано шрути <sup>7</sup> для создания сочинений и подобного с целью обучения учеников, [сказано]: «вверяясь. . .».

— Но ведь свершение мангалы не есть средство достижения желаемой цели: при свершенной мангале Киранавали <sup>8</sup> и другие [тексты] не обнаруживают законченности; [и] даже при отсутствии мангалы Кадамбари <sup>9</sup> и другие [сочинения] предстают как полностью законченные.

— На утверждение, что правило и исключение расходятся <sup>10</sup>, [ответим]: отнюдь нет. В Киранавали и других [текстах] нет завершенности в силу множества трудностей. Что же касается Кадамбари и подобного, то мангала была возглашена [вне] сочинения. [Следовательно, здесь] нет отклонения [от правила].

— [Но] что же служит критерием <sup>11</sup> необходимости мангалы?

— Критерий — практика мудрых, предписанная шрути. «Желающий завершить [замысел] должен возгласить мангалу» — так сказано в шрути <sup>12</sup>.

Таким образом, мангала есть то, что должно совершаться в соответствии с предписанием Вед, подобно дарше <sup>13</sup> и прочим [ритуалам], поскольку она есть объект внемирской и незапрещенной практики мудрых <sup>14</sup>. Внемирской потому, что она отличается от противоположной, [т. е. обыденной, практики] еды и подобного. Незапрещенной потому, что она отличается от противоположной, [например запрещенной практики ритуала] шраддхи в ночное время и т. п. <sup>15</sup>. Слово «мудрый» означает «знающий». «Не следует совершать бесполезное действие» — это также и запрещение [бессмысленной практики вроде] «битья воды» <sup>16</sup> и прочего.

[Слово] «умозрение» [означает здесь] «умозрят и излагают» <sup>17</sup>; оно представляет свод, или компендий, семи референтов <sup>18</sup> —



субстанция и т. д., — в котором дается в краткой форме их изложение по существу, — «Свод умозрений».

— С какой целью?

— [Автор] поэтому говорит: «для легкого постижения» — знание референтов, их постижение дается легко, без затруднений.

— Но разве [не то же самое предлагается] во многих уже существующих логико-дискурсивных сочинениях? Зачем же создано это совершенно новое сочинение?

— [Автор] поэтому говорит: [для постижения] «начинающими». Смысл [здесь в том, что] у начинающих отсутствует понимание [предшествующих сочинений] вследствие их чрезмерной детализации<sup>19</sup>.

[Автор поясняет употребление слова «ребенок» в терминологическом значении «начинающий»]: у начинающего [способность] схватывания и запоминания весьма острая, не как у дитяти.

— После сотворения чего создается [данное сочинение]?

— [Автор] говорит: «вверяясь...». Сердцем вверяясь Владыке Вселенной, правителю мира Шиве, установив [его в своем сердце] полностью, — означает: полностью войдя в состояние медитативного сосредоточения на нем<sup>20</sup>. «Воздав хвалу наставнику» означает: совершив поклонение наставникам в истинном знании.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *hṛdī*, которое истолковывается в Вакъ-явритти в значении манаса: *hṛdī manasi. . . .manasā viśveśaṃ dhyātveti bhavaḥ* (см. ВВр, с. 1—2).

<sup>2</sup> *viśveśaṃ*, т. е. Шиве. См. заключительную часть автокомментария Аннамбхатты к ТС [1], с. 39—40.

<sup>3</sup> Букв. «С Амбой», т. е. Парвати. См. комментарий Рамарудры: *viśveśvaram. . . sambamūrtim ambā pārvatī tatsahita-vigrahaṃ* (РрП, с. 82), а также комментарий Нрисинхи, где Самба интерпретируется как Ардханаришвара («Владыка, наполовину являющийся женщиной»), представляющий единый образ Шивы и Парвати (с. 82). В целом элементы шактистского синкретизма оказали заметное влияние на позднюю комментаторскую традицию Ньяя-Вайшешики.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *gīṃ*, что толкуется большинством комментаторов ТД либо как богиня речи Сарасвати, либо как *gīṃ* в значении ведического высказывания — *vedarūpavācāṃ* (см. РрП, с. 82).

<sup>5</sup> О значении этой структурной единицы логико-дискурсивного текста см. реконструкцию.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *iṣṭadevatā*. В сочетании с заключительной частью автокомментария к ТС [1] это свидетельствует о шиваитской ориентации Аннамбхатты.

<sup>7</sup> В тексте оригинала *śrutibodhita*. Под *śruti* здесь имеется в виду ведический корпус, представляющий собой собрание различных по содержательной и функциональной направленности текстов, которые воспринимались брахманистской ортодоксией как абсолютно авторитетный в истинностном отношении источник.

<sup>8</sup> *Kīraṇāvalī* — сочинение Удайначарьи (последняя треть X в.), представляющее смысловой комментарий к Прашастапада-бхашье, базовому комментарию на Вайшешика-сутры Канады. Текст Киранавали не завершен, — в нем отсутствуют толкования последних разделов комментария Прашастапады.

<sup>9</sup> *Kādambarī* — роман Баны, написанный на классическом санскрите в повествовательном жанре *kathā*. Бана был современником императора Харши (VII в.), жизнеописанию которого он посвятил свое другое прозаическое сочинение — «Харшачарита».

<sup>10</sup> В тексте оригинала *anvayavyatireka*. О техническом значении этих терминов см. с. 157—160 данного исследования.

<sup>11</sup> *Pramāṇam*. О техническом значении этого термина как инструмента истинного познания см. комментарий к ТС [36].

<sup>12</sup> В издании ТД Састригала эта фраза опущена. Ср., однако, издание ТД Б. Бахуликара (Пуна, 1903), а также комментарий Паттабхирамы к ТД, с. 90—91.

<sup>13</sup> *darśa* — ведический ритуал, совершаемый в первый день новолуния.

<sup>14</sup> В тексте оригинала *alaukikāvigitaśiṣṭācāra*. Подробное толкование критериев практики ритуала в контексте брахманистской доктрины см. у Нилакантхи (НП, с. 91—95) и Паттабхирамы (ПП, с. 91—95).

<sup>15</sup> Подробнее об этом см. комментарий Рамарудры (Рр, с. 93—94).

<sup>16</sup> В тексте оригинала *jalatādāna* (см. также ПП, с. 94).

<sup>17</sup> В тексте оригинала *tarkyante pratipādyanta iti tarka*. Подробнее см. реконструкцию.

<sup>18</sup> *padārtha*. О техническом значении этого термина см. с. 37—39 данного исследования.

<sup>19</sup> В тексте оригинала *ativistr̥tatvāt*.

<sup>20</sup> В тексте оригинала *taddhyāna paro bhūtvā*.

## Реконструкция

Шастра Аннамбхатты открывается вводным фрагментом, характерным — вне зависимости от его конкретной формы (мангала-шлока или карика) — для абсолютного большинства логико-дискурсивных текстов, созданных в рамках индийских классических религиозно-философских систем.

Как правило, специальная литература не уделяет достаточного внимания этим традиционным вступительным формулам, ограничиваясь указанием на то, что в ТС, в частности, содержится разъяснение целевого назначения шастры и ее адресата. Тем не менее при более углубленном исследовании содержания мангала-шлоки и автокомментария Аннамбхатты мы обнаруживаем здесь прежде всего материал, позволяющий осмыслить проблему своеобразия философской деятельности в древней и средневековой Индии. Обратимся к тексту памятника.

Аннамбхатта комментирует мангала-шлоку весьма подробно и достаточно пространно. И это тем более знаменательно, что шастра в целом очень лаконична.

Мангала как фрагмент текста и мангала как особый вид ритуальной практики — вот центральная проблема, обсуждаемая Аннамбхаттой в автокомментарии на эту столь традиционную формулу. Практика мангалы есть ее сотворение, свершение, есть, согласно термину оригинала, *sādhana*, т. е. средство для достижения поставленной цели, элемент йоги. Совершение мангалы — не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии сосредоточения. В языке оригинала это выглядит следующим образом: *taddhyānaparo bhūtvā*.

Мангала как практика призвана, согласно тексту Аннамбхатты, способствовать завершению задуманного сочинения, т. е. пребывание в состоянии йогической медитации, в состоянии дхьяны есть условие преодоления трудностей в написании сочинения, в словесном изложении мудрости. Это обстоятельство выступает характернейшей отличительной чертой индийской классической философии, самой философской деятельности. Логический дискурс опосредуется йогической медитативной практикой.

Каково же идеологическое, доктринальное устремление философской деятельности, направленность практики как таковой? Из текста однозначно следует, что Аннамбхатта придерживался шиваитского варианта брахманистской доктрины. Практика мангалы, т. е. медитативная практика сосредоточения на персонифицированном наставляющем божестве (*iṣṭadevatā*), рассматривается Аннамбхаттой как реализация ведических предписаний, соответствует деяниям мудрых. Она не есть обыденная практика, цель которой — поддержание существования; возгласение мангалы и медитативное сосредоточение не опосредованы мирскими потребностями. Таким образом, практика мангалы всецело связана с религиозной прагматикой системы, это полезная, осмысленная практика, лишенная ритуальных запретов, способствующая преодолению логико-дискурсивных трудностей.

Аннамбхатта приводит возможный вариант дискуссии о необходимости практики мангалы. Предполагаемый оппонент предлагает два примера — логико-дискурсивный текст Киранавали,

где присутствует мангала и тем не менее нет завершенности, и сказочный роман Кадамбари, в котором нет мангалы, но обнаруживается полная законченность. Смысл этих примеров состоит в определении критерия (прамаṇa) необходимости мангалы, ее пользы для создания дискурсивного — в широком смысле — сочинения. И этот вопрос не может быть решен путем отнесения приведенных примеров к области исключений из правила, поскольку предписанное шрути не может содержать исключений, если только они не оговорены специально.

Позиция Аннамбхатты следующая: мангала совершается при создании любого сочинения, претендующего на законченность, вне зависимости от того, включается текст мангалы в это сочинение или нет. Но мангала не есть гарантия преодоления множества трудностей (как в случае с Киранавали), но только способ их преодолевать. Критерием необходимости мангалы служит практика мудрых, наставников в истинном знании. Она должна совершаться подобно другим ритуалам, предписанным Ведами. Это последнее замечание характеризует автора шастры как представителя брахманской ортодоксии, признававшего абсолютный авторитет ведических высказываний.

Итак, создание логико-дискурсивного текста, согласно Аннамбхатте, непосредственно связано с реализацией религиозной прагматики системы: абсолютной лояльностью к доктрине (в данном конкретном случае — к ее шиваитскому варианту), практикой йогического медитативного сосредоточения.

Почему историк философии имеет право осмысливать ТД именно как логико-дискурсивный текст? Автокомментарий с исключительной прозрачностью разъясняет термин *tarka*, возводя его значение к семантике глагольных форм: *tarkyante pratipādyanta iti tarka* (тарка — «умозрят и излагают»). Предмет логического дискурса — совокупность семи референтов (термин *padārtha* здесь еще не разъясняется).

Подводя итог сказанному, сформулируем первый историко-философский вывод из данного фрагмента: мангала-шлока, как разъясняет ее смысл Аннамбхатта, представляет собой фрагмент логико-дискурсивного (в данном случае) текста, имеющий принципиальное идеологическое значение. Мировоззренческая установка автора, его теоретико-методологическая позиция, как мы сказали бы, пользуясь современным языком, — вот та историко-философская информация, которую можно извлечь из данного фрагмента.

Кроме того, мангала-шлока в настоящем тексте явственно демонстрирует нам индийскую классическую религиозно-философскую систему — синкретическую Ньяя-Вайшешику как полиморфное идеологическое образование, включающее уровень религиозной доктрины, уровень практики йогического медитативного сосредоточения и уровень собственно философского дискурса.

Теперь обратимся к разъяснениям Аннамбхатты по вопросу целевого назначения и адресата шастры. ТС излагает в краткой форме и по существу учение о семи референтах (*saptapadārtha* — иное название синкретической Ньяя-Вайшешики). Данная шастра, по мысли ее автора, предназначена для начинающих (*bāla*). Термин оригинала не следует понимать в общеязыковом значении (*bāla* — мальчик), т. е. Аннамбхатта указывает, что начинающие — это те, кто, не имея знания и понимания предшествующих — пространных и подробных — текстов по философии синкретической школы, обладают обостренной способностью схватывания (при слушании текста) и запоминания (соответственно *grahaṇa* и *dhāraṇa*). Это разъяснение существенно тем, что содержит отсылку к структуре брахманического образовательного цикла: шравана — слушание (при котором реализуется способность *grahaṇa*), дхарана — запоминание, манана, или чинтана, — размышление и бхавана — медитация. Таким образом, термин *bāla* охватывает учеников первых двух ступеней.

Цель ТС — легкое постижение начинающими (*bālānām sukhābodhāya*). Более поздние комментаторы (см. соответствующий пункт настоящего комментария) склонны понимать *sukhābodhāya* как логико-семантическую переменную, имплицитную доктринальную идеологию мокша. Иными словами, *sukhābodha* есть просветление, реализация религиозной прагматики системы, уничтожение страдания (*duḥkha*). Однако сам Аннамбхатта такого разъяснения не дает, ограничиваясь словами «постижение дается легко, без затруднений».

Можно спорить относительно того, допускал ли поздний комментатор ТС определенный эфазис или нет, но важно другое: трактовка им *sukhābodha* как мокши подчеркивает идеологическую приуроченность философского дискурса для реализации доктринальных целей.

Итак, вторая строка мангала-шлоки с учетом автокомментария может быть осмыслена как единство четырех семантических аспектов: предмет шастры (*viśaya*), ее цель (*prayojana*), связь предмета и метода (*saṃgati*) и характеристика адресата (*adhikāri*).

Предмет — логико-дискурсивное изложение, обзор философской терминологии (*saptapadārtha*). Цель — облегчение постижения философии. Связь предмета и метода содержится уже в самом термине названия шастры: *tarkasaṃgraha*, т. к. *saṃgraha* — это не только компендий терминологии, но и своеобразный логико-дискурсивный жанр, предполагающий три раздела: классифицирующее перечисление, определение и исследование философской терминологии. Адресат шастры — ученики первых двух ступеней брахманического образовательного цикла, те, кто, не обладая всеобъемлющим умом, изучают шастру с наставником, тренируя *grahaṇaśakti* и *dhāraṇaśakti*.

Таким образом, второй историко-философский вывод, который можно сделать при исследовании данной мангала-шлоки, состоит в следующем: ТС не следует рассматривать, как это имело место прежде в литературе вопроса, в качестве первичного учебника логики по Ньяя. Эта шастра представляет собой, по мысли ее создателя, методологическое пособие по изучению философии семи референтов (т. е. синкретической Ньяя-Вайшешике), содержащее теоретико-аналитический обзор терминологии, предназначенный для первых двух ступеней традиционного образовательного цикла.

[Числовые списки основных терминов (uddeśa)]

ТС [2] Семь референтов — субстанция, качество, действие, общее, отдельное, внутренняя присущность [и] отсутствие.

ТД [Автор] анализирует референты, [перечисляя их], — «субстанция. . .».

Общее определение референта: референт есть значение слова <sup>1</sup> — такова его именуемость по этимологии <sup>2</sup>.

— Но разве здесь уже в силу разделения [на семь референтов] слово «семь» не избыточно — при установленной [таким образом] семеричности?

— Нет, [оно введено] по причине того, что оно служит цели отграничения от большего числа.

— Но ведь дополнительный референт либо истинно установлен, либо нет. [В данном случае] не первое — по причине логической неконсистентности <sup>3</sup> отрицания того, что истинно установлено. Не последнее — по причине невозможности отрицания того, что истинно установлено как контрпозитив <sup>4</sup>.

— Нет, [повторим еще раз]: по причине того, что [слово «семь»] служит цели отграничения. Свойство быть референтом есть то, в чем распределяется <sup>5</sup> свойство быть любым из семи [референтов] — субстанция и т. д.

— На это следует сказать: но разве свойство быть любым из семи не есть свойство быть отличным [от того, что] отлично от семи? [Да и] при неустановленности того, что отличается от семи, какая может быть определенность относительно распределения свойства быть любым из семи?

— Нет, [возражение не верно]! Понятие «свойство быть любым из семи — субстанцией и т. д.» обозначает свойство обладать отсутствием того, что есть семь, в отличие от субстанции и прочего. Следовательно, [слово «семь» необходимо] по причине отсутствия ошибки. Так это следует рассматривать и впредь.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *padasyārthaḥ padārtha iti* — нормативное определение этого ключевого слова, принятое как в классической, Старой Ньяе, так и в общиндийской лингвофилософской традиции. В средневековый период истории индийской философии на основе понятия «референт» было сформулировано определение *śaktivāda* (учение об обозначающей способности) как аналог «семантики» в широком смысле (см. также [Сталь 1966, с. 306]).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *vyutpattyā 'bhidheyatvā*. Именуемость в данном случае истолковывается комментаторами как обозначаемость (НП, с. 98), т. е. уровни языка описания не специфицируются (ср. [Инголлс 1951, с. 61—62]). *Vyutpatti* в этом контексте можно понимать не только как синоним *niḥkṛti*, этимологии в узком смысле слова, но и как деривацию производных значений.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *ayogāt* — по причине отсутствия логической консистентности (*yukti*).

<sup>4</sup> В тексте оригинала *pratiyogin*, т. е. объект отрицания или контрпозитив отсутствия. Подробное обоснование логико-семантической интерпретации данного термина см. [Инголлс 1951, с. 55—56; Матилал 1969, с. 52—61] (ср. также [Макдермот 1969, с. 36, 62—63]).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *vyāra*. Подробно о распределении (*vyāpti*) см. с. 143—146 данного исследования.

## Реконструкция

Данный фрагмент открывает изложение учения о семи референтах (*saptapadārtha*), представляющих собой позитивное содержание логико-дискурсивного уровня религиозно-философской системы синкретическая Ньяя-Вайшешика.

Как мы уже отмечали в реконструкции к мангала-шлоке, термином *saṃgraha* обозначается определенный философский жанр. Сочинения, созданные в этом жанре, состоят, как правило, из трех разделов: *uddeśa*, что осмыслено нами из структуры и содержания исследуемого текста как классифицирующее перечисление или экспозиция терминов посредством приведения их числовых списков; *lākṣaṇa* — раздел определения понятий — и *parīkṣā* — терминологическое исследование, вскрывающее философскую семантику. В структуре предлагаемого перевода соответствующие разделы санграхи представлены следующими фрагментами: 2 и 3 (числовые списки), 4—34 и 66—81 (дефиниции), 35—65 (исследование). Таким образом, раздел *parīkṣā* оказывается, по сути дела, инкорпорированным в раздел определений.

Итак, обратимся к первому числовому списку, списку семи референтов. Словом «референт» мы передаем оригинальный термин

padārtha. В специальной литературе сложилась традиция условного осмысления этого термина как категории, хотя абсолютное большинство исследователей указывало на весьма нестрогий характер такого осмысления, исходя из аналогии с аристотелевским списком категорий и самой семантики термина «категория».

Термин padārtha выступает семантическим инвариантом системы и раскрывается через логико-семантические переменные jñeyatva — родовая характеристика класса вещей, доступных познанию; pramitivīṣayatva — родовая характеристика класса вещей, выступающих объектом истинного познания (pramiti — результат pramāṇa, критерия истинного знания), или prameyatva, что то же самое. Третья логико-семантическая переменная — abhidheyatva, родовая характеристика класса вещей, которые могут быть поименованными.

Эти три логико-семантические переменные раскрывают нам концепцию padārtha в связи с полиморфной структурой системы синкретическая Ньяя-Вайшешика. Характеристика jñeyatva связана с представлением о существе jñāna как знания-состояния, знания, связанного с йогическим медитативным сосредоточением. Это — видение вещей и связей между ними без субъективистской примеси и заблуждений.

Характеристика prameyatva, или pramitivīṣayatva, обращена к концепции pramāṇa, т. е. критериев истинного знания, включающих в качестве высшей иерархической позиции ведические высказывания и высказывания тех, кто достиг мокши, т. е. реализовал религиозную прагматику системы. Но одновременно prameyatva указывает и на доступность объекта для познания при посредстве других pramāṇa.

Характеристика abhidheyatva особенно важна для понимания семантики термина, так как указывает на необходимость осмыслять термин padārtha в связи с планом языка, в контексте лингво-философской теории синкретической школы.

Таким образом, padārtha есть то, что обладает родовыми характеристиками познаваемости и как объекта медитативного постижения, и как объекта логико-дискурсивного знания, и как объекта поименования. Применительно к логико-дискурсивному уровню системы, следовательно, padārtha является референтом, т. е. словом в его соотношении с вещью.

Уже Фаддегон указал на необходимость рассматривать padārtha на фоне языка. Однако вплоть до работ К. Поттера такой подход не был реализован. Поттер истолковал padārtha в русле реалистических тенденций синкретической школы, признававшей онтологический статус универсалий, именно как вещь (artha), соотношенную со словом (pada) через свою родовую характеристику. Такая интерпретация представляется нам единственно уместной.

В виде краткой исторической справки отметим, что Канада применительно к субстанции, качеству и действию пользовался тер-



мином artha. Общее, отдельное и внутренняя присущность трактовались как логические объекты. И только Прашастапада закрепляет за термином padārtha статус инварианта системы, которая, однако, не включает на том синхронном срезе в качестве отдельного референта abhāva — на основании того, что список референтов относится только к существующему.

Ко времени появления текстов Шридхары можно говорить о списке референтов синкретической школы уже именно как о закрытом списке, так как термин abhāva (несуществование, отсутствие) окончательно кодифицирован: нечто может быть существующим лишь в том случае, если обладает существованием его locus standi. Это важное для логической консистентности системы обстоятельство присутствует имплицитно в тексте автокомментария к этому фрагменту ТС.

Аннамбхатта обсуждает проблему числовой индексации списка референтов. Если допустить, что кроме семи перечисленных существует еще один дополнительный, то он может быть либо установленным, либо не установленным. Нет установленного восьмого референта, но если мы допустим, что он не установлен, то должно обладать существованием или быть установлено его место в списке — pratyogin. Таким образом, для понимания философской семантики термина abhāva логико-семантическая переменная pratyogin имеет решающее значение. Референт abhāva, следовательно, должен рассматриваться нами именно как отсутствие, обладающее бытием.

**ТС [3]** Субстанций в них только девять: земля, вода, огонь, ветер, акаша, время, пространство, атман [и] манас.

**ТД [Автор]** анализирует субстанцию — «в них. . .». «В них» — т. е. в [числе семи референтов]: субстанция и т. д. — «субстанций только девять» — такова логическая связь слов [в базовом тексте]<sup>1</sup>.

Каковы они? [Автор] поэтому говорит — «земля. . .».

— Но в виду существования темноты как десятой субстанции почему же [вы принимаете] только девять субстанций? Так, например, темнота движется. [Это установлено] в силу не противоречащего [реальности] отчетливого восприятия [движения]; благодаря тому, что [она] является субстратом темно-синего цвета и субстратом действия (т. е. движения), субстанциальность темноты истинно установлена<sup>2</sup>.

Так, темнота не входит [ни в одну из последних] пяти [субстанций] — акаша и прочее, — поскольку [в отличие от них] ей присуще свойство обладания цветом. По той же причине [она] не [может быть включена в субстанцию] ветер, так как [в ней] отсутствуют осязание<sup>3</sup> и свойство обладать постоянным движе-

нием. [Темнота] не [входит] также и в [субстанцию] огонь, поскольку [в ней] отсутствуют ярко-сияющий цвет и горячее осязание. [Она] не [входит] также и в [субстанцию] вода, поскольку [в ней] отсутствуют прохладное осязание и светло-голубоватый цвет. [Наконец, темнота] не [входит] и в [субстанцию] земля, так как [в ней] отсутствует запах и она лишена осязания. Следовательно, темнота есть десятая субстанция.

— Нет, [не верно], поскольку природа темноты — это отсутствие света. Так, темнота не является субстанцией, обладающей цветом, так как зрительная воспринимаемость [ее имеет место] без помощи света, [т. е. темнота] есть локус <sup>4</sup> отсутствия света. Между тем свет является причиной истинного содержания зрительного восприятия субстанции, обладающей цветом. Темнота поэтому есть лишь общее отсутствие интенсивного и озаряющего света <sup>5</sup>, и в этом случае основание [вывода]: «темнота — темно-синяя и движется, [следовательно, она есть субстанция]» — ложно.

Поэтому субстанций [только] девять — так установлено.

Общее определение субстанции — это свойство обладать родовой характеристикой субстанциальности или свойство обладать качеством.

[Далее автор приводит критерии правильного определения]:

Нераспределение <sup>6</sup> — это необнаруживаемость [определителя] в части определяемого, например: «бурость — [родовая характеристика] коровы».

Сверхраспределение <sup>7</sup> — это обнаруживаемость [определителя также и] в неопределяемом, например: «рогатость — [родовая характеристика] коровы».

Невозможность [распределения] <sup>8</sup> — необнаруживаемость [определителя] только в определяемом, например: «однокопытность — [родовая характеристика] коровы».

[Правильное] определение есть свойство, лишенное этих трех ошибок <sup>9</sup>. Именно оно и называется специфическим свойством <sup>10</sup>. Специфичность есть самобытная закономерность <sup>11</sup>, [существующая как] ограничитель класса определяемого <sup>12</sup>. И необходимо давать спецификацию [этого] свойства как свойства быть отличным от того, что именно исключает в определении, и от того, что исключено в результате поименования <sup>13</sup> и прочего, с целью устранить сверхраспределение [в перечисленном]. [В тех случаях], когда определение имеет целью обыденное словоупотребление <sup>14</sup>, давать ее, [эту спецификацию], не следует по причине свойства обыденного словоупотребления быть способом также и исключения.

— Но ведь свойство обладать качеством не является [общим] определением субстанции в силу нераспределения в первом моменте [существования] горшка [как производной субстанции], а также в возникшем и разрушенном горшке <sup>15</sup>.

— Нет, [не верно], поскольку имеется в виду свойство обла-  
дать родовой характеристикой, отличное от существования качества  
в общем локусе.

— Но разве и при таком [подходе] не имеет место сверхрас-  
пределение в [качествах] — цвет и прочее, — ведь и в обыденном  
словоупотреблении [закрепилось выражение]: «цвет и вкус —  
каждое по отдельности»<sup>16?</sup>

— В случае качества подобное словоупотребление возникает  
по причине того, что каждый объект связан отношением внутрен-  
ней присущности [по отдельности]; поскольку относительно ка-  
чества [это] принято [всеми], ответим: нет.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *ityaṇvaṇaḥ*, что может быть понято  
также и в смысле синтаксической связи слов.

<sup>2</sup> Здесь излагается точка зрения Мимансы, признававшей  
наряду с девятью субстанциями синкретической Ньяя-Вай-  
шешики темноту как десятую субстанцию. Доктринальные  
истoki концепции темноты в Мимансе проследить нам не уда-  
лось.

Вводя десятую субстанцию, сппонент Аннамбхатты пытается  
доказать, что темнота удовлетворяет определению субстанции:  
«то, что обладает качеством и действием». См. также рекон-  
струкцию.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *sparśa*. В переводе данного фрагмента  
ТД мы передаем этот термин словом «осознание», сознавая всю  
ограниченность такого эквивалента, утрачивающего спектр  
денотации. Об адекватной интерпретации технического тер-  
мина *sparśa* как «тактуса» см. комментарий 1 к ТС [4].

<sup>4</sup> В тексте оригинала *ālokābhāvaṇat*, букв. «обладающее  
отсутствием света». В трактатах синкретической Ньяя-Вай-  
шешики и Навья-Ньяи слово «локус» (*adhikaraṇa*) выступает  
логико-семантическим синонимом имени, оформленного суф-  
фиксом обладания (*~mant* или *~vant*) (см. также [Инголлс  
1951, с. 35—36]).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *prauḍhaṇprakāśakatejaḥ*. Об обоснова-  
нии данного толкования см. комментарий Нрисинхи (НрП,  
с. 114—115).

<sup>6</sup> *Avyāpti* — частичное или неполное распределение (под-  
робнее об этом термине и соответствующих примерах см. [Ма-  
тиал 1969, с. 53, 72]).

<sup>7</sup> *ativyāpti*. Подробнее об этом термине см. [Инголлс 1951,  
с. 81, 93].

<sup>8</sup> В тексте оригинала *asambhava*. Развернутое толкование  
примера на невозможность распределения см. в комментарии  
Нрисинхи (НрП, с. 124).

<sup>9</sup> Об ошибках в определении см. также исследование Инголса (1951, с. 80—81), который вслед за А. Кейтом отмечает, что, по сути дела, это то же самое, что и ошибка в логическом основании (*hetu*).

<sup>10</sup> В тексте оригинала *asādhāraṇadharmā*. Нрисинха, комментируя определение специфичности, особо подчеркивает, что оно должно пониматься не в общезыковом значении (*yaugika*), а в метаязыковом (*pāribhāṣika*), т. е. в контексте языка описания логико-эпистемологической системы Ньяя (НрП, с. 123).

<sup>11</sup> В тексте оригинала здесь *samanīyatatvam*. И Нилакантха и Рамарудра придерживаются близкого по смыслу толкования (НП, с. 123; РрП, с. 124).

<sup>12</sup> *lakṣyatāvaccchedaka*. Подробный анализ концепции свойств логического ограничителя в связи с понятием локуса см. [Матилал 1969, с. 71—81; Инголс 1951, с. 47—52]; последний отмечает, что технические термины «ограничитель» и «ограниченный» имеют множество смысловых оттенков, неизвестных европейским логическим системам.

<sup>13</sup> *abhidheyatva*. Аннамбхатта, таким образом, разводит семантический и собственно логический уровни описания (подробнее см. РрП, с. 125—127).

<sup>14</sup> В тексте оригинала *vyavahāra*. Как можно видеть из последующей аргументации Аннамбхатты, здесь имеется в виду именно обыденное словоупотребление, а не наблюдаемое поведение (ср. [Матилал 1969, с. 106]).

<sup>15</sup> Согласно Вайшешике, в первый момент своего существования горшок представляет собой «чистую» производную субстанцию, лишенную каких бы то ни было качеств [Шастри 1964, с. 183].

<sup>16</sup> В тексте оригинала *ekaṃ rūpaṃ rasātpṛthak*.

## Реконструкция

Числовой список субстанций (*dravya*) насчитывает девять классов и дается в форме простой номинации — без дополнительной внутренней группировки по содержательному принципу. Это существенное обстоятельство породило в литературе вопроса определенное недоумение: в числовом списке материальные субстанции не противопоставлены субстанциям, условно говоря, духовным (атман, манас). Не означает ли это, что синкретическая школа оказалась в своей мировоззренческой установке безразличной к проблеме соотношения бытия и мышления, каким бы исторически конкретным образом эта проблема ни формулировалась?

И действительно, тексты логико-дискурсивного уровня не предоставляют материал для прояснения этой проблемы. Однако если мы учитываем полиморфизм рассматриваемой системы и не реду-

цируем ее к логико-дискурсивному уровню, то при обращении к доктринальным текстам интеллектуальная ситуация предстанет более определенно.

Пуранические тексты — и прежде всего Вишну-пурана — фиксировали брахманистскую религиозную доктрину достаточно поздно. И тем не менее нет оснований предполагать, что доктрина эта складывалась по мере ее письменной фиксации: против этого свидетельствует то обстоятельство, что многие сложнейшие для постижения понятия вводятся в пуранические тексты без определения и в то же время не определяются в каких-либо других текстах. Такой способ введения понятий в текст возможен лишь в том случае, если параллельно письменной традиции и до нее существовала традиция устная. Таким образом, обращение к пураническим текстам как к репрезентантам доктринального уровня системы должно, на наш взгляд, опосредоваться не вопросами сравнительной датировки, но только содержательным анализом.

Доктринальный уровень системы дает обширный материал по вопросам космологии. Текст Вишну-пураны содержит прямые разъяснения относительно процесса становления изменчивого мира качественно-количественных определенностей: мир есть развертывание атмана, его последовательное самообнаружение. Среди нескольких логически взаимосвязанных космологических моделей, зафиксированных в Вишну-пуране, присутствует и модель становления мира через проявление первоэлементов (акаша, земля, вода, ветер, огонь), — модель, взятая за исходную в системе синкретической школы.

На логико-дискурсивном уровне субстанция как один из семи референтов рассматривается не в космологическом аспекте, т. е. аспекте доктринальном, но как объект познания посредством философского дискурса. Таким образом, в плане языка девять субстанций — земля, вода, огонь, ветер, акаша, время, пространство, атман и манас — являются понятийным наполнением логико-дискурсивного референта *dravya*, и в этом отношении они рядоположны и не подлежат дополнительной группировке.

Важно отметить, что субстанции синкретической Ньяя-Вайшешики не есть объекты, которые могут быть познаны на эмпирическом уровне, поскольку эмпирический уровень предполагает познание с целью оперирования объектами в их качественно-количественной определенности. Но такие объекты, согласно текстам Ньяя-Вайшешики (и далее мы увидим это на тексте ТС), представляют собой нечто производное, вторичное, не тождественное в своей сущности чистой, бескачественной *dravya*.

Религиозная прагматика системы, замыкавшаяся на постижении бескачественного субстанциального атмана, с необходимостью преформировывалась на логико-дискурсивном уровне в философский принцип субстанциальности (*dravyatva*). Но, поскольку философский дискурс выступал апостериорной фикса-

цией йогической медитативной практики, субстанция рассматривалась именно как объект йогического постижения и только в этом смысле как объект познания (*pramiti*, *prameya*).

Какова же связь между эмпирическими объектами и девятью *dravya*? Объекты такого типа интерпретировались как *kārya-dravya*, т. е. как субстанции-следствия, и в этом смысле материальный предметный мир и мир йогического медитативного опыта объединялись принципом субстанциальности. Таким образом, существование эмпирических вещей не могло быть противопоставлено метафизическому бытию.

Для разъяснения этого обстоятельства необходимо обратиться ко второму ведущему принципу синкретической школы — принципу *dharma-dharmi-bheda*. Любой объект эмпирического уровня трактовался как субстанция в ее качественно-количественной определенности, т. е. как *dharma*. В этом смысле технические термины *dharma* и *kārya-dravya* суть синонимы.

Образование производной субстанции (*kārya-dravya*) представляет собой результат взаимодействия многих причин. Главная из них, именуемая *saṁavāyi-kāraṇa* (ингерентная причина), фиксирует в своей философской семантике процесс перехода вечной субстанции в свои невечные модусы.

Чистая субстанция как потенциальный носитель свойств выступает субстратом (*dharmīn*) преходящих вещей (*dharma*), но, будучи сама по себе лишь объектом йогического постижения, не может редуцироваться в философском языке описания к эмпирическим объектам в качестве их материальной причины. Асимметрическое отношение внутренней присущности (одного из семи референтов) между *dharma* и *dharmīn* и запрещает такую редукцию, что выражено в принципе *dharma-dharmi-bheda*.

Какова сфера действия этого принципа? Важно сразу подчеркнуть, что для более полного уяснения этого вопроса необходимо иметь в виду, что первые четыре субстанции не являются материальными причинами вещей, но только их ингерентными причинами. Именно поэтому они не могут быть объединены в группу материальных субстанций и противопоставлены, с одной стороны, бестелесным субстанциям (акаша, пространство, время), а с другой стороны, — «духовным» субстанциям (атман и манас).

Последние две субстанции также выступают в качестве ингерентных причин преходящих модусов индивидуальной психической целостности, именуемых в европейских философских системах индивидуальной душой и разумом. Феномены индивидуальной психической жизни рассматривались философами синкретической школы как определенная группа качеств, которые связаны с вечными модусами субстанций атмана и манаса отношением все той же внутренней присущности. Отличие от других *kārya-dravya*, однако, состоит здесь в том, что эти производные субстанции могут быть познаны не непосредственно, но только в акте йогического

медитативного сосредоточения и именно как чистые субстанции, а не как *dharma*.

Таким образом, принцип *dharma-dharmi-bheda* распространяется на шесть субстанций: земля, вода, огонь, ветер, атман и манас. Действие этого принципа и объединяет эти субстанции как объекты йогического медитативного постижения, объекты, которые не могут быть выведены непосредственно на уровень эмпирического познания.

Введение принципа *dharma-dharmi-bheda* обслуживает прежде всего доктринальные цели и только в силу этого получает разветвленную трактовку на логико-дискурсивном уровне. Постигновение чистого бескачественного атмана как достижение состояния мокши (религиозного освобождения) выступает высшим ценностным критерием системы. Поэтому было важно разработать такую философскую интерпретацию этого доктринального положения, чтобы исключить саму возможность идеи онтологизации индивидуальной психики, идеи плюрализма индивидуальных душ (*jīvātman*).

В этом смысле принцип субстанциальности и принцип *dharma-dharmi-bheda* объединяют все три уровня системы (религиозно-доктринальный, уровень йогической медитативной практики и логико-дискурсивный) и подчинены идеологическому ценностному критерию системы (достижение мокши).

Три бестелесных субстанции — акаша, пространство и время — существуют, согласно текстам синкретической школы, только как вечные и не нуждаются поэтому в разграничивающем принципе *dharma-dharmi-bheda*. Эти субстанции суть вместилища опыта — как эмпирического (*laukika*), так и йогического (*alaukika*). И в этом отношении они не противостоят шести другим субстанциям, но, напротив, представляют совместно с ними органичное единство числового списка *dravya*.

Обратимся теперь к третьему — после *dravyatva* и *dharma-dharmi-bheda* — принципу синкретической школы, призванному аргументировать позицию субстанциалистов. Это принцип, запрещающий редукцию целого к его части (*avayava-ava vibheda*). Действие этого принципа способствовало развитию и детальному формулированию атомистической концепции синкретической школы и связывало эту концепцию с двумя первыми принципами.

Субстанции, имевшие атомарную природу (земля, вода, огонь, ветер и манас), истолковывались представителями школы в двух аспектах — как целостные (*avayavi-dravya*) и как части целого (*avayava*). В этом отношении часть и целое представляли собой две различные субстанции. Ход мысли здесь следующий: целостная субстанция состоит из частей, но части, в свою очередь, тоже являются целым по отношению к своим составляющим. Эта диалектика приводит нас к атому как далее неразложимому модусу суб-

станции, в силу чего атом и не может рассматриваться как *avaṃyavin*, но только как *avaṃyava*.

Субстанция в рамках синкретической школы определяется в трех направлениях: как то, что обладает родовой характеристикой (*jāti*) субстанциальности (*dravyatva*); как то, чему внутренне присущи действие и качество, и как внутренне присущая причина (*saṃavāyikāraṇa*) некоторого следствия.

Однако, согласно теории причинности наяиков, которую полностью усвоила синкретическая школа, любая причина с необходимостью предшествует своему следствию. Здесь возникает фундаментальное затруднение философского реализма: если субстанции присущи качества, то она и возникать должна одновременно с качествами, но в таком случае есть ли различие между субстанцией и качествами?

Если субстанция возникает прежде качеств и действий, то она не субстанция по определению. Реализм синкретической школы стремился ввести в свою теоретическую схему нечто такое, что, обладая качествами, к ним не сводилось бы. Это затруднение разрешается посредством принципа универсалии: субстанция трактуется как вещь, обладающая родовой характеристикой субстанциальности (*dravyatva*), а последняя полагается сосуществующей с качествами и действиями. Это определение, приспособленное наяиками для практических целей философского диспута (особенно в полемике с буддистами), именовалось *jāti-ghaṭita-lakṣaṇa*.

Концепция субстанции принималась всеми реалистическими школами, хотя количество субстанций варьировало. Аннамбхатта, будучи разносторонним ученым, работавшим не только в русле синкретической школы, но также и в области Пурва-Мимансы, признававшей десять субстанций, а не девять, подчеркивает позицию синкретической школы словом *tatra*.

Мимансаки, признавая те же девять субстанций, что и Ньяя-Вайшешика, добавляли к ним еще и темноту. В ТД Аннамбхатта подробно рассматривает этот вопрос. Мимансаки — школа Бхатты — полагали, что темнота, обладая темно-синим цветом и движением, удовлетворяет определению субстанции как *gṛahakṛiyāvat* (обладающей качеством и действием). Темнота также не может быть подведена ни под одну из девяти субстанций, признаваемых синкретической школой: под последние пять (акаша, время, пространство, атман и манас) темнота не подпадает, поскольку они бесцветны; темнота также не есть ветер, так как не обладает осязанием и постоянным движением; она не есть огонь, так как не обладает блестящим светом и не горяча на ощупь; не вода, поскольку не бела и не холодна на ощупь, и, наконец, не земля, так как лишена запаха. Отсюда школа Бхатты делала вывод, что темнота — самостоятельная субстанция, десятая.

Аннамбхатта отвечает в автокомментарии на эту аргументацию следующим образом: темнота есть всего лишь отсутствие света.



Десятая субстанция может либо обладать цветом, либо не обладать им. Если допустить, что темнота имеет темно-синий цвет, то отсюда с необходимостью последует допущение источника света для восприятия цветности глазом. Но в определении темноты говорится, что она есть отсутствие как общего, так и частного источника света. Следовательно, и заключить относительно качества цветности невозможно. На этом основании ТД объявляет десятую субстанцию ошибкой рассуждения.

На природу темноты существовало два воззрения: Мадхавачарья, автор Sarvadarśana-Sangraha, полагал темноту только качеством (как совмещенность темно-синего цвета с каким-либо еще), часть приверженцев школы Прабхакары среди мимансаков понимала темноту как отсутствие знания о свете. Однако оба воззрения не допускали достаточного основания для признания темноты в качестве отдельной субстанции.

ТС [4] Цвет, вкус, запах, тактус,<sup>1</sup> число, размер, отдельность, соединение, разделение, приближенность, отдаленность, тяжесть, текучесть, вязкость, звук, буддхи,<sup>2</sup> удовольствие, страдание, желание, вражда, усилие, праведность,<sup>3</sup> неправедность,<sup>4</sup> формирующий фактор<sup>5</sup> суть двадцать четыре качества.

ТД [Автор] анализирует [референт] качество — «цвет и т. д.». Качество есть то, что специфицируется общим,<sup>6</sup> отличным от [общего, соответственно специфицирующего] субстанцию и действие, или то, что специфицируется родовой характеристикой<sup>7</sup> качественности.

— Но почему из-за реального существования [родовых характеристик] легкости, мягкости, твердости и т. д. [включены в список только] двадцать четыре качества?

— Потому что сущность<sup>8</sup> легкости — отсутствие тяжести, а мягкости и твердости — специфическое соединение частей.

### Комментарий

<sup>1</sup> Словом «тактус» передается оригинальный термин спраśa, обозначающий качество, природа которого постигается через осязание, т. е. качество, родовая характеристика которого — осязаемость. Слово «осязаемое» не подходит здесь в силу примеси семантики объектности.

<sup>2</sup> Термин buddhi не имеет, на наш взгляд, полного семантического эквивалента в русском языке, поскольку этим термином обозначается классическая брахманистская концепция знания как ингерентного субстанции атман качества, выступающего причиной всей полноты психической жизни в познавательном аспекте. В европейской культуре эта концепция не имеет пря-

мого содержательного аналога, и именно поэтому мы сочли возможным оставить термин без перевода.

<sup>3-4</sup> Слова «праведность» и «неправедность» соответствуют здесь оригинальным терминам *dharma-adharma* — качествам, характеризующим способность поступать в соответствии с религиозно-социальными установлениями, в соответствии с законом.

<sup>5</sup> Оригинальный термин *samskāra* — качество, включающее упругость (*sthitasthāpaka*), устремленность (*vega*) и психическую диспозицию (*bhāvanā*), т. е. качество, ответственное за самовоспроизведение какого-либо процесса.

<sup>6</sup> В оригинале *sāmānyavāṅguṇa*, т. е. качество, обладающее общим как существенной чертой данного референта.

<sup>7</sup> В оригинале *jātimān* — обладающее родовой характеристикой как своей специфической чертой.

<sup>8</sup> Словом «сущность» передается оригинальный термин *rūpatva*.

## Реконструкция

В числовой список референта *guṇa* Аннамбхатта включает двадцать четыре качества и в этом выступает прямым последователем Праштапады, который и ввел эту индексацию. Основатель Вайшешики Канада признавал только семнадцать качеств.

Если мы обратимся к последнему фрагменту ТС, где Аннамбхатта указывает, что система изложена им в соответствии с текстом Канады и Ньяей, и сопоставим это с индексацией числового списка качеств, то станет очевидной принадлежностью ТС именно к синкретической школе, а не к Старой или Новой Ньяе.

Качество как отдельный референт определяется в тексте авторского комментария через свою родовую характеристику (*jāti*) — качественность. Реалистическая тенденция синкретической школы, закреплявшая за родовой характеристикой как универсалией онтологический статус, предполагала существование качеств чем-то производным по отношению к существованию родовой характеристики.

С другой стороны, субстанция рассматривалась представителями школы какместилище (*āśraya*) качеств. И здесь возникал вопрос, каким образом качество может быть отдельным референтом, т. е. объектом познания, йогического постижения, соотносимым с языком?

Качество как таковое нигде не присутствует само по себе, оно есть предикация *kāṇva-dṛavya*, т. е. предикация производной субстанции. Именно поэтому Аннамбхатта определяет качество через его родовую характеристику, которая одна только и способствует установлению бытия качества как объекта познания. Связь родовой характеристики *guṇatva* с конкретным проявлением качества

осуществляется посредством асимметрического отношения внутренней присущности (*saṃavāya*). И в этом смысле становится понятным, что качество — через свою родовую характеристику — обладает той же степенью реальности, что и субстанция, бытие которой обнаруживается только благодаря универсалии *dravyatva*.

Логико-дискурсивная интерпретация существования качеств, предложенная синкретической школой, базировалась на уже известном нам принципе *avaaya-avaaya-bheda*. Представители школы придерживались дискретистского стиля мышления. Каждая дискретная единица не могла рассматриваться как нечто целое и не сводилась, в свою очередь, ни к чему иному. Вечные модусы атомарных субстанций (*raṃatāru*) не обладали сами по себе качествами, так как качества, по мысли философов синкретической школы, связывались не с отдельными атомами, но только с их агрегатами (*dvayaṇuka, tṛayaṇuka*). Эти агрегаты и трактовались уже как *kāya-dravya*, представлявшие собой определенное целое, не тождественное своим частям.

Атомарные агрегаты, как и любые другие виды *kāya-dravya*, могли быть познаны, согласно установкам синкретической школы, органами чувств непосредственно и не требовали специального йогического постижения, в то время как отдельные атомы, их элементарное отличие друг от друга объявлялись объектом только медитативного постижения. И в этом атомы как предельные единицы дискретного континуума бытия были сходны с универсалиями: принцип их объективного бытия постигался лишь в медитативном сосредоточении.

Таким образом, сфера познавательного опыта, включавшая в себя наряду с эмпирическим познанием йогическую медитативную практику, охватывала как существование целого, так и существование части, далее не сводимой ни к чему иному. Качества, следовательно, могли быть познаны либо эмпирически — как свойства *avaayin*, либо через йогическую практику — как объективно существующие конкретные родовые характеристики.

В тексте автокомментария Аннамбхатта определяет качество как отдельный референт и через его отличие от субстанции и действия: *dravya karmabhinnatve satī sāmānyavāṅguṇa*, т. е. через общий спецификатор референта *guṇa*, отличный от соответствующих спецификаторов *dravya* и *karma*. По поводу этого определения необходимо сказать, что только первые три референта могут быть определены через родовую характеристику, или общий спецификатор (*sāmānya*). Именно поэтому Аннамбхатта и определяет качество таким путем.

Подводя итог вышесказанному, отметим, что качество как *padārtha* включает в соответствии с теоретической установкой синкретической школы полный набор языковой референции опытного постижения процесса предиктирования субстанции.

Числовой список *gūṇa* содержит качества как непосредственно соотносимые с субстанциями (и это соотношение закреплено в доктринальных космологических построениях), так и соотносимые с субстанцией лишь в наличной познавательной ситуации, т. е. качества, имеющие в системе Ньяя-Вайшешика эпистемологическое значение.

Первые четыре — запах, вкус, цвет, тактус — соответствуют напрямую атомарным агрегатам первых четырех субстанций, т. е. земли, воды, огня, ветра. Звук, соотносящийся с акашей, разделяет в данном списке качества, присущие атману (начиная с буддхи), и все прочие. Такое место в списке звук занимает по традиции. Это — качества-маркеры субстанций.

Земля и вода в форме *kāṇya-dṛavya* обладают также качеством тяжести: только вода предицируется вязкостью и текучестью, к которым добавляются два подвида формирующего фактора (*saṃskāra*) — устремленность, или скорость, и упругость. Устремленностью характеризуется, кроме того, и атомарная субстанция манас.

Восемь качеств, определяемые Аннамбхатой в дальнейшем как частные, присущи только манасу. Это качества буддхи, удовольствие, страдание, желание, вражда, волевое усилие, праведность и неправедность. Сюда же относится третий подвид формирующего фактора — психическая диспозиция (*bhāvanā*). Эти качества представляют собой интрапсихические условия познания, что будет пояснено нами в соответствующем месте на материале текста.

Семь качеств — число, размер, соединение, разделение, отдельность, приближенность и удаленность — конституируют внешние условия познания. Важно подчеркнуть, что качества соединения и разъединения напрямую связаны с принципом *avaṇava-avaṇavi-bheda*, и это обстоятельство акцентировано косвенным образом в тексте ТД: объясняя, почему такие характеристики, как мягкость, твердость и т. д., не есть качества, Аннамбхатта говорит, что они зависят от соединения частей. Иными словами, подобные свойства могут быть редуцированы к качествам, определяющим их сущность (*gūṇatva*).

Ингерентная связь качества и субстанции, как отмечалось выше, возможна лишь в атомарных агрегатах, т. е. в таком целом, которое является результатом соединения. В силу этого актуальное бытие качеств-маркеров (применительно к первым четырем атомарным субстанциям) возможно лишь одновременно с актуализацией качества соединения, а прекращение этого бытия — с проявлением качества разделения.

Качества приближенности и отдаленности приобретают перво-степенное значение в свете концепции восприятия, выдвинутой Ньяя-Вайшешикой. Согласно этой концепции, в акте чувственного познания осуществляется непосредственный контакт органов

чувств — и прежде всего зрения — с объектом. По причине этого качества приближенности и отдаленности объекта ответственные за познавательную полноту восприятия.

Как неоднократно отмечалось исследователями, в текстах Ньяя-Вайшешики отсутствует попытка группировки качеств внутри списка, хотя на первый взгляд группировка напрашивается сама собой. Однако, как мы попытались показать, такая внутренняя классификация не имела бы устойчивого основания. Неделимость данного числового списка объясняется тотальным действием принципа *avaṃava-avaṃavi-bheda*, с одной стороны, и тем обстоятельством, что все качества выступают условиями познания — либо внешне ситуационными, либо интрапсихическими, т. е. условиями реализации в философском языке описания системы ее эпистемологических посылок.

**ТД [5] Действий** — пять: подбрасывание, падение, сжатие, расширение, движение.

**ТД [Автор]** анализирует действие — «подбрасывание. . .». Действие есть неингерентная причина <sup>1</sup> соединения, будучи отличным от соединения [как такового], или действие есть то, что специфицируется родовой характеристикой <sup>2</sup> действительности. Поскольку перемещение и подобное также подводится под [понятие] движения, то [здесь] нет противоречия с [родовой характеристикой] пяти видов <sup>3</sup> [действия].

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *asamavāyikāraṇa*, т. е. невнутренне-присущая причина, что может быть осмыслено как независимая причина. Иными словами, действие (*karma*) и соединение (*saṃyoga*), будучи связаны причинностью, не состоят в асимметрическом отношении *saṃavāya*.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *karmatvajātimān* — «обладает родовой характеристикой», т. е. родовая характеристика выступает спецификатором действия как отдельного референта.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *pañcavidhatva* — «пятивидовость» выступает родовой характеристикой данного числового списка.

### Реконструкция

Числовой список референта *karma* приводится Аннамбхаттой в полном соответствии с Вайшешика-сутрой Канады. Однако введенный синкретической школой элемент новизны состоит здесь в том, что действие осмысляется уже не как *artha*, но как *padārtha*, т. е. как языковой референт действия, понятого весьма широко:

пять видов действия внутренне присущи не только производным модусам земли, воды, огня и ветра, но также и манасу, познавательно ответственному за разумные действия человека. Такой подход представителей синкретической школы к анализу референта *kaṁta* необходимо иметь в виду, поскольку он исключает возможность редукции данного референта в историко-философской интерпретации к некоему аналогу аристотелевской категории движения.

Действие в своем конкретном проявлении обладает онтологическим статусом в силу того, что оно специфицируется универсалией *karmatva*, которая, согласно воззрениям школы, постигалась, подобно *dravyatva* и *guṇatva*, только в акте йогического сосредоточения. В этом отношении действие сходно с субстанцией и качеством, т. е. действие через посредство родовой характеристики актуализируется и может быть познано эмпирически, но через нее же постигается в йогическом опыте — как обладающее онтологическим статусом.

Действие, подобно качеству, способно предиктировать субстанцию в форме *kārya-dravya*, и такая субстанция в форме *dharma* не сводится к своему носителю (*dharmīn*). Таким образом, сфера приложения принципа *dharma-dharmī-bheda* распространяется и на референт *kaṁta*.

Но действие отлично от качества: это — динамическая характеристика целостных объектов (*avaṇavīn*), в то время как качество — их статическая характеристика. Кроме того, действие обеспечивает транзитивность, благодаря которой объекты и психические явления меняют свою пространственно-временную и качественно-количественную определенность.

Это последнее утверждение требует некоторого дополнительного разъяснения. Аннамбхатта говорит, что действие есть неингерентная причина соединения, но отлично от соединения как такового. Как мы отмечали выше — применительно к референту *guṇa*, — соединения и разъединения выступают конституирующим моментом в процессе актуализации таких свойств, как, например, мягкость и твердость, т. е. свойств, сущность которых связана с проявлением качества соединения. Но соединение — результат действия, результат независимой причины. С другой стороны, от соединения и разъединения агрегатов атомов зависит проявление качеств как таковых. Следовательно, определение *kaṁta* как независимой причины соединения обеспечивает законченность логико-дискурсивной интерпретации принципа *avaṇavā-avaṇavī-bheda*.

Пять действий: подбрасывание (*utkṣepaṇa*), падение (*avakṣepaṇa*), сжатие (*akūṣaṇa*), расширение (*prasāraṇa*) и движение (*gamaṇa*) никогда не могут быть присущи всепроникающим субстанциям (атману, акаше, пространству и времени). Но, будучи способным предиктировать манас, действие распространяется и

на психическую жизнь человека. И в этом последнем сказывается неявная ценностная нагрузка брахманской религиозной доктрины.

ТС [6] Общее — двух видов: высшее и невысшее.

ТД [Автор] анализирует общее — «высшее...». Высшее — [то, что] более обнаруживается<sup>1</sup>. Невысшее — [то, что] менее обнаруживается<sup>2</sup>. У четырех [последних референтов] — общего и т. д. — нет родовой характеристики.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *paramadhikavṛtti*. Поздние комментаторы, в частности Нилакантха и Рамарудра, объясняют это определение посредством введения технического термина *deśa* — объем распределения универсалии. Нилакантха определяет высшее общее как универсалию *sattā* — существование. Объем распределения этой универсалии включает все существующее (НП, с. 142).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *aparam nyūnavṛtti*. Нилакантха поясняет, что невысшее общее определяется по относительной степени обнаруживаемости той либо иной родовой характеристики: субстанциональность распределена во всех субстанциях, но горшечность — только в таком объекте, как горшок.

### Реконструкция

Числовой список референта *sāmānya* (общее) включает два класса общего — высшее общее, под которое подводится понятие существования (*sattā*), и невысшее, включающее универсалии меньшей степени общности.

Понимание философской семантики термина *sāmānya* чрезвычайно важно для уяснения реализма синкретической Ньяя-Вайшешики. Будучи последовательными философскими реалистами, представители синкретической школы рассматривали референт *sāmānya* в двух аспектах — онтологическом и гносеологическом. Как мы уже неоднократно отмечали выше, *sāmānya* на всем континууме своего существования — от родовых характеристик (*jāti*) до *sattā* — объявлялось объектом йогического постижения, в акте которого осуществляется познание универсалий, не опосредованных в своем существовании эмпирическими объектами.

Для иллюстрации такого подхода можно привести следующий пример: сосредоточением на вращении камня, привязанного к тонкой, невидимой практически нити, создается представление об

окружности как родовой характеристике круга. Реально существующий круг отсутствует — есть лишь нить и камень, но родовая характеристика имеет место. Этот пример относится к области эмпирического познания, но дает известное представление о возможном ходе размышления.

Именно онтологический статус универсалий обеспечивает актуализацию субстанций, качеств и действий и одновременно объясняет их рядоположную реальность, т. е. исключает идею степеней реальности. Качество и действие реальны в той же самой степени, что и субстанции, с которыми качество и действие вступают в асимметрическое отношение внутренней присущности.

Существование субстанций, качеств и действий, ориентированность этого существования в пространстве и времени, возможность словесно-звукового поименования этого существования, т. е. привлечения акаши как «звучащего пространства», фиксация переходящих форм производных субстанций посредством референта *abhāva* (отсутствие) — все это становится возможным в философской системе Ньяя-Вайшешики только благодаря постулированию онтологического статуса *sāmānya*.

Иными словами, универсалии как бы наделяют бытием мир переходящих объектов, не превращаясь в то же самое время в некие сенсуалистически постигаемые «родовые вещи».

Остановимся еще раз кратко на том обстоятельстве, что сама идея бытия передается в философии синкретической школы через референт *sāmānya*. Это означает, что бытие не может быть противопоставлено эмпирическому существованию и не представляет собой некоторой метафизической надстройки над миром природы. Актуализация объектов эмпирического мира рассматривается в текстах синкретической школы как актуализация целостностей (*avaṃyavin*), и в тексте ТС мы находим этому подтверждение в синонимическом употреблении терминов *avaṃyavin* и *sāmānya*. Такое употребление обусловлено сугубо философскими причинами: любое целое обладает своей родовой характеристикой, и в этом отношении целое есть общее. *Avaṃyavin* получает свое индивидуальное наименование только в силу своей принадлежности какому-либо родовому классу. Именно поэтому *avaṃyavin* становится доступным для познания. Родовая характеристика выступает, таким образом, в роли *sāmānya*, которое, однако, имеет меньшую степень общности, нежели *sattā*.

Каким образом референт *sāmānya* связан с атомистическими представлениями синкретической школы? Разделение *sāmānya* на высшее и невысшее предполагает диалектику рассмотрения переходящих форм бытия в их отношении к принципу субстанциальности. Любое целое не обладает, согласно принципу субстанциальности, никакой самостоятельной материальной сущностью, помимо материальной сущности составляющих его частей, т. е. в пределе имеются в виду атомы как вечный модус субстанции.



Но, в свою очередь, реальность частей актуализируется благодаря онтологическому статусу *dravyatva* — универсалии «субстанциальность». Следовательно, мир эмпирических объектов редуцируется к дискретным вечным субстанциальным единицам (атомам), бытие которых зависит от *sāmānya*.

Обратимся теперь к вопросу, является ли родовая характеристика предельным невысшим общим. В истории Ньяя-Вайшешики этот вопрос дискутировался.

Шивадитья различал два вида *sāmānya*: *jāti* и *upādhi* (выделяющее свойство). Разница между *jāti* и *upādhi* состоит в степени осуществляемого ими выделения специфицируемого объекта из прочих объектов. Эта разница существенна, поскольку отношение, в которое входит родовая характеристика, отличается от отношения, в которое входит выделяющее свойство.

В когниции «это — человек» спецификатором человека выступает родовая характеристика «человечность», по которой распознается индивидуум, принадлежащий роду человеческого (*manuṣya-tva* в данном случае есть *jāti*). *Jāti* в этом техническом смысле связана с *vyakti* (индивидуум) отношением внутренней присущности (*saṃavāya*). Считается, что *jāti* присутствует во всех своих вместилищах, подобно тому как одно качество может быть присуще многим субстанциям.

Однако если та же когниция формулируется иначе — «это — Девадатта», то спецификатором человека по имени Девадатта будет «девадаттовость». В этом случае спецификатор есть выделяющее свойство (*upādhi*), причем это свойство принадлежит только индивиду по имени Девадатта. Свойство «девадаттовость» пребывает в Девадатте не через посредство отношения внутренней присущности (*saṃavāya*), но посредством отношения отличительной спецификации (*viśeṣanātā-viśeṣa-saṃbandha*). Это — отношение спецификации, поскольку «девадаттовость» становится известна только в качестве спецификатора Девадатты. *Upādhi* также именуется в литературе отношением отличительной спецификации (согласно концепции, по которой любое отношение между выделяющим свойством и его вместилищем есть отличительное отношение, разнящееся по своей природе от всякого другого отношения такого рода). По этой же причине данное отношение называют также собственным отношением, пригодным только для соединенной им пары (*svarūpa-saṃbandha*).

Если «человечность» есть родовая характеристика, по которой определяется член данного рода, то «девадаттовость» есть характеристика, по которой распознается то, что возможно определить как элемент единичного класса.

Однако *upādhi* в отличие от *jāti* есть характеристика невечная \*. Например: всякому горожанину Айодхьи подобает *sāmā-*

\* Вечность и прочие характеристики *sāmānya* рассматриваются во фрагменте [77].

пуа «айодхийское горожанинство» (Ayodhyā-vāsītva), но лишь до тех пор, покуда индивидуум не становится, покинув Айодхью, горожанином другого города. Анализ подобных примеров привел к тому, что позднее большинство представителей синкретической школы отказались рассматривать upādhi как вид sāmānya.

Аннамбхатта в автокомментарии преследует относительно референта sāmānya две цели: обозначить sāmānya как независимый референт и классифицировать виды sāmānya как высшее и невысшее общее. Из этого видно, что Аннамбхатта разделяет точку зрения на upādhi, сложившуюся в более поздний период, поскольку он даже не упоминает upādhi в своей классификации sāmānya. Что представляет собой sāmānya как независимый референт? Идея онтологического статуса sāmānya, как мы неоднократно подчеркивали, составляет узловой пункт философии Ньяя-Вайшешики. Эта идея, как и реалистическая тенденция в целом, представляется противоречивой и ни с чем не сообразной только в том случае, если понимать ее вульгарно-сенсуалистически, т. е. если вообразить, что содержание sāmānya оформляется в некую родовую вещь\*.

Идея онтологичности sāmānya и, следовательно, свойства быть объектом познания связана на деле с тем, что различные, обособленные друг от друга в пространстве и времени явления и вещи вовсе не обособлены друг от друга абсолютно, они заключают в себе одни и те же не просто сходные, а тождественные черты; а поскольку в них есть тождественное, они составляют один и тот же предмет и в действительности, и в мышлении. Общее (sāmānya) в вещах есть нечто первоначальное, непроеизводное, поэтому и в теоретической схеме sāmānya представлена независимым референтом, характеризующим непроеизводность общего и невозможность составить общее из чего-либо необщего.

Как отмечено выше, в экспозиции Аннамбхатта ограничивается лишь классификацией sāmānya, а в заключительной части ТС определяет этот референт через совокупность характеристик. Это связано с целевой установкой ТС раскрыть базовые методологические черты реализма синкретической школы. С точки зрения реализма индивидуальное — вследствие богатства своих спецификаций — может быть воспринято и отражено в соответствующем суждении только через посредство ясного и отчетливого восприятия общего. Однако обыденное сознание по причине деформированной интенции постоянно принимает знание средней степени общности, полученное в акте восприятия, за знание индивидуального (когниция «это — горшок» вовсе не тождественна когниции «этот, отличный от всех других горшок»).

\* Н. Лосский отмечал, что, согласно такому извращенному представлению о реализме, содержание родового понятия, например «лошадь», превращается в «особую вещь, родовую лошадь, которая пасется где-нибудь на Гималаях или на Марсе» [Лосский 1906, с. 276].

Высшее (арага) общее включает в себя все и ни во что не включается, т. е. высшее общее не есть вид какого-либо рода.

Невысшее (арага) общее интерпретирует в духе реализма тот факт, что в восприятии вещи даны в неполной индивидуализации. Даже в самый момент восприятия, когда высоко дифференцированное и отчетливое представление формулируется экзистенциальным суждением (расако'уап — «это — повар»), усматриваются по преимуществу такие черты вещи, которые общи у нее с другими вещами, поскольку представление это неразлично сходно с представлением о других идентичных вещах.

Классификация общего на арага и арага охватывает, таким образом, континуум убывания степени общности от sattā (существование как высшее общее) до viśeṣa (отдельного), которое хотя и связано с sāmānya континуальным отношением, но рассматривается как независимый референт.

**ТС [7]** Что касается отдельного <sup>1</sup>: [оно] обнаруживается в вечных субстанциях и бесчисленно.

**ТД** Автор анализирует отдельное — «в вечных...». Атомы <sup>2</sup> четырех [первых в списке субстанций] — земли и т. д. — и пяти [прочих] суть вечные субстанции.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала viśeṣa. Установление философской семантики этого технического термина (и соответственно адекватная передача его в языке перевода) связано с выяснением функциональной зависимости двух референтов — viśeṣa и sāmānya — в системе синкретической школы. Разделение общего в предыдущем числовом списке на высшее и невысшее предполагает существование — в рамках общего — представления об особенном, которым опосредуется отношение между единичным и общим. Невысшее общее тем не менее выступает не просто как промежуточное звено между ними, но прежде всего как начало, объединяющее единичное и общее в рамках целого. Как мы постараемся показать в реконструкции к данному фрагменту, философы синкретической школы уделяли достаточно внимания диалектике общего и единичного в русле реалистической тенденции. Термин viśeṣa выражает относительную обособленность, отграниченность объектов друг от друга в пространстве и времени, но, что еще более существенно, viśeṣa передает идею, весьма характерную для синкретической школы, идею существования элементарных отличий в атомах одной и той же субстанции. Таким образом, посредством вве-

дения референта *viśeṣa* полностью обнаруживается дискретистская установка Ньяя-Вайшешики.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *raṅamānu*. Разъясняя термин *viśeṣa*, Аннамбхатта указывает, что *viśeṣa* обнаруживается в вечных субстанциях, причем подчеркивает, что относительно четырех первых речь идет об их атомарной форме, т. е. о *viśeṣa* как о предельном атомарном отличии (*antya-viśeṣa*).

## Реконструкция

Термин *viśeṣa* традиционно разрабатывался представителями синкретической школы в диалектической связи с термином *sāmānya* (общее). В процессе этой разработки окончательно определились объем и содержание *viśeṣa* как независимого референта. Однако прежде, чем *viśeṣa* обрела в теоретической схеме Ньяя-Вайшешики собственно терминологическое значение, сформировался ряд значений, которые впоследствии функционировали в этой схеме наряду с референтом *viśeṣa*. Поэтому здесь целесообразно привести эти значения.

*Viśeṣa* и *sāmānya* рассматривались как два аспекта вещи: объект обладает общим и отдельным как ингерентными свойствами. Уддьятакара говорил о трех видах объектов познания: *sāmānya*, *viśeṣa* и тех объектах, которые обладают обоими этими аспектами (*viśayaḥ sāmānya-viśeṣa-tadvad-bhedāt-tredha*).

*Viśeṣa* рассматривалась также как индивидуальный объект, а *sāmānya* — как универсалия, ингерентная этому объекту. Джаянта и некоторые другие сторонники Ньяя-Вайшешики разрабатывали диалектику *sāmānya-viśeṣa* именно таким образом. В Вайшешика-сутре для обозначения универсалии более низкого порядка, чем *sattā* (существование), использовались бинар *sāmānya-viśeṣa* или просто *viśeṣa* (так обозначалась, например, *dravyatva*). Словом *viśeṣa* в синкретической школе иногда обозначали свойство или часть объекта, через посредство которых происходило отличие одного объекта от других.

Становление объема и содержания независимого референта *viśeṣa* происходило под влиянием традиционно сложившихся употреблений слова *viśeṣa* в рамках синкретической школы. Если первоначально наименование *viśeṣa* присваивалось тому аспекту вещи, функция которого сводилась к различению, то впоследствии эту функцию — в форме родовой характеристики (*jāti*) — присваивают *sāmānya*. Таким образом, *sāmānya* выполняла уже две функции: включение (*anuvṛtti*) и исключение (*vyāvṛtti*). Термин *viśeṣa* был ограничен по объему и значению и обозначал уже только элементарное различие. Таковым по сути и есть значение этого референта у Аннамбхатты, поскольку уже в экспозиции он отмечает связь референта *viśeṣa* с вечной субстанцией. Но здесь требуется некоторое дополнительное разъяснение.

Универсалия *sattā* (существование) включает в себя все и ничего не исключает, поэтому *sattā* может рассматриваться только как *sāmānya*, но никогда как *viśeṣa*. Это подчеркивал Прашаптапада. Но если есть включающая в себя все и ничего не исключаящая универсалия, то на другом конце шкалы должен располагаться референт, не могущий быть рассматриваемым как *sāmānya*, исключаящий какую бы то ни было общность.

Дальнейшее рассуждение таково: если два эмпирических объекта абсолютно идентичны в своей целостности (*avaṃyavin*), то они должны различаться в своих частях (*avaṃyava*). Предельное дробление предполагает переход от вечной субстанции в форме сотворенных эмпирических объектов к вечной субстанции в атомарной форме. Но как различить два атома одного класса (например, земли), которые есть только *avaṃyava*? Если они неразличимы, то атомистической теории приходит конец. Референт *viśeṣa* и представляет в метафизической схеме Ньяя-Вайшешики это элементарное различие, посредством которого различаются два атома одного класса. Это элементарное, или предельное, различие именуется *antya-viśeṣa*.

Таким образом, *sattā* представляет собой только общее (*sāmānyaṃ eva*), а на другом конце шкалы располагается только отдельное (*antya-viśeṣa*, или *viśeṣa eva*). Вполне понятно теперь, почему референт *viśeṣa*, характеризующий индивидуально-атомарные различия, индексирован в числовом списке Аннамбхатой как бесконечное: *antya-viśeṣa* присутствует в каждом атоме вечных субстанций. Этот подход характерен для поздних текстов синкретической школы, в частности для Ньяя-сиддханта-муктавали.

Здесь следует добавить, что существование *antya-viśeṣa* объявлялось доступным познанию в акте йогического сосредоточения. Однако это последнее обстоятельство вызвало некоторую критику со стороны представителей Навья-Ньяя.

Кроме атомарных субстанций, как видно из текста автокомментария, *viśeṣa* имеет отношение к вездесущим, всепроникающим субстанциям (акаша, время, пространство). Означает ли это, что пять данных субстанций могут быть определены как *viśeṣa*? Применительно к акаше, времени и пространству такое определение означает по своей сути невозможность иных акаши, времени и пространства, кроме уже существующих.

ТС [8] Внутренняя присущность <sup>1</sup> же только одна.

ТД Во внутренней присущности нет деления, поэтому [автор] говорит: «Внутренняя присущность же. . .».

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *saṃavāya*. Этот технический термин в языке перевода мы передаем синонимами внутренняя при-  
сущность, ингерентность, отношение ингеренции.

## Реконструкция

Числовой список референта *saṃavāya* индексируется единицей, и Аннамбхатта разъясняет это в тексте комментария отсутствием внутреннего разделения на виды. Формула *saṃavāyastveka eva* предполагает имплицитное противопоставление единственности ингеренции и множественности отдельного. Отдельное проявляется только благодаря актуализации асимметрического отношения *saṃavāya*, и оно (отдельное) бесчисленно, но самое отношение ингеренции всегда по своей природе самотождественно, в чем бы оно ни имело места.

Напомним, что отношение *saṃavāya* реализуется в трех ведущих принципах синкретической школы: в принципе субстанциальности и в принципах *dharma-dharmi-bheda* и *avaṃyava-avaṃyavi-bheda*. Таким образом, *saṃavāya* выступает существеннейшим элементом теоретической схемы Ньяя-Вайшешики. Фиксации этого обстоятельства посвящен фрагмент 79 — определение отношения внутренней присущности.

Философы синкретической школы утверждали, что отношение *saṃavāya* может быть постигнуто в акте йогического сосредоточения, поскольку оно связывает вечную субстанцию с ее невечными модусами, с одной стороны, и субстанцию с принципом субстанциальности — с другой.

Что же представляет собой референт *saṃavāya* в логико-дискурсивной интерпретации? Какова структура этого отношения?

Внутренняя присущность трактуется всеми без исключения представителями синкретической школы как отношение между двумя сущностно-нераздельными (*ayuta-siddha*). Философская нагрузка этой трактовки в структуре теоретической схемы Ньяя-Вайшешики весьма значительна: именно наличие сущностно-нераздельной связи позволяет объяснить принципиальную несводимость первых трех референтов (субстанция, качество, действие) друг к другу, а также позволяет обосновать принцип объективного существования универсалий. Без референта *saṃavāya* реализм синкретической школы превратился бы в конгломерат неразрешимых противоречий.

Целое и части, субстанция и качество и т. п. находятся в отношении *saṃavāya*, причем последняя присутствует в обоих компонентах отношения, но по-разному. Это отношение содержащего и содержимого: содержащее (например, *avaṃyava* или *dravya*) присутствует в этом отношении как *saṃavāyīn* (т. е. содержащий нечто посредством отношения *saṃavāya*), содержимое (*avaṃyavin* или

gura) присутствует в этом отношении как samaveta (содержащееся в чем-то посредством отношения samavāya).

Если сравнить отношение samavāya с другим типом отношения — samyoga (соединение), то усматривается следующее различие: оба члена samyoga равны и именуются одним термином — samyogin («человек с палкой» — и человек и палка входят в это отношение в качестве samyogin) \*. Это фундаментальное различие обосновывается следующим образом: samyoga связывает сущности, способные пребывать вне этого отношения, samavāya же — отношение между сущностно-нераздельными членами асимметрической пары.

В рассматриваемом нами фрагменте Аннамбхатта делает упор только на единственность референта samavāya, не раскрывая еще сути этого отношения, поскольку экспозиция — это развертывание числовых списков. Однако, помещая этот референт в шестую рубрику фрагмента, Аннамбхатта подразумевает известное положение синкретической школы, состоящее в том, что отношение samavāya связывает предыдущие пять референтов.

Характеризуя samavāya как единственную, Аннамбхатта следует Прашастападе, который утверждал, что суть отношения внутренней присущности единственна и неизменна, вне зависимости от тех компонентов, которые это отношение составляют: во всех случаях присутствует отношение содержащего и содержимого (ādhāra и ādheya).

Относительно samavāya Аннамбхатта придерживался также взгляда старых наиков, полагавших, что samavāya не продукт интеллектуальной деятельности, а нечто доступное восприятию.

Эта позиция Аннамбхатты не случайна. Отношение между словом и вещью, вокруг которого сконцентрирован методологический интерес Аннамбхатты, не есть отношение внутренней присущности. Если следовать воззрениям Новой Ньяи на samavāya как на результат умозаключения, то вопрос об отношении слова и вещи должно формулировать только в логико-семантическом плане.

Аннамбхатта ставит этот вопрос в ином ракурсе: слово обозначает одновременно индивидуум, класс, к которому этот индивидуум принадлежит, и отличительное свойство класса (vyakti-jāti-akṛti), поэтому идентификация эмпирического объекта со словом возможна лишь при условии доступности samavāya восприятию, так как в противном случае эмпирический объект вовсе выпал бы из философского анализа (что и происходит в Новой Нье).

---

\* Иногда вместо термина samyogin употребляется другой, эквивалентный — samyukta (т. е. связанный посредством samyoga).

ТС [9] Отсутствие<sup>1</sup> — четырех видов: первоначальное отсутствие, последующее отсутствие, постоянное отсутствие, взаимное отсутствие.

ТД [Автор] анализирует отсутствие — «отсутствие. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *abhāva*. В специальной литературе нет закреплённой традиции передачи этого термина в языке перевода каким-либо определённым понятием, и можно встретить различные варианты: небытие, несуществование, отрицание, негация. Мы остановились на варианте «отсутствие» по двум причинам. Философская семантика термина, как мы попытаемся показать в следующей ниже реконструкции, фиксирует отрицательную предикацию какого-либо локуса, иначе говоря, ограниченность какого-либо места отсутствием определённого предиката. С узкологической точки зрения такой локус выступает объёмом, в котором распределено *abhāva*. Этот последний подход широко применяется Аннамбхаттой при анализе отрицательной связи терминов, а также в определениях. Нам представляется удачным понятие отсутствия здесь именно потому, что оно хорошо передаёт семантику отрицательного отношения между локусом и его предикатом. Другой аргумент в пользу такой передачи состоит в удобстве перевода санскритских отрицательных пропозиций, для которых характерно использование локативного падежа: употребление слова «отсутствие» в таких случаях способствует соблюдению конкретности пропозиции.

### Реконструкция

Числовой список референта *abhāva* включает четырехчленную классификацию, введенную Шридхарой, который противопоставил ее двучленной классификации Джаянты (включавшей первоначальное отсутствие и последующее отсутствие).

Список Аннамбхатты содержит следующие технические термины: *prāgabhāva* (предшествующее отсутствие, или предотсутствие), *pradhvaṃsābhāva* (последующее отсутствие, или отсутствие как следствие разрушения), *atyantābhāva* (постоянное, или абсолютное, отсутствие) и *anyonyābhāva* (взаимное отсутствие). Как можно видеть, концепция отсутствия опосредована временными представлениями. Производная субстанция, согласно воззрениям синкретической школы, относилась к сфере не вечного. Объекты в форме *kāryadavayva* не только имели начало и конец в своем существовании, но и меняли свои свойства во времени. Таким образом,



нечто может рассматриваться как место, специфицированное определенным предикатом, будучи ограниченным данным временным отрезком. Однако в следующий временной отрезок предикат в данном локусе изменился, и это означает, что локус специфицирован в этот новый период времени отсутствием первого предиката и наличием второго. И это обстоятельство фиксировалось в двучленной классификации Джаянты.

Шридхара сформулировал интересный вопрос: как отличить *anyonyābhāva* от *atyantābhāva* с точки зрения их временного аспекта — ведь оба эти подвида *abhāva* вневременные, т. е. вечные (*nitya*, *sadātana*). Отличие здесь состоит в том, что абсолютное отсутствие отрицает наличие объекта в данном локусе, а взаимное отсутствие отрицает тождественность объектов.

Какую роль играл референт *abhāva* в теоретической схеме Ньяя-Вайшешики? Производные субстанции объяснялись философами синкретической школы методом конструирования: субстанции, качества, действия, родовые характеристики, элементарные различия рассматривались как отдельные сущности, связанные со своими локусами отношением внутренней присущности, как сущности, подчиняющиеся в процессе конструирования объекта принципу *dharma-dharmi-bheda*. Но в таком случае отсутствие свойства и пр. должно было также интерпретироваться как отдельная сущность, связанная со своим носителем.

Здесь хотелось бы подчеркнуть, что отношение внутренней присущности, связывающее формальную пару *ādhāra* (вместилище) и *ādheya* (вмещаемое), что соответствует членам этого отношения *samavāyin-samaveta*, уже вводит представление о свойстве быть локусом (*ādhārata*). Без этого представления упраздняется сама идея асимметрического отношения *samavāya*. Но если предикаторный положительно каким-либо одним свойством локус не специфицируется отсутствием других свойств, то неизбежно возникает вопрос, на каком основании мы не можем приписать этому локусу и все другие свойства? Именно для исключения такого вопроса и вводится референт *abhāva*.

Остановимся теперь на характеристике *abhāva* именно как референта. На ранних стадиях существования Ньяя-Вайшешики дискутировалась проблема доступности *abhāva* для познания. Первоначально утверждали, что отсутствие может быть выведено только логически. Однако анализ примеров типа «земля, ограниченная отсутствием горшка» привел к утверждению о том, что отсутствие может быть постигнуто посредством восприятия. Таким образом, референт *abhāva*, передающий определенную идею отношения отрицательной спецификации, находил свое выражение в специальных когнициях (подобных вышеуказанному примеру). Эти когниции получили в текстах синкретической школы наименование *viśiṣṭa jñāna* (квалификативное знание).

\* \* \*

Классификацией внутри числового списка *abhāva* и завершается раздел *uddeśa* — первый раздел в структуре ТС, характеризующий это сочинение как написанное в жанре *saṃgraha*. Приведем сводную таблицу числовых списков, представленных в разделе *uddeśa* ТС.

7 padārtha (референтов)						
9 dravya	24 guṇa	5 karma	2 sāmānya	∞ viśeṣa	1 samavāya	4 abhāva
(субстанций)	(качества)	(действий)	(общих)	(отдельных)	(внутренняя присущность)	(отсутствия)

Каждый из семи референтов и одновременно их совокупность выступают необходимым и достаточным условием развертывания теоретической схемы Ньяя-Вайшешики, поскольку только полнота представительства референтов и позволяет построить адекватную аргументацию в защиту идеи бытия атмана как чистой субстанции. Эту последнюю поставленную брахманистской доктриной цель необходимо постоянно иметь в виду для правильного уяснения философской интенции и реконструкции воззрений синкретической школы.

Основное направление аргументации — за вычетом учения об Ишваре (ишваравада) — состояло в объяснении перехода от объектов к чистым субстанциям посредством конструирования — с привлечением семи референтов и трех ведущих принципов — эмпирических объектов. Пример такого конструирования будет приведен нами по завершении раздела определений (*lākṣaṇa*).

Подводя итог изложению числовых списков в ТС, отметим, что каждый из семи референтов, взятый с соответствующим индексом, может рассматриваться как инвариант системы синкретической школы, т. е. начиная с любого из референтов при условии знания принципов *dravyatva*, *dharmā-dharmi-bheda* и *avaśya-avaśya-bheda* можно восстановить всю теоретическую схему Ньяя-Вайшешики, причем референт *viśeṣa*, фиксирующий существование элементарных отличий и их доступность для познания, будет характеризовать философию синкретической школы как атомистическую.

Полиморфизм Ньяя-Вайшешики как индийской классической религиозно-философской системы достаточно отчетливо прослеживается при анализе семи референтов, что мы старались подчеркнуть уже в реконструкции числовых списков, делая упор на расширительную трактовку познавательного опыта, включающего наряду

с эмпирическим (мирским) уровнем познания йогическое медитативное сосредоточение. Развертка теоретической схемы Ньяя-Вайшешики, представленная в следующих разделах ТС — *lakṣaṇa* и *parīkṣā*, позволит нам последовательно продемонстрировать влияние полиморфизма на содержание и характер философского дискурса у Аннамбхатты.

[Раздел определения терминов (*lakṣaṇa*)]  
[Субстанции]

ТС [10] Земля специфицируется запахом<sup>1</sup>. Она двух видов: вечная и невечная. Вечная — в форме атомов. Невечная — в форме [субстанций]-следствий<sup>2</sup>. [Последняя] опять трех видов в силу разделения на тело, орган чувств, объекты. Тело — у нас и у других. Орган чувств: обоняние — то, что воспринимает запах. Оно — на кончике носа. Объект: глина, камень и прочее.

ТД Здесь в соответствии с [вышеизложенным] перечислением<sup>3</sup> и прочим<sup>4</sup> [автор] определяет землю — «запахом специфицируется. . .».

Перечисление есть принятое изложение референтов посредством поименования. Но в последовательности перечисления<sup>5</sup> руководящий принцип — всегда только желание [автора шастры].

— Но ведь [в приведенной дефиниции налицо] нераспределение<sup>6</sup> по причине невозникновения запаха из-за взаимного уничтожения запаха в субстанциях, состоящих из частей с приятным и неприятным запахом.

— А здесь нельзя сказать, что ощущение запаха [рассматривается как] невозникающее. В данном случае по причине возникновения ощущения запаха [отдельных] частей нет [основания для] допущения смешанного запаха. А разве есть нераспределение в возникшем или разрушенном горшке? В таком случае подразумевается [аргумент]: субстанциальность [применительно к земле] специфицируется не иной родовой характеристикой, как «быть общим вместилищем запахов».

Но тогда разве нет сверхраспределения<sup>7</sup> по причине ощущения запаха в воде и прочем?

— Ответим: нет. [Методом] сходства-различия в этих случаях установлено ощущение именно запаха земли.

— Но разве и тогда не будет [иметь место] сверхраспределение во всех дефинициях, [рассмотренных] во времени<sup>8</sup> по причине свойства времени «быть вместилищем всего»?

— Ответим: нет, поскольку установлено, что свойство быть определенным [по способу] связи отлично от связи, которая обуславливает свойство времени быть вместилищем всего.

[Автор] анализирует [субстанцию] земли — «она двух видов...». Вечность — свойство отсутствия связи<sup>9</sup> с разрушением. Невечность — свойство иметь связь<sup>10</sup> с разрушением. [Автор] анализирует второй модус [субстанции] — «Снова...». Тело — источник опыта для атмана. То, что порождает опыт в индивидуальном атмане, есть источник опыта. Опыт — это актуализация удовольствия, страдания и другого.

Орган чувств есть субстрат связи с манасом, которая есть причина знания, не будучи субстратом возникающих частных качеств<sup>11</sup>, за исключением звука.

Объект отличен от тела и органа чувств.

Итак, земляное тело есть тело, обладающее запахом. Земляной орган чувств есть орган чувств, специфицируемый [ощущением] запаха. Земляной объект есть объект, специфицируемый запахом, — так следует понимать определение [земли в не вечном модусе].

[Автор далее] рассматривает земляное тело — «тело...» — и орган чувств — «орган чувств...». Изложение смысла: то, что ощущает запах. Его название — орган обоняния. Его субстрат — кончик носа. Он будет также рассмотрен [и] в дальнейшем.

[И наконец, автор] описывает земляной объект.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *gandhavatī prthivī*. Земля определяется Аннамбхаттой по принципу слабой маркировки: обладание запахом — та существенная и неотъемлемая черта субстанции земли, по которой эта субстанция и распознается. Определение *gandhavatī* означает применительно к теоретической схеме Ньяя-Вайшешики, что земля есть ингерентная причина *gandha*, именуемая *saṁavāyī-kāraṇa*. В определениях, приводимых в ТС, введение морфологических частиц *-vat* и *-mat* как раз и указывает на отношение внутренней присущности между определяемым и определяющим. Традиция такого употребления восходит к Прашаптаде, который разъяснял это обстоятельство следующим образом: субстанция и качество находятся в отношении внутренней присущности, т. е. в отношении *ādhāra* и *ādheya*, поэтому можно это отношение грамматически выразить как обладание вместилища вместиаемым. Мы передаем подобные определения в языке предлагаемого перевода унифицированно как отношение спецификации.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *anīṭya kāryatūra*. Речь идет о производных субстанциях, что мы и отметили в переводе.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *uddeśa*, т. е. первый раздел, предусмотренный жанром *saṁgraha*. Применительно к ТС это числовые списки базовых терминов, разъясняющих референты.

<sup>4</sup> Здесь имеются в виду предшествующие тексты синкретической школы, вайшешиков и наяиков.

<sup>5</sup> Нрисинха, комментатор ТД, указывает, что в исходных сутрах основателя школы (по-видимому, имеется в виду Канада) последовательность перечисления субстанций не установлена. Этим объясняется замечание Аннамбхатты, что руководящий принцип в последовательности перечисления — желание автора, и только.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *avyāpti*; понятие *vyāpti* (распределение признака) — центральное понятие логики Ньяи — определило и пути развития логики в традиции синкретической школы. Мы изложили подробно его суть в соответствующем подразделе ТС — в теории умозаключения. Здесь же отметим только, что *avyāpti* означает отсутствие признака в некоторых объектах, определяемых через этот признак, что означает недостаточность определения как неверный выбор определяющего признака.

<sup>7</sup> В тексте оригинала *ativyāpti*, что означает присутствие определяющего — в данном случае — признака в объектах, не принадлежащих к определяемому, т. е. к субстанции земли.

<sup>8</sup> Здесь в неявном виде введено различие представлений о времени как о *mahākāla* (Время, т. е. время вообще) и конкретным признаком времени, специфицирующим существование, возникновение, разрушение.

<sup>9-10</sup> В тексте оригинала соответственно *nityatvaṃ dhvaṃsāpratiyogitvaṃ, dhvaṃsapratyogitvaṃ anityatvaṃ*. Здесь важно подчеркнуть, что логико-семантическая переменная *pratiyogin* употреблялась в двух различных аспектах — как субститут отношения *sambandha* (связь в широком смысле, без конкретизации типа связи) и как субститут референта *abhāva*, т. е. отрицательный адъюнкт, или, по терминологии Инголеса, контрпозитив. В данном случае налицо первый вариант употребления.

<sup>11</sup> В тексте *viśeṣaḡuṇā* — частные качества, т. е. качества, присущие атману.

## Реконструкция

Определение земли, приводимое Аннамбхаттой, как и последующие определения воды, огня и ветра, возникло не на логико-дискурсивном уровне системы. Это и подобные ему три определения имеют место в доктринальных общебрахманических текстах, в частности в космологической модели развертывания атмана через первоэлементы, зафиксированной в Вишну-пуране. Именно эта модель (которую мы излагаем во Введении) и послужила, на наш взгляд, онтологической доктринальной основой идей синкретической школы.

Обладание запахом как неотъемлемый признак субстанции земли — свойство, призванное объяснить наличие запахов у эмпирических объектов: если имеет место качество запаха, то в объекте присутствует примесь земляной субстанции. В тексте автокомментария приводится возражение по поводу определения, состоящее в том, что маркирующий признак (запах) не распределен во всех без исключения земляных объектах. Оппонент приводит пример: объект как *avaṃaviṇ*, состоящий из некоторых *avaṃava*, одни из которых пахнут приятно, а другие — дурно, не будет обладать запахом из-за взаимоуничтожения благоухания и зловония, возникновения единого запаха.

В ответе Аннамбхатты приводятся два контраргумента. Первый связан с действием принципа *avaṃava-avaṃavi-bheda*: качества, присущие частям, выступают независимой причиной свойств целого, т. е. качества, присущие частям, воспринимаются автономно.

Второй контраргумент касается уничтожения или возникновения маркирующего землю признака, т. е. запаха, на примере уничтожения или возникновения земляного объекта (горшка, в данном случае). Субстанция земли, согласно объяснению Аннамбхатты, образуется путем ингерирования в общую родовую характеристику субстанциальности более частной родовой характеристики «земляность, т. е. свойство обладать запахом». Именно в силу этого уничтоженный, существующий или возникший земляной объект всегда обладает этой характеристикой. На этих двух основаниях Аннамбхатта отменяет возражение оппонента, что в приведенной дефиниции признак не распределен. Отвергает автор ТС и обвинение в сверхраспределенности признака, ограничивая свое определение применительно к конкретному временному интервалу, специфицирующему существование как определений, так и их объектов, а не ко Времени вообще, выступающему доктринальным аспектом космогонии.

Теперь перейдем к изложению атомистической концепции синкретической школы.

Синкретическая школа стояла на позициях атомистических представлений, которые были разработаны вайшешиками. Реальность как высший атман рассматривалась всеми реалистами как вечная, неизменная и неделимая. Однако наблюдения над огнем, землей, водой, воздухом, а также психической жизнью эмпирического индивида предоставляли данные об изменчивости и делимости, будь то наблюдение над изменчивостью и делимостью в неорганической природе или сменой аффектов и когнитивных образований в психике. Естественно, поэтому в рамках реалистических воззрений возникает вопрос, какие же частицы в этом изменчивом потоке неизменны, неделимы, вечны.

Канада и сформулировал атомистическую теорию как попытку ответа на этот вопрос. Все вещи, состоящие из частей, происходят

от этих частей посредством специфической их связи между собой — отношения внутренней присущности. Все эмпирические объекты делимы и образованы из частей, а следовательно, невечны. Эмпирические целостные объекты (avaṃavin) невечны, но составляющие их предельные неделимые части (avaṃava) вечны.

Если вообразить, что предельные неделимые avaṃava не существуют, а существуют только бесконечно делимые avaṃavin, то это рассуждение привело бы к парадоксу: телесный, эмпирически наблюдаемый мир состоит из бестелесности, к постулированию которой приводит идея бесконечной делимости avaṃavin. Этот парадокс разрешается введением представления об атоме (paṇāṃ), конечном пределе делимости.

Атомы, таким образом, — материальные причины эмпирических объектов, которые рассматривались вайшешиками как следствия (kāṇva). Атомы определялись как частицы, недоступные обычной перцепции. Однако Прашастапада указывал, что различие атомов может быть познано йогическим сосредоточением (ВД, с. 274). Атомы доступны классифицированию — в зависимости от тех качеств, которые они производят в субстанциях-следствиях.

Атомы определялись как не воспринимаемые обычной перцепцией субстанциальные единицы, хотя утверждалось, что их можно классифицировать — с точки зрения тех качеств, которые они производят в эмпирических объектах — своих следствиях.

Допускалось существование четырех классов paṇāṃ, соответствующих, с одной стороны, четырем первоэлементам — земле, воде, огню, ветру, а с другой стороны, четырем органам чувств — обонянию, вкусу, зрению, осязанию. К этому добавлялась еще одна атомарная субстанция — манас, ответственный за восприятие аффектов и последовательное одновременное возникновение когниций — суждений наличного бытия. Атомы манаса — принцип психических состояний (сплав одной когниции и одного аффекта).

Эмпирические объекты производятся, однако, не из единичных атомов, поскольку если бы kāṇva состояли из атомов, то необходимо было бы признать неразрушимость kāṇva. Прежде, нежели появляется целостный объект, атомы объединяются в диады — dvyaṇika, которые — так же как и единичные атомы — не воспринимаются обычным типом перцепции. Затем из диад образуются объекты. При этом предельной ordinarily воспринимаемой единицей субстанции выступает триада — tṛyaṇika — корпускула, единица телесности, подобная пылинке в солнечном луче.

Dvyaṇika представляет собой два атома, связанных симметричным отношением saṃyoga (соединение), которое рассматривается как обладающее онтологической характеристикой saṃyogatva. Когда kāṇva разрушаются, то это происходит не вследствие раз-

рушения атомов, а потому, что разрушается связующее отношение (paraṃāṇudravayasamūyogapāśa). Таким образом, под разрушением целостных эмпирических объектов подразумевалось постепенное распадение их на составные части путем уничтожения отношений samūyoga между ними.

Существенная черта атомистической концепции, воспринятой синкретической школой, состоит в том, что атомы рассматривались в этой концепции как отличающиеся друг от друга не количественно (как в теории Демокрита—Левкиппа), а качественно. Канада закрепил за атомами референт «отдельное» — *viśeṣa*, обеспечивающее отличие одного атома от другого. В дальнейшем это элементарное качественное различие именовалось *antyaviśeṣa*.

Таким образом, субстанции в своем атомарном модусе — в отличие от *kāya* — вечны.

Невечные *kāya* как проявления субстанции, в частности земли, о которой и идет речь в данном фрагменте, делятся на три вида — тела, объекты, органы чувств. Тела, состоящие из земляной субстанции, — это тела человека, животных и некоторых божеств. Эти органические тела разделялись на тела утробного и неутробного происхождения (*uonija* и *ayonija*). К первым относились тела человека, млекопитающих, птиц, ко вторым — тела насекомых и тех божеств, о которых известно из мифологии, что они породили себя сами.

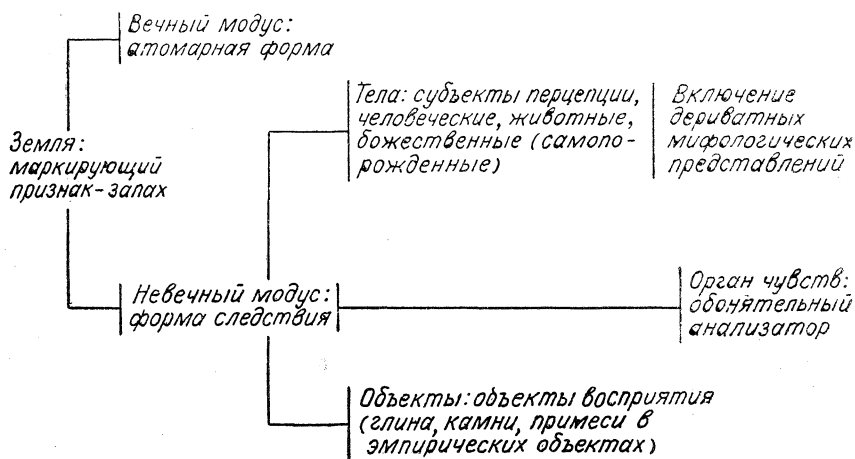
Орган чувств (*indriya*), состоящий из земляной субстанции, — способность воспринимать запах — *ghrāṇa*. Поскольку это способность ощущать запах в других вещах, т. е. присутствие в них компонента земли, то по принципу подобия орган чувств, выступающий носителем этой способности, тоже должен состоять из земли, идентификационное качество которой — запах. Аннамбхатта здесь же указывает и локализацию этой способности — кончик носа.

Объекты (*viśaya*), состоящие из земли, — это глина, камни и т. п. Необходимо отметить, что эмпирические объекты в широком смысле включают также и живые существа. Но термин *viśaya* обозначает только те из эмпирических объектов, которые сами никогда не могут стать субъектами познания, перцепции в частности. Однако эта точка зрения не всегда однозначно разъясняется комментаторами. Аннамбхатта определяет в ТД объекты достаточно однозначно — как то, что отлично от тела и органа чувств.

Определения четырех материальных субстанций — земли, воды, огня и ветра — строятся Аннамбхаттой по экстенсильному типу, что можно проиллюстрировать следующей схемой (применительно к земле).

Сведем определение субстанции земли в таблицу:





ТС [11] Вода специфицируется прохладным тактусом<sup>1</sup>. Она двух видов: вечная и невечная. Вечная — в форме атомов. Невечная — в форме [субстанций]-следствий. [Последняя] снова трех видов по причине разделения на тело, орган чувств, объекты. Тело — в мире Варуны<sup>2</sup>. Орган чувств — орган вкуса; способность ощущать вкус локализуется на кончике языка. Объекты — реки, океан и подобное.

ТД [Автор] анализирует воду — «прохладным тактусом. . .». Для того чтобы устранить нераспределение в случае с водой, возникшей или переставшей существовать, объяснение [следующее]: субстанциальность [применительно к воде] специфицируется не иной родовой характеристикой, как «быть общим вместилищем прохладного тактуса»<sup>3</sup>. Прохладная поверхность камня: ощущение прохладного тактуса по причине связи с водой; сверхраспределение в данном случае отсутствует. Все остальное следует толковать тем же способом, что и выше.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *śitasparśavatya āraḥ*. Об определениях такого типа мы уже говорили применительно к предыдущему фрагменту.

<sup>2</sup> Варуна — ведический бог водной стихии.

<sup>3</sup> Тожественная структура конструктивного определения субстанции имела место в автокомментарии к определению

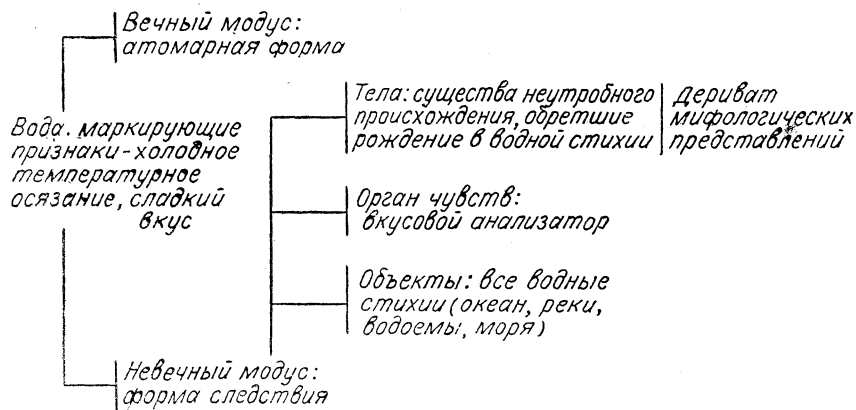
земли. Суть здесь сводится к тому, что дифференцирующая родовая характеристика воды — быть общим вместилищем качества холодного тактуса, — связываясь отношением внутренней присущности с более общей родовой характеристикой субстанциальности, дает в результате реализации этого отношения субстанцию именно воды, а не иную.

## Реконструкция

Вода (āra) маркируется через спецификатор холодного температурного осязания, но соответствующий ей орган чувств — не тактильный анализатор, а вкусовой (rasana). Качество вкуса принадлежит только двум субстанциям — земле и воде, причем вода всегда обладает только одним видом вкуса — сладким, что дает дополнительную маркировку, опираясь на которую вайшешики, по-видимому, и определили rasana как индрию, состоящую из субстанции воды и обладающую способностью воспринимать качество вкуса.

Водная субстанция в телесной форме, как говорит Аннамбхатта в этом фрагменте, — в мире Варуны, т. е. существа неутробного происхождения, обретшие рождение в водной стихии. Это дериват древней мифо-поэтической традиции, сохранившейся в философии вайшешиков и нашедшей впоследствии отражение в страхах синкретической школы.

Объекты, состоящие из водной субстанции, суть все моря, реки, океаны, водоемы и т. п. Проиллюстрируем данное Аннамбхаттой определение воды таблицей:



ТС [12] Огонь специфицируется горячим тактусом. И он двух видов: вечный и невечный. Вечный — в форме атомов, невечный —

в форме [субстанций]-следствий. [Последний] снова трех видов по причине разделения на тело, орган чувств, объекты. Тело в мире Адитья. Орган чувств — глаз, то, что ощущает цвет; зрительная способность локализуется на поверхности зрачка. Объекты — четырех видов по причине разделения [огня] на земной, небесный, утробный и рудничный. Земной — пламя и прочее. Небесный — молния и прочее, имеющее в качестве топлива воду. Утробный — причина переваривания пищи. Рудничный — золото и прочее.

ТД [Автор] определяет огонь — «специфицируется горячим тактусом. . .». В воде установлено свойство быть горячей соответственно связи [ее атомов] с огнем <sup>1</sup>; [в этом случае] нет сверхраспределения.

Далее [автор] анализирует объект — «земной. . .».

— Но разве золото не есть [субстанция] земли ввиду желтизны, тяжести и подобного?

— Ответим: нет, оно не есть [субстанция] земли, потому что в силу установленной причинно-следственной зависимости текучесть расплавленного золота не может быть уничтожена даже при применении крайне высокого нагревания, тогда как текучесть земляных объектов — таких, как топленое масло <sup>2</sup>, — исчезает при высокой температуре, если при этом отсутствуют противодействующие факторы, когда, например, топленое масло помещается в воду. Следовательно, [золото] не может быть земляной субстанцией лишь на том основании, что оно — субстрат желтого цвета. Оно не есть также и вода, поскольку его свойство быть субстратом текучести окказионально <sup>3</sup>. Оно, [золото], не входит также и в состав [субстанций] ветра и прочего, так как оно специфицируется цветом <sup>4</sup>. Поэтому родовая характеристика [золота] быть огнем установлена. При этом, однако, оно не ощущается как носитель горячего тактуса и сияющего, [свойственного огню] цвета из-за наличия препятствия — земляного цвета <sup>5</sup> и тактуса <sup>6</sup>. Следовательно, установлено, что золото есть [производная субстанция] огня.

### Комментарий

<sup>1</sup> Температурное осознание тепла в горячей воде объяснялось присутствием в ней атомов огня. Это объяснение по своей структуре стандартно и напоминает истолкование запаха воды и т. п.

<sup>2</sup> Топленое масло носители традиции рассматривали как производную субстанцию земли, т. е. земляной объект.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *naimittika* — то, что по своему проявлению случайно.

<sup>4</sup> Ветер — бестелесная и соответственно невидимая, бесцветная субстанция.

<sup>5</sup> По-видимому, желтый цвет истолковывался по традиции как цвет земляных объектов.

<sup>6</sup> Здесь имеется в виду свойство твердости, обусловленное соединением атомов.

## Реконструкция

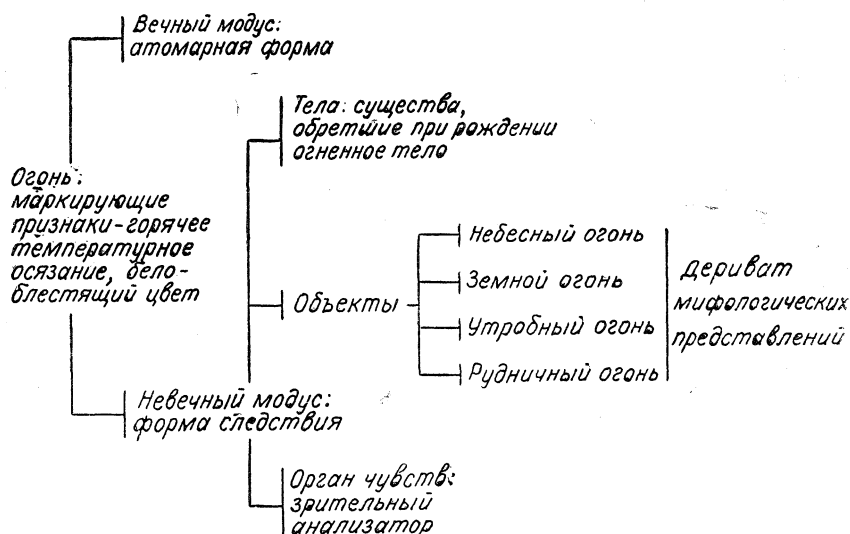
Определение субстанции огня (*tejas*) строится так же, как и предыдущие определения субстанций, по экстенсимальному типу. Огонь, подобно воде, маркируется температурным осязанием, но в отличие от воды горячим. Индрия, орган чувств, состоящий из огненной субстанции, — зрительный анализатор (*sakṣu*), воспринимающий качество цвета.

Огонь как один из четырех фундаментальных элементов мироздания еще в доэпический период олицетворялся древними индийцами в образе бога Агни. Как отмечает С. Л. Невелева: «Ассоциируя Агни (огонь) с небесными (а иногда и с земными) водами, древние индийцы высказывали мысль о природной связи этих элементов: из воды туч появляется огонь молний, по достижении земли огонь снова уходит в воду. Вода поэтому всегда содержит элемент огня» [Невелева 1975, с. 85]. Небесный огонь, о котором говорит в этом фрагменте Аннамбхатта, — молния, имеющая в качестве топлива воду, — представляет собой, таким образом, доэпический дериват. Огонь земной, согласно этим представлениям, — все то, что имеет своим источником трение деревянных дощечек — арани [Невелева 1975, с. 84—89]. Огонь утробный — Агни, присутствующий в каждом живом существе и способствующий перевариванию пищи. Таким образом, выделение трех видов объектов, состоящих из субстанции огня — огня земного, небесного и рудничного, — основано на дериватах мифологического мышления.

Четвертый вид огня-объекта — огонь рудничный. Он вошел в классификацию, приводимую здесь Аннамбхаттой, не на основе единого классификационного принципа. Представление о рудничном огне связано с концепцией металлов, разработанной наикаями, относившими золото и другие металлы к субстанции огня. Золото и прочие металлы суть проявления огня, а не других фундаментальных элементов, потому что золото испускает сияние, характерное только для огня. Таким образом, классификация объектов, состоящих из субстанции огня, не имеет единого кросситуативного признака и содержит дериваты мифологического мышления.

Огонь как тело определяется Аннамбхаттой как «прославленное в мире Адитьи». Такая формулировка позволяет предположить, что здесь имеется в виду бог солнца Сурья, наделяемый в древней мифо-поэтической традиции некоторыми эпитетами, присущими

также и Агни («Бог, чье богатство в лучах»). Но в класс тел следует отнести, согласно брахманской религиозной мифологии, также и все те существа, которые обретают при рождении тело, состоящее из огненной субстанции.



ТС [13] Ветер лишен цвета, специфицируется тактусом. Он — двух видов: вечный и невечный. Вечный — в форме атомов. Невечный — в форме [субстанций]-следствий. [Последний] снова трех видов по причине разделения на тело, орган чувств, объекты. Тело — в мире Ваю. Орган чувств — то, чем воспринимается тактус; способность осязания локализована во всем теле. Объект — причина раскачивания деревьев и прочего. Прана<sup>1</sup> — ветер, движущийся внутри тела. И она единственна, но в силу различия выделяющих свойств<sup>2</sup> получает название «прана», «апана» и т. д.

ТД [Автор] определяет ветер — «цвета. . .». С целью устранения сверхраспределения в [субстанциях] акаша и прочих [вводится признак] «специфицируется тактусом». С целью устранения сверхраспределения в [субстанциях] земли и прочих [вводится признак] «лишен цвета».

— Но где же [обнаруживается] внутреннее существование праны?

В силу [такого вопроса] говорится: в теле. «И она. . .» — прана только одна, но в силу различения по местоположению она обоз-

начается словами «прана, апана и т. д.» Таков смысл [сказанного в ТС].

Ветер — то, о [существовании] чего можно умозаключить<sup>3</sup> на основании тактуса. Например, то, что в этой [субстанции] ветра движется и, будучи не горячим и не холодным, проявляется тактильно, — это [качество] тактуса [и] имеет нечто своим субстратом в силу того, что [оно] по форме [своего проявления] специфицируется родовой характеристикой качественности.

Земля не является его субстратом, поскольку [все], специфицируемое тактусом, [но] возникшее из земли, имеет свойство специфицироваться цветом.

Тактус [ветра] не [пребывает также] в воде или огне, поскольку он специфицируется свойством быть не горячим и не холодным.

Он, [тактус ветра], не [может пребывать] и во всепронизывающих [субстанциях], поскольку он не ощущается повсеместно.

Манас также не есть [субстрат этого тактуса], поскольку тактус его атомарной [структуры] не доступен чувственному восприятию. Поэтому ветер — [вот] та последняя [из девяти субстанций], которая есть субстрат [этого] тактуса.

— Но разве ветер не есть то, что [непосредственно] воспринимается? [Ведь] он воспринимается потому, что специфицирован свойством быть субстратом тактуса, подобно горшку.

— Ответим: нет. [Далее следуют силлогизмы]: на основании [обобщенного] выделяющего свойства «специфицируемость возникшим цветом» везде, где есть восприимчивость субстанции, порожденная дистанционным органом чувств, там есть [и] специфицируемость возникшим цветом, как у горшка и подобного, — [такова] распределенность садхьи<sup>4</sup>. Везде, где есть восприятие субстрата тактуса, там не существует специфицируемости возникшим цветом — [здесь] нераспределенность садханы<sup>5</sup> в большем термине<sup>6</sup>: не так [обстоит дело] с восприимчивостью огня в горячей воде<sup>7</sup>.

Следовательно, ветер не воспринимается [непосредственно], поскольку он лишен цвета.

Теперь излагается последовательность возникновения и уничтожения четырех [субстанций] — земли и прочего, — имеющих форму [субстанций]-следствий. Благодаря желанию творения у Ишвары в атомах возникает [внутренняя] активность. Отсюда при наличии соединения двух атомов возникает [агрегат] двьянука<sup>8</sup>. Тремя двьянуками порождается трьянука<sup>9</sup>. И таким способом из последовательного [соединения] чатуранука<sup>10</sup> и т. д. возникают великие земля, вода, огонь и ветер.

Силой желания разрушения [у Ишвары] субстанции-следствия, сотворенной таким образом, в атомах [возникает] активность. Посредством [этой] активности при разведении двух атомов [происходит] распад двьянук, [а] благодаря этому — распад

трянуку. Из него — распад чатуранука, а затем таким способом [происходит и] распад великой земли и прочего.

Благодаря уничтожению независимой причины <sup>11</sup> происходит распад двьянука, благодаря уничтожению ингерентной причины происходит распад трянука — такова традиционная доктрина. Согласно же новым [наяикам], распад субстанций-следствий происходит везде только благодаря уничтожению независимой причины.

— Что же является критерием реального существования атомов?

— Сказано <sup>12</sup>: наимельчайшая пылинка, находящаяся в воде, солнечном или световом луче, которая может быть воспринята, состоит из частей по причине субстанциальности того, что доступно зрению. Частица-трянука также состоит из частей по причине специфицируемости великим начинанием [Ишвары], подобно нити. Та [же] частица, которая [входит] в двьянуку, и есть атом. И он вечен, так как в противном случае следовал бы вывод о бесконечной регрессии в случае со [всеми субстанциями]-следствиями. Например, ложное заключение об общей размерности горы Меру и горчичного зерна.

— Что же служит авторитетным средством демонстрации реальности [процессов] сотворения и разрушения Вселенной?

— «Творца должно рассматривать как того, кто существует до всего» <sup>13</sup>, — это и другие [высказывания] шрути и есть критерий истинного знания.

Промежуточное разрушение — это гибель всех субстанций-следствий. Великое разрушение — это гибель всех следствий существования [творца].

## Комментарий

<sup>1</sup> Представление о пране (prāṇa) как о «жизненном дыхании» восходит к ранним Упанишадям. В классической индийской психологии прана — общее название жизненной энергии, обеспечивающей психофизиологическое функционирование организма.

<sup>2</sup> Относительно термина upādhi (выделяющее свойство) мы проведем разбор в реконструкции референта sāmānya.

<sup>3</sup> Здесь имеется в виду противопоставление непосредственного восприятия умозаключению. При осязательном ощущении чего-то не горячего и не холодного воспринимается не субстанция ветра, но только качество. Далее Аннамбхатта доказывает, что это качество может принадлежать только субстанции ветра и никакой иной, а затем демонстрирует силлогистически, что о существовании ветра как отдельной субстанции, специфицированной не горячей и не холодной, т. е. температурно нейтральной, осязательностью, можно лишь умозаключать.

<sup>4-5</sup> В тексте оригинала соответственно *sādhya* и *sādhana*, логические термины, обозначающие «то, что необходимо доказать», и «то, посредством чего осуществляется доказательство». Будет рассмотрено нами в теории умозаключения.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *pakṣa*.

<sup>7</sup> Как мы уже отмечали применительно к анализу субстанции огня, горячая вода, т. е. наличие в воде горячего температурного тактуса, свойственного субстанции огня, объясняется соединением атомов воды с огнем.

<sup>8-10</sup> Мы оставили в тексте перевода эти транслитерации, не передавая термины словами «диада», «триада» и «тетрада» (что имеет место в литературе вопроса), с целью обратить внимание читателя именно на специфическую структуру этих агрегатов: трьянука — это три диады, а чатуранука — это четыре трьянуки.

<sup>11</sup> В тексте оригинала *asamavāyikāra*, т. е. невнутренне присущая причина, причина, не пребывающая в непосредственном действии.

<sup>12</sup> Здесь Аннамбхатта косвенно ссылается на Прашастападу.

<sup>13</sup> В тексте оригинала *yathāpūrvam*.

## Реконструкция

Ветер (*vāyu*) — субстанция, которая может быть воспринята только органом осязания. *Vāyu* внутренне присущ такой вид тактуса (*sparśa*), который температурно нейтрален. Ветер в отличие от других осязаемых субстанций не может быть воспринят зрительно, так как лишен цвета. Этого рода невидимое осязание есть признак *vāyu*.

То, что *vāyu* есть самостоятельная субстанция, хотя в отличие от земли, воды и огня она не воспринимается зрительно, доказывается методом исключения. Осязаемое, лишенное формы, воспринимаемое тактильными анализаторами, есть качество. Но раз осязаемое — качество, то оно должно быть внутренне присуще какой-либо субстанции, проявляющей себя через этот признак. Таких субстанций, кроме ветра, нет, а значит, ветер и есть субстанция, которой ингерентен этот род осязаемого.

И действительно, бестелесные субстанции — акаша, пространство и время — не могут характеризоваться осязаемостью, потому что в противном случае осязаемость была бы повсеместной. Фундаментальные элементы — земля, огонь, вода, — так же как и ветер, проявляются посредством осязания. Но осязание земли дает представление о форме, кроме того, земля проявляется также через запах, вкус и цвет. Осязаемость воды и огня выражается в температурных характеристиках, помимо чего эти субстанции проявляют себя через качества цвета, а вода — еще и специфического (сладкого) вкуса.



Таким образом, температурно нейтральная осязаемость, не дающая представлений о форме, должна быть ингерентна субстанции ветра, отличной от всех перечисленных субстанций.

Дефиниция субстанции ветра симметрична дефинициям предыдущих трех субстанций. Она также содержит в себе мифологический дериват: *vāyu* как тело определяется апелляцией к богу Ваю, олицетворявшему ветер и одновременно соответствующему фундаментальному элементу мироздания. Орган чувств, соответствующий этой субстанции, — тактильный анализатор, обладающий способностью воспринимать осязаемое (*tvak*). Ветер в качестве объекта определяется как причина (*hetu*) раскачивания деревьев и т. п.

Кроме этого Аннамбхатта вводит в дефиницию *vāyu* представление о ветре, пребывающем внутри тел. Это представление также восходит к мифологическому описанию Ваю, как пребывающего в вечном движении и находящегося внутри живых существ [Невелева 1975, с. 88]. В рамках мировоззрения синкретической школы не было единства мнений относительно того, каким образом классифицировать дыхание (внутренний ветер) применительно к субстанции *vāyu*. Прашастапада рассматривал прану как четвертый вид *vāyu*, отличный от тела, органов чувств и объектов. Новые навики включали прану в класс объектов.

Аннамбхатта не выражает четко своей позиции относительно этого момента: он делит ветер на три вида — тело, орган чувств, объекты — и, следовательно, не придерживается классификации Прашастапады, но в то же время он не причисляет отчетливо прану к объектам.

Представители синкретической школы различали пять видов дыхания — в зависимости от того, через какую часть тела проходит внутренний ветер и какую из функций он пробуждает. Однако все эти пять видов представляют собою ту же самую прану, которая только функционально выступает под разными именами.

Собственно прана (*prāṇa*) функционирует в груди; апана (*apāṇa*) — в прямой кишке; самана (*saṃāṇa*) — в области пупка; удана (*udāṇa*) — в области гортани; व्याна (*vyāṇa*) — во всем теле. Эти представления, как отмечается в исследовании Атихалье и Бодаса, восходят к мифологии Пуран (ТС, с. 115).

В тексте автокомментария излагается далее традиционная концепция синкретической школы по проблеме возникновения и уничтожения производных субстанций. Этот материал излагается Аннамбхаттой именно в данном месте, поскольку анализ субстанции ветра завершает определение первых четырех атомарных *dravya*.

Эта концепция характеризует синкретическую Ньяя-Вайшешику как школу, придерживающуюся креационистского подхода, и, что еще более важно, как школу, стоящую на позициях идеализма в его реалистическом варианте. Мир субстанций-следствий

развертывается в соответствии с творящим желанием Ишвары, который, в свою очередь, есть всепронизывающий атман. Творец характеризуется посредством привлечения авторитета доктрины как *yathāpūrvaṃ*, т. е. как первоначало.

Изложение атомистической теории в аспекте сотворения и уничтожения субстанций-следствий — это изложение возникновения и гибели «великих земли, воды, огня и ветра», т. е. первоэлементов, или великих элементов. Здесь, таким образом, имеется неявная отсылка к космогонической модели развертывания атмана по типу первоэлементов, о которой мы уже говорили. Подводя итог, хочется подчеркнуть, что синкретическая Ньяя-Вайшешика, как ее содержание представлено в текстах ТС и ТД, излагала атомистическую теорию отнюдь не в духе материализма, но как дополнительный аргумент в защиту теистической направленности брахманистской доктрины.

**ТС [14]** Акаша — то, что имеет качество звука. И она единственная, всепронизывающая и вечная.

**ТД [Автор]** определяет акашу — «качество звука».

— Но разве акаша не множественна, подобно земле и прочему?

— [Автор] говорит: нет — «и она единственная...». Смысл [здесь] таков: отсутствие критериев в разделении. Именно по причине единственности она повсеместна, а в связи с восприятием звука свойство быть всепронизывающим общепризнанно. Поэтому [автор] говорит: «всепронизывающая». Всепронизываемость есть соединенность со всеми ограниченными в размере субстанциями. Ограниченность в размере<sup>1</sup> есть свойство обладать определенным размером или свойство обладать активностью.

По причине всепронизываемости акаша вечна, подобно атману. Поэтому сказано: «вечная».

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *mūrtatva*; термин *mūrta* обозначает особый вид качества *parimāṇa* (размер) — средний размер, которым характеризуются все изменчивые объекты, люди и животные. Поскольку Аннамбхатта определяет характеристику *mūrtatva* еще и как «свойство обладать активностью», то этот термин, на наш взгляд, может быть осмыслен и как телесность (см. также НБодх — ТС, с. 18).

### Реконструкция

Акаша как особый вид пространства, в котором распространяется звук, имеет не только логико-дискурсивную, но и весьма значительную для брахманистских систем доктринальную на-

грузку, поскольку звук в этих системах представляет собой не простой элемент натурфилософской картины мира. Он есть прежде всего звучание ведической речи (*śruti*), которой приписывалось сакральное значение. И именно уже в силу этого логико-дискурсивному рассмотрению психофизических аспектов звука уделялось огромное внимание. Будучи качеством, звук через введение субстанции акаша подпадал под общее действие принципа субстанциальности.

Акаша в сутрах Канады перечисляется в списке как самостоятельная субстанция наряду с пространством (*dik*). Там же есть указание на то, что *dik* и *ākāṣa* могут рассматриваться как одна и та же субстанция и различаются не сами по себе, но по своим свойствам. Иными словами, пространство может быть обозначено как *dik* или как *ākāṣa* в зависимости от того, что оно производит. Если оно производит звук, то называется *ākāṣa*, а если оно производит разграничение эмпирических объектов по сторонам света и геометрическому направлению, то оно называется *dik*. Однако уже у Прашастапады *ākāṣa* и *dik* отчетливо рассматриваются как две самостоятельные субстанции.

Пространство (*dik*) понималось как нечто реальное. По аналогии с этим пространство акаша, звучащая субстанция, истолковывалось также как реальное, вечное и вездесущее, отличающееся от *dik* тем, что оно имеет свойство быть носителем звука. Это последнее доказывалось методом исключения.

Предполагалось, что звук есть не субстанция, а качество и как таковое должен быть ингерентен какой-либо субстанции. Поскольку ни одна из восьми остальных субстанций не может быть носителем звука, необходимо допустить существование особой субстанции — акаши, которая всепроникающая и о существовании которой можно судить лишь по ее атрибуту — звуку.

Эта точка зрения была разработана Канадой и усилена Прашастападой. Аннамбхатта подчеркивает момент опосредованного — через ингерентное качество — суждения о существовании акаши тем, что определяет акашу как носитель звука.

**ТС [15]** Время — причина выражений «прошедшее» и т. п. И оно едино, всепронизывающее и вечно.

**ТД [Автор]** определяет время — «прошедшее...». Время есть вместилище всего <sup>1</sup> и инструментальная причина <sup>2</sup> всех следствий.

#### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *sarvādhāra*. Это определение относится ко времени вообще, обозначаемому в текстах логико-дискурсивного уровня как *mahākāla*.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *nimittakāraṇa*.

## Реконструкция

Время (*kāla*) определяется Аннамбхаттой чисто внешним способом — путем отсылки к бытующим вербальным коррелятам (*vyavahāra*), которые характеризуют некую соотнесенность событий между собой. Индивид, осваивая язык, застаёт эти корреляты уже сложившимися и научается идентифицировать соотнесенность событий со временем. Таким образом, определение *kāla*, приводимое в этом фрагменте, конвенционально и дескриптивно по сути, однако хорошо приспособлено к практическим целям, хотя и не даёт коннотации термина.

Время определяется как *hetu* — специальная и инструментальная причина — употребления слов «прошлое», «настоящее» и т. п. Ключевая переменная *hetu* выступает в определениях такого рода у Аннамбхатты как субститут *asādhāraṇanimittakāraṇa* (специальная и инструментальная причина) с целью различения вещей в аспекте причинности без окончательной детализации, поскольку цель ТС — дать первичные представления о семи референтах, приспособленные для их идентификации.

Время есть именно инструментальная причина *vyavahāra*, поскольку материальная причина *vyavahāra* (который может быть рассмотрен как разновидность звучания — артикулированный звук) есть субстанция акаша, которой ингерентен звук.

Время также есть специальная причина *vyavahāra*, и этим *vyavahāra* отличается от всех других следствий, для которых время — общая причина [*sādhāraṇakāraṇa*]. Время как специальная причина *vyavahāra* отличается также от пространства и других референтов, которые могут служить основой более общей причинности, включающей и причину *vyavahāra*, о которой здесь речь. Таким образом, ключевая переменная *hetu* позволяет достаточно отчетливо дифференцировать референт *kāla* от других референтов и не допускает сужения понимания *kāla*, поскольку оно есть генерализованная причина всех следствий вообще. Однако эта дефиниция *kāla* ничего не говорит о значении референта по сути.

Канада причислял время к субстанциям, но отмечал, что оно не воспринимается чувственно. О существовании времени судят опосредованно, на основании его признаков. Признаки эти следующие: последовательность, совместность, медленность или быстрого протекания явлений (ВС II, 2, 6). В качестве отдельной субстанции время выделено Канадой по аналогии с субстанцией ветра: о существовании ветра можно специально судить на основании его невидимого признака — осязаемости, аналогичный невидимый признак времени — чередование явлений. Все, что имеет признак, качество, есть субстанция, поэтому время причтено Канадой к референту *dṛavya*.

Прашастапада углубил представления Канады, вычленив качества, которые могут быть ингерентны времени. Их пять: число, размер, отдельность, соединение и разъединение. Эти качества

характеризуют время косвенно — посредством изменения свойств эмпирических объектов во времени (изменение размера, временность соединения — разъединения и т. п.) (ПБх, с. 63—64).

Законченность представления о времени как о внешней материальной субстанции обретает у Шридхары, именовавшем время *sthūlakāla*, *kālapīṇḍa*.

Уддьетакара полагал, что о времени можно судить только на основе умозаключения, а восприятие — источник знания об объекте только в настоящем времени, но в остальном касательно этого референта Уддьетакара придерживался взглядов Прашастапады.

Проблема референта *kāla*, таким образом, представлялась довольно сложной и долгое время была предметом дискуссий как в рамках синкретической школы, так и с внешними оппонентами. Определение *kāla*, данное Аннамбхаттой в этом фрагменте, позволяет посредством введения ключевой переменной *hetu* маркировать время как самостоятельный референт и удачно избежать изъяснения метафизических аспектов вопроса, носящих специальный характер.

ТС [16] Пространство — причина выражений «восточный» и т. п. И оно единственно, всепроникающее и вечно.

ТД [Автор] говорит об определении пространства — «восточный. . .». Пространство — также инструментальная причина только в следствиях.

## Реконструкция

Пространство (*dik*) определяется Аннамбхаттой точно таким же способом, как и время, т. е. посредством привлечения ключевой переменной *hetu*, толкуемой как *asādhāraṇanimittakāraṇa* (специальная инструментальная причина) вербальных коррелятов (*vyavahāra*), посредством которых можно идентифицировать пространство как самостоятельную субстанцию. В этом сказывается характерный для индуистских даршан (религиозно-философских систем) параллелизм в рассмотрении пространства и времени, выражающийся, в частности, в рамках воззрений синкретической школы в том, что и время и пространство рассматривались как самостоятельные субстанции.

В сутрах Готамы нет определения пространства, так же как нет и определения времени. У Канады пространство определяется как субстанция, благодаря которой объекты удалены либо приближены один к другому. Субстанция *dik* непосредственно не воспринимается, но о ее существовании можно заключить на основании свойств, т. е. того, что она производит. Последователь-

ность объектов в пространстве должна иметь ту же причину, что и последовательность событий во времени. То, что эта причина есть вечная субстанция, доказывалось таким же способом, как и субстанциальность ветра и времени.

И время, и пространство, и акаша имеют общую предикацию: они вечны, едины и всепроникающи. Общая предикация пространства и времени связана с параллелизмом в рассмотрении этих субстанций. Акаша, как отмечалось в реконструкции к фрагменту [14], есть особый вид звучащего пространства, и представление о нем формировалось на основе представлений о dik. Все эти три вида субстанций утверждаются опосредованным метафизическим рассуждением и различаются только своими свойствами. Характер предикации этих субстанций, несмотря на утверждение их объективного существования, таков, что они выступают по сути своей априорными координатами определенности соотнесения эмпирических объектов. В то же самое время эти предикации могут рассматриваться и как божественные.

ТС [17] Атман — вместилище <sup>1</sup> знания. Он — двух видов: высший атман и индивидуальный атман. Из них высший атман — только один, [это] всезнающий Ишвара. Индивидуальный атман — всепронизывающий и вечный — различен в каждом теле.

ТД [Автор] говорит об определении атмана — «[вместилище] знания». Он классифицирует атман — «двух видов» [и] говорит об определении высшего атмана — «из них. . .». Свойство быть Ишварой есть свойство быть вместилищем вечного знания.

— Что является критерием <sup>2</sup> реального существования Ишвары? Отнюдь не восприятие, ибо оно внешнее <sup>3</sup> или внутреннее <sup>4</sup>. Первое не [может служить критерием] по причине нематериальной субстанциальности <sup>5</sup> [Ишвары]. Второе — также <sup>6</sup>, поскольку атман [существует] помимо удовольствия, страдания и прочих [частных качеств].

Умозаключение тоже не [может быть критерием реальности существования Ишвары] по причине отсутствия логического признака <sup>7</sup>.

— [Ответим]: неверно. Росток и прочее имеют творца, поскольку [они специфицируются] свойством быть следствием <sup>8</sup>, подобно горшку. [Таким образом, существование Ишвары установлено], так как именно умозаключение обладает свойством быть источником истинного знания.

Свойство быть творцом есть обладание непосредственным знанием <sup>9</sup> сферы материальной причины <sup>10</sup>, желанием действовать и деятельностью. Ингерентная причина [здесь] — материальная причина. Всезнание [Ишвары] — по причине свойства «тонкого» видения <sup>11</sup> всей совокупности атомов и т. п. «Кто всезнающий —

тот всевидящий» — так [сказано] в Агамах <sup>12</sup>; в этом также [со-  
держится] критерий истинного знания.

[Автор] говорит об определении индивидуального [атмана] — «индивидуальный. . .». Определение индивидуального атмана — свойство быть субстратом [испытывания] удовольствия и прочего <sup>13</sup>.

— Но разве [в таких высказываниях, как] «Я — человек», «Я — брахман» и т. д. атман, [т. е. «Я»], не есть именно тело, поскольку оно-то всегда и выступает содержанием понятия «Я»?

— Ответим: нет. Если бы тело было атманом, то при потере руки, ноги и прочего по причине гибели тела погибал бы также и атман, что является абсурдным выводом <sup>14</sup>.

Органы чувств также не являются атманом, так как при тождественности [самосознания]: «Я, который [прежде] видел [этот] кувшин, есть тот же самый я, который теперь воспринимаю его в осязании», отсутствовало бы единство [психического] <sup>15</sup>, что абсурдно.

Следовательно, индивидуальный атман отличен от тела и органов чувств; он различен в каждом отдельном теле благодаря многообразию [испытывания] удовольствия и прочего.

Он, [атман], не атомарный <sup>16</sup>, так как [из такого допущения] вытекало бы, что индивидуальный атман не воспринимает приятных и прочих [ощущений], локализованных во всем теле. Он также и не средней величины <sup>17</sup>, ибо если бы он был таковым, то из вывода о его не вечности следовало бы заключение об уничтожении [плодов] совершенного и обретении [плодов] несовершенного <sup>18</sup>.

Следовательно, индивидуальный атман вечный и всепронизывающий.

### Комментарий

<sup>1</sup> adhikaraṇa, вместилище, субстрат как синоним āśraya. См. комментарий Говардханы Мишры: «Слово „вместилище“ обозначает свойство быть субстратом когниций благодаря асимметрическому отношению внутренней присущности» (НБодх — ТС, с. 20).

<sup>2</sup> В тексте оригинала grahāṇam также в значении инструмента или источника истинного знания.

<sup>3</sup> Здесь имеются в виду дистанционные анализаторы — зрение, слух и т. д. (НрП, с. 189).

<sup>4</sup> Т. е. восприятие психических свойств манасом (НрП, с. 190).

<sup>5</sup> В тексте оригинала arūpidravayatvāt. Смысл этой фразы ТД разъясняется в комментарии Нилакантхи, который отмечает, что причина функционирования органов чувств — внешние объекты (НП, с. 190).

<sup>6</sup> Так в издании ТД Састригала. В остальных изданиях здесь nāntyam, букв. «не последнее».

<sup>7</sup> līṅgābhāva, отсутствие логического признака, который был

бы распределен (vyāra) в том, что требуется доказать (sādhya) (НрП, с. 190).

Далее в издании ТД Бахуликара: «Также [исключается] и унодобление (upamāna), поскольку подобного [Ишваре] не существует. Слово (śabda) [как авторитетное свидетельство] тоже не может [служить критерием], так как слова Вед, будучи сами изреченными Ишварой, при неустановленности Ишвары как [источника] их достоверности не являются доказательством его [реального существования]» (с. 5—6).

<sup>8</sup> kāryatva, т. е. следствие, порожденное производящей причиной.

<sup>9</sup> В тексте оригинала aparokṣajñāna в значении непосредственного сверхчувственного знания как тотальности возможных когний.

<sup>10</sup> Нрисинха интерпретирует этот термин как все, что относится (viśaya) к области материальной причинности (НрП, с. 192).

<sup>11</sup> В тексте оригинала sūkṣmadarśitva. О доктринальном толковании всезнания как сверхчувственной способности Ишвары см. НрП, с. 192.

<sup>12</sup> Здесь в значении текстов ведического корпуса.

<sup>13</sup> В тексте оригинала sukhādyāśrayatvam.

<sup>14</sup> В тексте оригинала prasaṅgāt, по причине приведения к абсурду.

<sup>15</sup> В тексте оригинала anusandhāna. Наша интерпретация этого ключевого слова основана на толковании Нрисинхи (НрП, с. 194—195).

<sup>16</sup> на paramāṇuḥ (см. также НМ, с. 432—433).

<sup>17</sup> Нилакантха отмечает в этой связи: «Все, что специфицируется средним размером, то неечно по причине распределенности [в соответствующем теле]» (НП, с. 197).

<sup>18</sup> Дискурс переводится здесь в план брахманистской доктрины: «Отсутствие плода совершенного есть потеря благого, неблагого и прочих [следствий], которые обреты в данном рождении. Обретение [плода] несовершенного — получение результата благих, неблагих и прочих [действий], не совершенных посредством собственных усилий» (НрП, с. 197).

## Реконструкция

Атман (ātman) — четвертая (наряду с акашей, временем и пространством) бестелесная субстанция синкретической школы. Атман определяется Аннамбхаттой как jñānādhikāraṇa, т. е. вместилище знания.

Бесчисленное количество индивидуальных атманов объединено одной родовой характеристикой — ātmatva, ингерентной каждому индивидуальному атману. Поэтому атман определяется также как



ātmatvasāmānyavān, т. е. обладающий универсалией ātmatva (СДС, с. 104). Атман, кроме того, определяется и как вид субстанции, имеющий общее свойство, ингерентное бестелесным вещам (СДС, с. 37). Бестелесных субстанций, признаваемых синкретической школой, четыре — акаша, время, пространство и атман. Первые три не могут быть обозначены посредством универсалии или родовой характеристики и не представляют собой классов, поэтому родовая характеристика ātmatva есть подкласс dravyatva, маркирующий бестелесные объекты.

Но, исходя из всего этого, трудно, не впадая в противоречия, ответить на вопрос, почему бог синкретической школы был подведен под ту же самую субстанцию, характеризующую психическое бытие индивидуального эмпирического субъекта, которому присущи несовершенное знание и аффекты.

Теистический аспект воззрений, составивших теоретическую базу синкретической школы, формировался постепенно — под влиянием диалога с буддизмом. Этим и объясняется тот факт, что ни у Канады, ни у Готамы нет высказываний касательно paramātmā (высшего атмана). В ранний период теистическая проблематика была пограничной для этих даршан, т. е. если она и возникала, то лишь как эпизод диспута с антагонистами. Даже на раннем этапе слияния Ньяи и Вайшешики термин paramātmā не имеет места: Прашастапада не упоминает о высшем атмане.

Однако по мере развития полемики с буддистами теизм и отстаивание сотворенности мира Ишварой занимают идеологически все более важное место. Становится необходимым ввести теизм непосредственно в ткань философского дискурса. Единственным подходящим для этой цели референтом были субстанция и, поскольку речь шла о личном боге (хотя о его телесности либо бестелесности не сформировалось единства мнений), атман как ее подкласс. Комментатор Прашастапады Шридхара вводит представление о божественном высшем атмане, хотя прежде под атманом подразумевался только индивидуальный атман (jīvātmā).

Вопрос, однако, состоял в том, что jīvātmā были ингерентны наряду со знанием аффективные качества, вроде страдания и т. п., что не могло быть предикацией бога. Именно поэтому атман как таковой определяется не как носитель аффективных качеств и гнозиса, но только как носитель гнозиса — аффекты остаются предикатом только jīvātmā.

Аннамбхатта излагает воззрения синкретической школы как теист; именно этим и объясняется определение атмана как локуса знания, поскольку именно это и позволяет затем дать субординирующую теистическую классификацию этой субстанции, так как реализм синкретической школы в вопросе отношения «субстанция — качество» базировался на принципе dharma-dharmi-bheda, утверждавшем нетождественность носителя самого по себе и качественно определенного носителя. Прилагая этот принцип к суб-

станции атман, необходимо отчлениить эмпирический специфицированный знаниями и аффектами субстрат психики — индивидуальный атман в его субъективно-временной развертке — от внеэмпирического субстрата психики — неспецифицированного атмана. Относительно последнего невозможно утверждать никакой иной качественной предикации, кроме его универсалии, вечности и всепроникающего характера. Таким образом, атман как субстрат знания предикцируется только божественными свойствами, а слияние с этим бескачественным (в эмпирическом смысле) атманом предполагалось как высшая цель учения и было возможно лишь путем растождествления индивидуального атмана со своими эмпирическими качествами (неистинным знанием и аффектами).

Такие представления об атмане как внеэмпирическом субстрате психики доказывают, что становление теистического аспекта синкретической Ньяя-Вайшешики было, по сути дела, дальнейшим развертыванием принципов реализма применительно к семи референтам.

ТС [18] Манас есть орган чувств, инструмент <sup>1</sup> восприятия <sup>2</sup> удовольствия и т. д. И он бесчислен <sup>3</sup> по причине неизменной связи с каждым [индивидуальным] атманом, атомарен по форме и вечен.

ТД [Автор] говорит об определении манаса — «удовольствие. . .». Манас определяется свойством обладания активностью <sup>4</sup>, будучи лишенным тактуса <sup>5</sup>. [Автор] анализирует манас — «И он. . .». Каждому индивидуальному атману соответствует индивидуальный манас: по причине бесчисленности [индивидуальных] атманов существует бесчисленное количество манасов — таков смысл [сказанного в ТС].

«Атомарен по форме. . .». Если бы он обладал средним размером, то отсюда следовал бы вывод о его невечности <sup>6</sup> — таков смысл [этого определения].

— Но разве манас, не будучи атомарным, не есть всепронизывающий в качестве субстанциальности, лишенной тактуса <sup>7</sup>, как акаша?

— Ответим: нет, ибо при всепронизываемости манаса в случае отсутствия независимой причины — соединения атмана и манаса — следовал бы вывод о невозникновении когниций. Нельзя также сказать, что существует соединение двух всепронизывающих субстанций, [так как на основании] вечного характера такого соединения следовал бы вывод об отсутствии сна без сновидений <sup>8</sup>.

[Далее рассматривается атомарная структура манаса на примере сна без сновидений]: исключая [часть манаса, пребывающую в] пуритат <sup>9</sup>, всегда есть часть, пребывающая в соединении с атманом. Но поскольку манас обладает атомарной формой, то, когда он входит в пуритат, наступает сон без сновидений. Когда же

он выходит [из пуритат], то и возникает знание. Итак, атомарная форма [манаса] доказана.

### Комментарий

<sup>1</sup> В ТС здесь *sādhanaṃ* в значении инструмента или инструментальной причины, что подтверждается и толкованием в Нирукти: «[Манас]. . . есть то, что обладает инструментальной причинностью (*kāraṇatāvat*) для испытывания удовольствия и т. д. . . » (Н, с. 20).

<sup>2</sup> *upalabdhī*, букв. «получение». Согласно Нирукти, это ключевое слово употребляется здесь в терминологическом значении восприятия (*jñāna*), т. е. специального познавательного отношения с субъективными аффектами (удовольствие и т. п.) (Н, с. 20, а также с. 90 нашей реконструкции).

<sup>3</sup> В тексте оригинала *anantaṃ*, т. е. манасов бесконечное множество, как и индивидуальных атманов.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *kriyāvattvaṃ*, свойство обладать родовой характеристикой деятельности или активности.

<sup>5</sup> *sparśa*. Об интерпретации этого термина см. комментарий 1 к ТС [4].

<sup>6</sup> Ср. здесь комментарий 17 к ТС [17].

<sup>7</sup> В тексте оригинала *sparśarahitadravyatva*; здесь имеется в виду логико-дискурсивное описание субстанции манас путем спецификации субстанциональности посредством свойства быть лишенным тактуса. По-видимому, в данном случае приведена сокращенная форма высказывания.

<sup>8</sup> *śuṣupti*. О различных интерпретациях психофизиологии сна без сновидений в брахманистских религиозно-философских системах см. [Дасгупта 1930, с. 276].

<sup>9</sup> В тексте оригинала *purītat*. В синкретической Ньяя-Вайшешике этот термин представляет, по-видимому, аналог «сущумна-нади» традиционной йогической психофизиологии (см. также ТС в издании Бахуликара, с. 15). В нашем переводе мы оставляем термин «пуритат» в транслитерации за неимением соответствующего эквивалента в европейской научной психологии, физиологии или анатомии.

### Реконструкция

В рамках синкретической Ньяя-Вайшешики манас как субстанция есть *padārtha*, характеризующая психоонтологический аспект системы. Это такой вид субстанции, который не может быть воспринят посредством обычной перцепции, поскольку существует он только в атомарной, а не в эмпирически наблюдаемой форме. Таким образом, относительно манаса невозможно говорить об эмпирическом *avaṃyavin*, но только об *avaṃyava*. Эти предельные *avaṃyava* вечны.

Дефиниция Аннамбхатты отмечает два аспекта манаса: субстанциальный и познавательный. Будучи атомарной субстанцией, манас причастен каждому атману функционально — как специфический орган чувств (*indriya*). Как субстанция манас обладает качеством вега (устремленность, направленность). Следовательно, манас есть направленная, устремленная субстанция. Устремленный манас как орган чувств вступает в специальное познавательное отношение с субъективными аффектами (удовольствие, страдание и т. п.) как с объектами восприятия.

НС определяет манас по принципу слабой маркировки: «Признак манаса — невозникновение когний одновременно» (НС, с. 29), т. е. манас характеризуется как механизм когнитивного отбора. В Ньяя-бхашье вводится соответствующее пояснение: «Когда познавательное отношение органа чувств и объекта [выступает] причинностью знания безотносительно связи с манасом, когнии должны возникать одновременно» (НБх, с. 16). Иными словами, манас не допускает одновременного возникновения когний, которые — вне связи с манасом — формируются по данным других органов чувств одновременно. Манас способствует возникновению тех когний, которые ближе всего связаны с актуальной доминирующей эмоцией.

Таким образом, термин «манас» не может быть адекватно передан иначе, нежели в транслитерации, поскольку в рамках европейского философского реализма подобный механизм не описывается в силу неразработанности психологических представлений той эпохи, а в рамках современной психологической науки невозможно отыскать конструктор, к которому были бы приложимы принципы реализма синкретической Ньяя-Вайшешики.

Подводя итог изложенному, можно отметить, что манас — одна из девяти субстанций синкретической Ньяя-Вайшешики; он представляет собой орган чувств, действие которого характеризуется предметностью (аффекты как познавательный объект) и направленностью как ингерентным качеством; манас способствует неодновременному возникновению когний из данных сенсорного восприятия — по принципу ближайшей связи с доминирующей эмоцией. Манас, таким образом, может рассматриваться как инструмент аутопсихической ориентировки субъекта.

### [Качества]

ТС [19] Цвет есть качество, воспринимаемое только органом зрения. И он — семи видов по причине деления на белый, синий, желтый, красный, зеленый, коричневый и пестрый. [Цвет] существует в земле, воде и огне. При этом в земле [он] — семи видов, в воде — тускло-белый, в огне — ярко-белый.

ТД [Автор] определяет цвет — «органом зрения». Слово «только» [употребляется здесь] для того, чтобы избежать сверхраспределения в [качествах] «число» и т. д. Слово «качество» [вводится] с целью устранить сверхраспределение в родовой характеристике цветности<sup>1</sup>.

— Но разве пестрый цвет не является лишь сочетанием<sup>2</sup> синего и других [цветов], которые обнаруживаются как нераспределенные?

— Ответим: нет — по причине неизменной обнаруживаемости цвета [только] в том, что распределено<sup>3</sup>.

— А разве восприятие пестрой ткани не [происходит через восприятие] именно [разного] цвета ее частей?

— Нет, вследствие невосприимчивости ткани при отсутствии цвета. Кроме того, свойство находиться в неразделимой связи<sup>4</sup> с [объектом], обладающим цветом, не является [фактором], обуславливающим восприимчивость<sup>5</sup> [этого объекта], — по причине громоздкости аргументации<sup>6</sup>.

Следовательно, существование пестрого цвета установлено из-за отсутствия убедительных оснований<sup>7</sup> восприимчивости ткани [каким-либо] иным образом.

[Автор] говорит о субстрате цвета — «земля. . .». Выделив субстрат, он показывает — «в нем. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> Далее в издании ТД Бодаса: «Свойство обладать родовой характеристикой быть воспринимаемым только органом зрения введено с целью избежать сверхраспределения при соединении с местом отсутствия препятствия для света. [Автор] классифицирует цвет — „И он. . .“. В издании ТД Састригала этот фрагмент отсутствует.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *samudāya* (см. соответствующий комментарий Нрисинхи — НрП, с. 203).

<sup>3</sup> Об определении цвета как качества, которое никогда не сосуществует со своим отрицанием в одном и том же объекте, (см. ТС, с. 152—153, изд. Атхалье и Бодаса).

<sup>4</sup> В тексте оригинала *samavetatvam* (см. также НП, с. 204).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *pratyakṣatvaprayojakam*, что Нрисинха объясняет как объектную причину восприятия (НрП, с. 204).

<sup>6</sup> *gaugavāt*, что можно понимать также: «по причине бесполезного умножения сущностей». *Gaughava* как технический термин обозначает принятие нескольких гипотез там, где достаточно одной или двух [Инголлс 1951, с. 47].

<sup>7</sup> В тексте оригинала *anuparattya*. Подробнее толкование этого слова в терминологическом значении см. НП, с. 204—205.

## Реконструкция

Цвет (gūra) определяется в этом фрагменте как качество, познаваемое посредством зрительного анализатора (cakṣurmātra-grāhyaguṇaḥ). Это и аналогичные ему определения качеств вкуса, запаха и тактуса разработаны последователями Прашастапады, однако первоначально они не включали слов mātra и guṇa, которые введены в дефиницию Шридхарой. Слово mātra позволяет исключить из определения gūra все то, что воспринимается не только зрением, а guṇa служит целям ограничения дефиниции, поскольку gūratvajāti и abhāva воспринимаются, согласно теоретической схеме синкретической школы, также и зрением. Однако дефиниция не включает условий зрительного восприятия, а именно наличие источника света.

Аннамбхатта подразделяет цвет на семь видов. Это членение нельзя обнаружить ни у Прашастапады, ни у Шридхары; по-видимому, оно было введено в более поздний период развития синкретической школы. Обычно классификации включают от двух до шести видов цвета. В исследовании Атхалье и Бодаса (ТС, с. 152) указано на малообъяснимое выделение пестрой gūra в отдельный вид, однако в ТД Аннамбхатта разъясняет, что цвет есть vuṛyavṛttidharma, т. е. свойство, [полностью] развернутое в объекте распределения; иными словами, gūra «растворена» в объекте, как соль в воде. На этом основании Аннамбхатта делает вывод, что в одном и том же объекте не может присутствовать смесь различных цветов, но только один цвет. Это рассуждение — основа для выделения пестрой gūra в отдельный вид, поскольку vuṛyavṛttidharma определяется, в свою очередь, как svasamānādhikarāṇā-tyantābhāvaapratiyogi dharma, т. е. свойство, которое никогда не может сосуществовать со своим собственным абсолютным отсутствием в одном и том же объекте — локусе.

Здесь также необходимо вспомнить принцип несводимости целого к своим частям. Допустим, перед нами имеется кусок разноцветной ткани. Как устанавливается его цветность? Нити по отношению к ткани суть авауава, каждая из них обладает своим, определенным цветом; однако кусок ткани есть авауавин и представляет собой нечто отличное от своих компонентов (нитей), поэтому ингерентный ему цвет не может быть смесью цветов этих компонентов. Таким ингерентным для авауавин цветом, согласно утверждениям Ньяя-Вайшешики, будет citragūra (пестрый).

В широком — нетерминологическом для синкретической Ньяя-Вайшешики — смысле gūra обозначает не только цвет, но и форму. Однако форма как таковая познается посредством осязания так же хорошо, как и посредством зрения. Поэтому для наименования собственно формы последователи синкретической школы употребляли другие выражения: ākāra-kaviśeṣa и prakāra-ka (наблюдаемая форма, спецификатор внутренней — akṛti — формы).

Относительно распределения *gūra* в субстанциях (земле, воде и огне), как отмечено в исследовании Атхалье и Бодаса, трудно вынести определенное суждение. Цвет, ингерентный огню, — *bhāsvaraśukla*, т. е. блестяще-белый, ингерентный воде — *abhāsvaraśukla*, т. е. неблестяще-белый. Но отдельно *bhāsvara* и *abhāsvara* не выделены. По-видимому, эти слова — дополнительные различители в рамках *śukla*, призванные отличать белизну огня от белизны воды. Надо заметить также, что в различных изданиях ТС допускаются разночтения (*bhāsvaraśukla* и *bhāsvaraṃśuklam*), что затрудняет возможность однозначного истолкования (ТС, с. 154).

ТС [20] Вкус есть качество, воспринимаемое органом вкуса. И он шести видов по причине разделения на сладкий, кислый, соленый, острый, вяжущий, горький. Он обнаруживается в земле и воде. В земле — шести видов, в воде — только сладкий.

ТД [Автор] определяет вкус — «органом вкуса». Слово «качество» [здесь] для того, чтобы исключить свехраспределение в [объектах, имеющих свойство] специфицироваться вкусом. О субстрате вкуса говорится — «в земле». Отделив субстрат, [автор] описывает [виды цвета] — «в земле».

### Реконструкция

Здесь, по-видимому, необходимо остановиться только на распределении качества вкуса (*rasa*) в субстанциях (земле и воде). Воде ингерентен только сладкий вкус; однако из практики известно, что вода может обладать не только сладким, но и другими видами вкуса. Философы Ньяя-Вайшешики объясняли этот феномен, исходя также из принципа *avaṃava-avaṃavi-bheda*. Если вода обладает каким-либо иным, нежели сладкий, вкусом, то эта вода должна быть рассмотрена как *avaṃaviṇ*, лишенный вкуса вообще. Те же вкусовые ощущения, которые испытываются субъектом, должны быть отнесены к восприятию *avaṃava*, т. е. компонентов земли, содержащихся в данной воде. Схоластическая тонкость здесь состоит в том, что объект восприятия как *avaṃaviṇ* не обладает вкусом, поскольку отличен от своих *avaṃava* (воды и земли), но последние, в свою очередь, воспринимаются самостоятельно, а следовательно, им присущ весь спектр *rasa*.

ТС [21] Запах — качество, воспринимаемое органом обоняния. Он двух видов: благовонный и неблагоприятный; проявляется только в земле.

ТД [Автор] определяет запах — «органом обоняния». Слово «качество» [здесь] для того, чтобы исключить сверхраспределение в [объектах, имеющих свойство] специфицироваться запахом.

### Реконструкция

Как и в определении *gasa*, в определении запаха (*gandha*) отсутствует слово — ограничитель *mātra* (только), так как никакими другими анализаторами, кроме вкусового и обонятельного соответственно, эти качества не могут быть восприняты. Запах — по мнению представителей синкретической школы, так же как и вкус, — не может быть сложносоставным. Поэтому и восприятие запаха рассматривается с применением принципа *avaṣaṇin-avaṣaṇa*.

Запах — характерный признак земли. Следовательно, любые объекты, обладающие запахом, согласно Ньяя-Вайшешике, содержат в себе компонент земли, который и придает им запах.

И вкус и запах в этих фрагментах трактуются как *jātivīṣiṣṭa*, поскольку они ингерентны также и атомам.

ТС [22] Тактус — качество, воспринимаемое только органом осязания. И оно по причине разделения — трех видов: холодное, горячее, нехолодное-негорячее. Тактус обнаруживается в земле, воде, огне, ветре. В воде — холодный, в огне — горячий, в обоих — в земле и ветре — нехолодный-негорячий.

ТД [Автор] определяет тактус — «органом осязания». Слово «качество» [здесь] для того, чтобы исключить сверхраспределение в [объектах, имеющих свойство] специфицироваться тактусом. Слово «только» [здесь] для того, чтобы снять сверхраспределение в [объектах, возникших через посредство] соединения и т. п.

### Реконструкция

Деление осязаемого на три вида, которого придерживается Аннамбхатта, характерно для старых наैयाков. В комментарии Шанкара Мишры на Вайшешика-сутры присутствует указание на *citrasparṣa* — осязаемое смешанного («пестрого») типа. Эта идея связана со стремлением сблизить зрительный и осязательный анализаторы — как ведущие органы чувств.

Ограничитель *mātra*, введенный в дефиницию *sparṣa*, отделяет температурное осязание как самостоятельное качество от осязания формы, выражающееся в иных, нежели температурные, характеристиках, которые могут быть воспринятыми не только посредством осязания, но и зрительно.



ТС [23] Четыре [качества] — цвет и прочее, — [обнаруживаемые] в земле, произведены нагреванием и не вечны; в других [субстанциях они] — не произведенные нагреванием, вечные и не вечные. Относящиеся к вечному — вечны; относящиеся к не вечному — не вечны.

ТД «произведены нагреванием. . .» — нагревание есть соединение с огнем. Благодаря ему разрушается прежний цвет и возникает другой — таков смысл [сказанного]. При этом нагревание [имеет место] только в атомах, но не в двьянуках <sup>1</sup> и прочем.

Когда горшок подвергается обжигу, то по причине возникновения другого цвета в атомах при уничтожении черного горшка [происходит] затем возникновение красного горшка — через последовательность [изменения цвета] двьянук и прочего.

Здесь атомы — ингерентная причина, соединение с огнем — независимая причина <sup>2</sup>, а адришта <sup>3</sup> и прочее — инструментальная причина. В цвете двьянук и подобного причина цвета [атомов] есть независимая причина — так [утверждают] вайшешики, придерживающиеся учения о «нагревании атомов» <sup>4</sup>.

Возникновение другого цвета происходит сразу же в пределах атомов, [т. е.] частей целого, без уничтожения прежнего горшка — так утверждают Наяики, придерживающиеся учения о «нагревании горшка» <sup>5</sup>. Именно поэтому цвет и прочие [три качества] в атомах земли вечны.

«в других. . .» — имеются в виду [субстанции] воды и прочего. «Относящиеся к вечному. . .» означает: возникшие из атомов <sup>6</sup>. «Относящиеся к не вечному. . .» означает: возникшие из двьянук и подобного.

Четыре [качества] — цвет и т. д., — будучи возникшими, выступают объектами восприятия; не возникшие, они не воспринимаются. Возникновение есть свойство, обуславливающее <sup>7</sup> чувственное восприятие. Невозникновение — его отсутствие.

### Комментарий

<sup>1</sup> dvyaṇuka — диада как промежуточное образование, порождаемое парой вечных атомов. Согласно синкретической Ньяя-Вайшешике, такое образование неечно и обладает мельчайшим эмпирическим размером (hrasva). Три таких диады составляют триаду (tryaṇuka) как мельчайшую частицу, доступную зрительному восприятию (подробно об этом см. НК, с. 32, 133).

<sup>2</sup> В тексте оригинала asaṃavāyī-kāraṇa, т. е. причина, не присущая внутренне.

<sup>3</sup> adṛṣṭa, букв. невидимое. На доктринальном уровне большинства брахманистских систем это ключевое слово обозначает

недоступную непосредственному восприятию или пониманию потенциальную способность действия (или поведения в широком смысле) приводить к благим или неблагим для индивидуума следствиям.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *pīlurākavādino vaiśeṣikāḥ*. Согласно учению Вайшешики, при нагревании предмета происходит его мгновенный распад на единичные атомы, затем изменение качеств атомов и их окончательное соединение. Отсюда — название этого учения *pīlurāka*, т. е. нагревание атомов.

<sup>5</sup> В тексте оригинала *piṭharākavādino naiyāyikāḥ*. Согласно наैयाкам, при нагревании изменения происходят не в самих атомах, а в их более сложных образованиях — дьянуках и т. д., и эти изменения и определяют изменение качеств эмпирических объектов.

<sup>6</sup> В тексте оригинала здесь *paramāṇugatam*, что можно интерпретировать также и как «основанное на атомах».

<sup>7</sup> В тексте оригинала *prayoḥaka*.

## Реконструкция

В этом фрагменте речь идет о четырех качествах — цвете, вкусе, запахе и тактусе, — проявляющихся в субстанциях земли, воды, огня и ветра. Проявление этих качеств в земле связано с воздействием огня, нагреванием. Эти четыре качества как бы «созревают» в атомах земли под воздействием нагревания, поэтому процесс именуется *rāka*. Как отмечает в ТД Аннамбхатта, у наैयाков и вайшешиков нет единого воззрения на процесс изменения качеств в земле под воздействием нагревания. Точка зрения вайшешиков известна под названием концепции *pīlurāka*, или *pīlurākavāda*. Концепция наैयाков именовалась *piṭharākavāda* (букв. «учение о нагревании горшка»).

Идея изменения качеств под воздействием нагревания пришла из практических наблюдений процесса обжига глиняных изделий, о чем свидетельствует классический пример, повсеместно приводимый в текстах как Ньяи, так и Вайшешики: изменение цветности горшка после обжига. Синкретическая Ньяя-Вайшешика не выработала единой точки зрения относительно этой проблемы; именно поэтому приводят и ту и другую позиции.

*Pīlurākavāda* утверждала, что горшок до обжига не тождествен горшку после обжига, что и соответствует реализации принципа *dharma-dharmi-bheda*: красный горшок после обжига не может быть идентифицирован на основе светлого горшка до обжига. В этой концепции строго прослеживается влияние метафизических принципов реализма. Первоначально светлый горшок входит в соединение с огнем и разрушается до атомарного состояния. Затем атомы объединяются в диады, которые в свою очередь обретают красный — характерный для глины после обжига — цвет

Затем эти *dvuapika* объединяются в новый *avauavin* — красный горшок. Таким образом, изменение *gūpa* происходит на уровне атомарных диад, рассматриваемых здесь как *avauava*. В качестве неингерентной причины этого изменения (*asamavāyikāraṇa*) выступает соединение с огнем; в качестве же операциональной причины (*nimittakāraṇa*), согласно Аннамбхатте, выступает адришта и прочее, что в тексте автокомментария специально не разъясняется. Однако это последнее замечание характеризует Аннамбхатту как вдумчивого диалектика, стремящегося указать на существование всеобщей взаимосвязи явлений.

*Piṭhagarākavāda* исходит из того, что первоначальный *avauavin* (горшок до обжига) не разрушается. Воздействие нагревания на *avauava* — атомы — происходит от периферийных слоев вглубь, покауда все атомы, составляющие стенки горшка, не изменят свой цвет полностью. В этой концепции также соблюдены оба принципа реализма — *dharma-dharmin*, *avauava-avauavin*, но они применяются здесь под иным углом зрения, менее догматично и умозрительно, нежели у вайшешиков.

Обе концепции относятся к изменению не только цвета, но и остальных трех качеств — вкуса, запаха, тактуса, — проявляющихся в субстанции земли. Эти качества, будучи *rākaja*, невечны.

Применительно к другим (*anyatra*) субстанциям — воде, огню, ветру — эти качества не суть *rākaja*. Поэтому цвет, вкус, запах и тактус могут проявляться в этих других субстанциях и как вечные, и как невечные. Применительно к вечному — атомарному — локусу этих субстанций качества вечны, применительно к эмпирическим объектам качества проявляют себя как невечные, поскольку уничтожаются и возникают в связи с этими объектами.

ТС [24] Число есть причина выражений «один, два» и других. Оно, начиная с единицы и до высших чисел, пребывает в девяти субстанциях. Единица — вечная и невечная: вечная — относящаяся к вечному, невечная — относящаяся к невечному. Двоичность же и прочее — везде только невечные.

ТД [Автор] определяет число — «единичность. . .».

## Реконструкция

Определение числа (*saṃkhyā*) взято Аннамбхаттой у Прашастапады (ПБх, с. 111). Словом «основание» передается здесь термин *hetu*, Прашастапада истолковывает этот термин применительно к данному контексту как *asādhāraṇa*, *asādhāraṇanimittakāraṇa*, т. е. как «специальная, инструментальная причина», поскольку

необходимо исключить такие универсальные причины всего, как пространство и время; *nimitta*, кроме того, исключает акашу как материальную причину выражения (*vyavahāra*) как такового.

Число, в отличие от описанных выше необщих качеств цвета, вкуса, осязаемого и запаха, проявляется во всех субстанциях без исключения. Число — общая характеристика субстанции, а следовательно, оно не предполагает быть некоторым специальным индексом, отличающим один класс от другого. Число также не может быть ингерентно эмпирическому объекту, оставаясь в то же время его релятивной характеристикой, что может быть обосновано существованием различных систем счисления. Однако, оставаясь в рамках натурального ряда чисел, можно сформулировать вопрос: обладает ли число реальным существованием, или оно продукт ментальной деятельности?

Единица как таковая может быть выражена через любой единичный эмпирический объект. Другой объект, абсолютно с ним схожий, — также может быть выражен через единицу, но оба вместе дают представление о двоичности. Шридхара утверждал, что восприятие всех чисел, кроме единицы, зависит от ментального действия (НК, с. 118—119). Наяики полагали, что двоичность обладает реальной, а не концептуальной природой — так же как и единица. Вайшешики же полагали, что числа — продукт ментальной деятельности.

В теоретической схеме синкретической Ньяя-Вайшешики *saṃkhyā* не обрело непротиворечивого толкования. С одной стороны, признавалась объективная реальность числа, но в то же время число относилось к качествам. *Samkhyā*, будучи качеством, участвует в счислении качеств же (*caturvimpśatirgunāḥ*).

С целью преодолеть хоть отчасти эти противоречия было разработано понятие когниции счисления (*arekṣābuddhi*): при одновременном предъявлении двух и более объектов непосредственно воспринять их число невозможно, поэтому каждый из этих объектов первоначально должен быть осмыслен как единица, затем происходит ментальное соединение этих представлений и возникает осознание двоичности и т. п. Иными словами, *arekṣābuddhi* — такая когниция, которая включает процесс счета единиц: *ayaṃ ekaḥ, ayaṃ ekaḥ, āhatya dvau*. Поэтому *arekṣābuddhi* рассматривалась представителями синкретической Ньяя-Вайшешики как причина двоичности (*dvitva*) и высших чисел, которые — как следствия — оказывались невечными. Единица признавалась вечной как *vīśeṣaguṇa*, т. е. применительно к вечным атомам, и невечной — применительно к эмпирическим объектам.

ТС [25] Размер — причина выражения меры. [Размер] проявляется в девяти субстанциях. И он — четырех видов: мельчайший, огромный, длинный и короткий.

ТД [Автор] определяет размер — «меры» и классифицирует его — «И он. . .». Изложение основных видов размера [через родовые характеристики]: мельчайшесть, огромность, длинность и короткость <sup>1</sup>.

### Комментарий

<sup>1</sup> Здесь взяты родовые характеристики размерности, поскольку они и определяют, согласно установкам реализма Ньяя-Вайшешики, вид конкретного размера.

### Реконструкция

Определение размера (*parimāṇa*) — так же как и определение *saṃkhyā* — взято Аннамбхаттой у Прашастапады, толковавшего *parimāṇa* как инструментальную причину выражения меры (ПБх, с. 130). Размер относится к группе метафизических качеств. Размер определяется также как *yāvad-draṇyabhāvin*, т. е. сосуществующий со своими субстанциями. Будучи общим качеством, он ингерентен каждой из девяти субстанций, он вечен в вечных субстанциях и не вечен в не вечных их модусах.

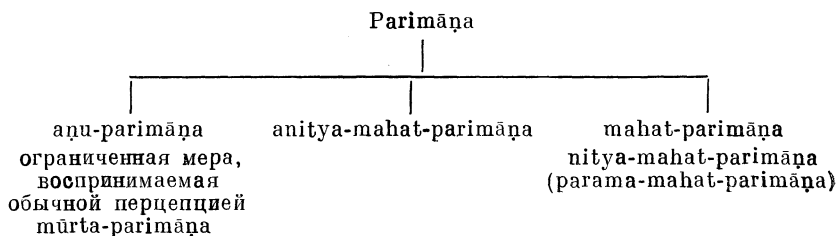
Аннамбхатта придерживается четырехчленной классификации *parimāṇa*, разделяя его на атомарный (*anu*), большой (*mahat*), длинный (*dirgha*) и короткий (*hrasva*). *Anu* и *hrasva*, а также *mahat* и *dirgha* можно, по мнению Д. Н. Шастри, основанному на изучении взглядов Прашастапады, признать парами сосуществующих [Шастри 1964, с. 295], поскольку для всех практических целей можно ограничиться двумя видами размерности: *anutva* и *mahattva*. Из них атомарный размер присущ единичным атомам, двьянукам и манасу, причем в атомах и манасе размер характеризуется вечностью, а в двьянуках — не вечностью. Размер в этом случае выражается нулевой мерой и поэтому не воспринимается посредством обычной перцепции.

Другой вид размера — *mahat* — присущ вечным субстанциям: акаше, пространству, времени и атману, которые характеризуются в теоретической схеме Ньяя-Вайшешики как всепроникающие. В то же время *mahat* присущ и не вечным объектам, начиная с атомных триад и кончая самыми большими эмпирическими объектами, которые могут быть восприняты посредством обычной перцепции. Соответственно перечисленным вечным и не вечным объектам *mahat* также характеризуется как вечный либо не вечный. Размер акаши, пространства, времени и атмана неограничен, это — превосходная степень *mahat* (*parama-mahat-parimāṇa*). Он — так же как и атомарный — не подлежит обычной перцепции.

Таким образом, классификация размера может быть переформулирована в целях истолкования в трехчленную: *anu-parimāṇa*, или нулевая размерность (*anutva*); *anitya-mahat-pari-*

māṇa, или размерность объектов, воспринимаемых путем обычной перцепции; nitya-mahat-parimāṇa (или parama-mahat-parimāṇa).

Образование меры может быть проиллюстрировано следующей таблицей, составленной Шастри (1964, с. 296).



ТС [26] Отдельность — причина выражения «отдельно от». [Отдельность] обнаруживается во всех субстанциях.

ТД [Автор] определяет отдельность — «отдельно от». Она и есть основание для употребления [выражений]: «это отдельно от того».

### Реконструкция

Качество отдельности (prthaktva) позволяет идентифицировать объект положительно — как отличный от других объектов. Поэтому prthaktva близка по своей сути одному из подвидов референта abhāva, а именно anyonyābhāva — взаимное отсутствие. Однако между ними существует отличие. Суждение «горшок не есть ткань» (ghaṭaḥ paṭo na) дает нам простое негативное представление о том, что в локусе, занятом ghaṭa, отсутствует paṭa, и наоборот. Ghaṭaḥ paṭo na, таким образом, суждение о взаимном отсутствии, т. е. отрицательное суждение. Суждение paṭādghaṭaḥ prthak позволяет нам определить оба объекта как имеющие быть в своих локусах отдельно друг от друга. Prthaktva, следовательно, дает большее знание об объектах, нежели отрицательное суждение на базе anyonyābhāva, поскольку качество prthaktva характеризует объект как отличный от других, несводимый к ним.

Важность выделения качества отдельности как самостоятельного обусловлена ведущими принципами синкретической школы, прежде всего принципом dharma-dharmin. С точки зрения синкретического реализма Ньяя-Вайшешики, например, кувшин не есть то же самое, что голубой кувшин, однако поскольку здесь совмещаются в одном носителе голубизна и «кувшинность», то невозможно утверждать, что в данном случае имеет место качество prthaktva. Подобно этому, необожженный горшок и горшок после обжига не признаются философами синкретической школы как

тождественные объекты, однако нельзя сказать, что обожженный горшок существует отдельно от необожженного. Таким образом, качество *prthaktva* характеризует содержательное различие объектов, а референт *anyonyābhāva* — формально-понятийное.

Аннамбхатта, придерживаясь такого взгляда на *prthaktva*, разделял позицию старых наяиков. Новые наяики (например, Рагхунатха Широмаи) отрицали какое-либо отличие *prthaktva* от *anyonyābhāva* и считали, что *prthaktva* (по сравнению с *anyonyābhāva*) не дает никакого нового знания о вещи, а поэтому бесполезна.

**ТС [27]** Соединение есть специфическая причина выражения «соединенное». Оно проявляется во всех субстанциях.

**ТД [Автор]** определяет соединение — «соединенное». Оно есть причина выражений [вроде] «соединенное с этим». С целью устранить свехраспределение [признака «причина» в определениях] пространства, времени и прочих через свойства числа и прочего [казано]: «специфическая»<sup>1</sup>.

Соединение — двух видов: порожденное действием и порожденное соединением. Первое — [это, например], соединение [руки] с книгой, вызванное движением руки. Второе — соединение книги с телом по причине соединения книги с рукой.

Соединение есть отношение неполного сопутствия<sup>2</sup>. Свойство быть отношением неполного сопутствия<sup>3</sup> есть свойство [обладать] собственным постоянным отсутствием и собственным общим локусом.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *asādhāraṇa [hetu]*. Этот ограничитель вводится для устранения универсальной причинности (время, пространство, Ишвара).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *avyāruavṛttiḥ samyogaḥ*. Логический термин *avyārua* означает неполный объем распределения признака. Соединение, таким образом, обнаруживается не в полных объемах соединяющихся агентов, но только в области суперпозиции этих объемов. Определение, приводимое Аннамбхаттой, и фиксирует это обстоятельство, которое традиционно осмысливается как «неполное сопутствие».

<sup>3</sup> В тексте оригинала *avyāruavṛttitva* — свойство обнаруживаться неполным распределением. Определение этого свойства призвано углубить представление о соединении как о контакте через посредство суперпозиции. Соединенные агенты обладают этим качеством в общем локусе (*sāmānādhikāraṇa*),

но за пределами этого локуса качество соединения не распределено, т. е. имеет место его постоянное отсутствие. Иными словами, соединение специфицируется одновременно и своим постоянным отсутствием, и общим локусом соединяющихся агентов.

### Реконструкция

Соединение (*saṃyoga*) занимает одно из центральных мест в теоретической схеме синкретической Ньяя-Вайшешики. Без выделения соединения как самостоятельного качества не была бы возможна реализация фундаментальных принципов школы. Для иллюстрации можно привести процесс создания ткани: отдельные нити, приходя в соединение, образуют принципиально новый *avaṃyavin* — ткань, выступающая носителем определенных качеств, которые не могут быть редуцированы к своим первоначальным носителям — нитям.

*Samyoga* — в отличие от референта *saṃavāya* — симметричное отношение. Каждый из членов этого отношения именуется *saṃyukta* (соединенный). Именно поэтому Аннамбхатта определяет *saṃyukta* как основание (*hetu*) для выражения «соединенный». Соединенные объекты выступают равноправными *avaṃyava* для нового *avaṃyavin*, образовавшегося в результате *saṃyoga*.

Ньяя-Вайшешика отстаивала положение об объективном характере качества соединения. В процессе развертывания аргументации указывалось на то, что появление нового *avaṃyavin* объективно, но этот *avaṃyavin* обладает *saṃyoga* как своим структурным качеством, а значит, и *saṃyoga* объективна. Этот аспект *saṃyoga* связан с причинностью — с ее операциональным уровнем.

Однако в связи с качеством соединения возникает целый ряд схоластических нюансов с точки зрения *avaṃyavāvaṃyavināda*. Поскольку соединение может проявляться не только в рамках одной и той же субстанции — как в случае образования ткани из нитей, но и как соединение различных субстанций, то возникает вопрос: соединяются ли две различные субстанции на уровне своих *avaṃyava* или как два *avaṃyavin*? Если обезьяна сидит на дереве, то отношением соединения охвачено не дерево в целом, но только та его часть, с которой соединена обезьяна. Такой тип соединения называется *avyārya-vṛtti* — отношение неполного сопутствия. В этом случае вводится специфическая характеристика соединения — ограничитель физических границ (*śimā-paricchedaka*). Это тип соединения объектов не полностью, а отдельными своими частями, однако при этом субстанции вступают в соединение как *avaṃyavin*.

Таким образом, соединение, подобно другим качествам, пребывает в субстанции, но в отличие от других качеств соединение свойственно не индивидуальным, а парным объектам. Например,



когда горшок приходит в соединение с огнем, соединение как качество пребывает и в горшке, и в огне. Соединение — отношение с требованием сопутствия соединившихся объектов, однако сопутствие может быть неполным. Оно даже в случае полноты носит временный характер, поскольку исчезает при разрушении соединяемых объектов.

ТС [28] Разъединение есть качество, уничтожающее соединение. Оно обнаруживается во всех субстанциях.

ТД [Автор] определяет разъединение — «[уничтожающее] соединение». «Качество»<sup>1</sup> — [сказано здесь], чтобы устранить сверхраспределение в [процессе образования субстанции] времени и прочих. «Уничтожающее соединение»<sup>2</sup> — чтобы устранить сверхраспределение в [процессе образования качеств] цвета и прочих.

Разъединение также двух видов: порожденное действием и порожденное разъединением. Первое — [это, например,] разъединение руки с книгой, вызванное движением руки. Второе — разъединение книги с телом по причине разъединения книги с рукой.

### Комментарий

<sup>1</sup> Ограничитель «качество» вводится здесь как формальный показатель того, что разъединение не есть субстанция, т. е. посредством разъединения нельзя предиктировать субстанциальность как таковую, так как в этом случае имело бы место сверхраспределение признака «уничтожающее соединение».

<sup>2</sup> Определитель «уничтожающее соединение» указывает, что качество разъединения имеет место только там и тогда, где происходит уничтожение соединения, но не в других случаях, т. е. устраняет таким путем сверхраспределение в сфере этих случаев.

### Реконструкция

Разъединение (*vibhāga*) рассматривалось синкретической школой как отдельное качество. Оно не есть простое отсутствие соединения, поскольку в таком случае речь шла бы не об отдельном самостоятельном качестве *vibhāga*, но только об отсутствии соединения. Разъединение характеризует актуальное разделение того, что было первоначально включено в отношение *saṃyoga*. Разъединение подразумевает акт прекращения соединения, но в дефиницию входит не этот процесс, но только его непосредственный результат. Именно поэтому Аннамбхатта определяет *vibhāga* иным способом, нежели *saṃyoga*.

Процесс разъединения соединенного рассматривался в рамках синкретической Ньяя-Вайшешики следующим образом. Допустим, горшок необходимо переставить с земли в другое место. Первый шаг: прилагается определенное усилие, чтобы поднять горшок с земли; это усилие именуется карма. Затем горшок поднят. Это состояние есть vibhāga. След от горшка на земле — samyogaṇāṣa, а новое место, которое занял горшок после разъединения с прежним, — aparadeśasamyoga. Следовательно, vibhāga есть причина samyoganaṣa — уничтожения соединения, но не тождество этого уничтожения.

Разъединение, таким образом, присуще только тем объектам, которые пребывали в качестве samyoga. Однако возможно рассмотреть такой случай, когда в пределах некоей целостности — avayavin — начинается процесс разъединения частей — avayava. Пока эти avayava существуют в пространственно-временном единстве, avayavin сохраняет свое присутствие. Но по мере распада отношений samyoga между частями возникает новое качество — vibhāgaja-vibhāga, т. е. разъединение, порожденное разъединением. Это новое качество служит причиной окончательной деструкции avayavin.

Исходя из всего этого, следует отметить, что качество vibhāga столь же важно для теоретической схемы синкретической Ньяя-Вайшешики, как и samyoga.

ТС [29] Отдаленность и приближенность суть две специфические причины выражений «отдаленное» и «приближенное». Они, [определяемые качества], встречаются в четырех субстанциях — земле и прочем, а также в манасе <sup>1</sup>.

Они двух видов: обусловленные пространством и обусловленные временем. Отдаленность, обусловленная пространством, — нахождение вдали. Приближенность, обусловленная пространством, — нахождение вблизи.

Отдаленность, обусловленная временем, — старость <sup>2</sup>. Приближенность, обусловленная временем, — молодость <sup>3</sup>.

ТД [Автор] определяет отдаленность и приближенность — «отдаленное...». Отдаленность есть специфическая причина <sup>4</sup> выражения «отдаленное», [а] приближенность есть специфическая причина выражения «приближенное» — таков смысл [сказанного в ТС].

[Автор] производит дихотомию <sup>5</sup> [качеств] отдаленности и приближенности — «Они двух видов...». В качестве примера «обусловленного пространством» говорится: «нахождение вдали», а в качестве примера «обусловленного временем» — «старость».

## Комментарий

<sup>1</sup> Аспект приложения этих качеств к субстанции манас состоит в следующем: как мы уже отмечали в реконструкции к фрагменту, определяющему манас, его деятельность реализуется в образовании когниций. Неодновременное возникновение когниций объяснялось философами синкретической школы как раз с привлечением качеств отдаленности и приближенности: первой возникает та когниция, которая ближе всего к доминирующей эмоции.

<sup>2-3</sup> Отдаленность—приближенность истолковывается здесь применительно к моменту рождения.

<sup>4</sup> Отдаленность и приближенность выступают в качестве специфической причины (*aśādhāraṇakāraṇa*) высказываний «отдаленное» и «приближенное» порознь, соответственно своему содержанию.

<sup>5</sup> В тексте говорится об операции именно дихотомии, поскольку оба качества — и отдаленность и приближенность — могут быть разделены на две группы в зависимости от вида их обусловливания — временем либо пространством. Таким образом, в этом случае имеет место первоначальное разделение каждого из качеств на основании вида обусловленности, а затем объединение их обоих в две группы. Именно поэтому в тексте оригинала сказано: *dvitīyo hastapustakavibhāgātpustakavibhāgaḥ*.

## Реконструкция

Качества удаленности—приближенности (*paratvāparatva*) определены Аннамбхаттой с большой ясностью. Здесь необходимо добавить лишь то, что эти качества проявляются в субстанциях земли, воды, ветра и огня, поскольку они могут быть обнаружены в модусе эмпирических невечных объектов, имеющих ограниченную размерность — *mūrta-parimāṇa*.

Манас может обладать качествами *paratvāparatva* только в отношении пространства — *dikkr̥ta*, поскольку манас вечен. Остальные четыре субстанции бестелесны и вечны, поэтому к ним неприменимы качества *paratvāparatva*.

Как удаленность (*paratva*), так и приближенность (*aparatva*) характеризуют по сути своей пространственно-временные отношения между объектами и могут быть выражены количественно.

Эти два качества приобретают особенное значение в теоретической схеме синкретической школы применительно к теории познания (раздел о восприятии, в частности дистанционное восприятие), так как философы Ньяя-Вайшешики полагали, что объект и воспринимающий орган чувств вступают в непосредственный контакт.

ТС [30] Тяжесть есть независимая причина <sup>1</sup> начального [момента] падения. Она обнаруживается в [субстанциях] земли и воды.

ТД [Автор] определяет тяжесть — «начального [момента]. . .». [Слово] «начальный» [введено,] чтобы исключить сверхраспределение в «устремленности» <sup>2</sup>, поскольку «устремленность» есть независимая причина второго и последующих [моментов] падения.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *asamavāyi-kāraṇa*, т. е. неингерентная причина.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *vega* — качество, которое есть частный вид формирующего фактора *saṃskāra*, иногда передается в языке перевода словами «скорость» и «ускорение».

### Реконструкция

Тяжесть (*gurutva*) определяется Аннамбхаттой как независимая причина начального (*ādya*) момента падения. Особенная фиксация на *ādya* объясняется тем, что философы Ньяя-Вайшешики полагали, будто бы тяжесть как причина действует только в первый момент падения, а далее действует уже не тяжесть, а устремленность (*vega*), которая служит независимой причиной каждого следующего момента падения.

Как отмечено в исследовании Атхалье и Бодаса, индийским мыслителям того времени была, по-видимому, неизвестна теория свободного падения тел, поскольку в противном случае не отмечалась бы разница в аспекте причинения между первым и следующим моментами, так как причина продолжает оставаться одной и той же на протяжении всего процесса падения (ТС, с. 168).

Относительно *gurutva* в работе Атхалье и Бодаса есть также указание на то, что Аннамбхатта, по-видимому, использует этот термин в двух смыслах: тяжесть и вес (см. там же). В первом смысле термину *gurutva* противопоставляется *laghutva* (легкость). Но *gurutva* во втором смысле включает в себя представления о тяжести и легкости как субъективной мере веса. По всей вероятности, эта нерасчлененность представлений в данном случае может объясняться относительной неразвитостью экспериментальных наук в Индии того времени, что и отразилось в известной перегруженности и умозрительности теоретических схем. Строгость рассуждений, избыточные тонкости логицизма не могли, однако, восполнить отсутствие точности, порождаемой только через посредство естествоиспытательского эксперимента.

ТС [31] Текучесть есть независимая причина начального [момента] течения. Она обнаруживается в [субстанциях] земли, воды и огня.

Текучесть двух видов: естественная<sup>1</sup> и обусловленная<sup>2</sup>. Естественная — в [субстанции] воды; обусловленная — в [производных субстанциях] земли и огня.

Текучесть в [производных субстанциях] земли — [это, например, текучесть,] порожденная соединением топленого масла с огнем.

Текучесть в [производных субстанциях] огня — в золоте и подобном.

ТД [Автор] определяет текучесть — «начального [момента] течения». Течение есть поток. Обусловленная текучесть есть следствие соединения с огнем. Естественная текучесть отлична от нее. Пример естественной текучести — в [субстанции] воды. О текучести в огне говорится: «в золоте и подобном».

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *sāmsiddhika* — самоустановленная, т. е. текучесть, возникновение которой не связано с действием какой-либо специфической причины.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *naimittika*, т. е. то, что обусловлено действием особой причины (*nimittakāraṇa*); в данном случае эта причина — соединение с огнем.

### Реконструкция

Определение текучести (*dravatva*) подобно определению тяжести, поскольку — как и в первом случае — все остальные, кроме начального, моменты течения в плане причинности связывались с *vega* (устремленностью).

Различение двух видов текучести — естественной (*sāmsiddhika*) и обусловленной (*naimittika*) — связано с представлением о влиянии нагревания на возникновение в субстанциях качества *dravatva*. Естественная текучесть — это качество, имеющее место в субстанции воды при обычной температуре, при которой в других субстанциях, способных обладать этим качеством — в земле и огне, — текучесть не проявляется. Поэтому текучесть в земле и огне не естественная, но обусловленная.

Текучесть в субстанции земли связана с воздействием огня на эмпирические объекты, полностью или частично состоящие из этой субстанции, т. е. связана с нагреванием. Однако, поскольку не все эмпирические объекты, состоящие из земли, под воздействием огня обретают текучесть, эта последняя — применительно к субстанциям земли и огня — и называется *naimittika*, что может быть

осмыслено также как текучесть, возникновение которой связано с особой причиной. Пример текучести, обусловленной нагреванием — в топленном масле при соединении его с огнем, — не должен представляться чем-то экстравагантным, если помнить, что, согласно воззрениям синкретической школы, тела людей и животных состоят из субстанции земли, а следовательно, и масло, будучи животным продуктом, также состоит из этой субстанции.

Текучесть проявляется также и в субстанциях огня. Здесь речь идет о возникновении обусловленной текучести при соединении двух различных видов огня — огня земного (пламени) и огня рудничного (золота и т. п.).

Вайшешики отдельно рассматривали вопрос, не является ли причиной текучести в огне некоторая примесь воды или земли. Если бы текучесть в рудничном огне объяснялась присутствием в нем водной субстанции, то эта текучесть была бы не обусловленная, а естественная и наблюдалась бы при обычной температуре, что не соответствует действительности, поскольку текучесть в металлах (рудничном огне) без влияния нагревания не наблюдается.

Если бы текучесть в металлах объяснялась наличием примеси земли, то металлы в процессе нагревания и реализации качества текучести разрушились бы, подобно объектам, состоящим из субстанции земли. Однако этого не происходит, поэтому текучесть в субстанции огня может быть объяснена только через внутреннюю присущность этого качества самому огню при определенных условиях (см. также НрП, с. 218—219).

ТС [32] Вязкость есть качество, [выступающее] причиной агрегации<sup>1</sup> порошка и подобного. Она обнаруживается только в [субстанции] воды.

ТД [Автор] определяет вязкость — «порошка. . .». [Сказано]: «качество»<sup>2</sup> с целью устранить сверхраспределение в [субстанциях] времени и прочих, «порошка и подобного» — с целью устранить сверхраспределение в [процессе образования] цвета<sup>3</sup> и подобного.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *cūrṇādipiṇḍibhāvahetu* — «причина существования измельченного в виде комков», т. е. речь идет о склеивании мелких частиц в некие агрегаты, что соответственно вошло в текст перевода через понятие агрегации.

<sup>2</sup> Сверхраспределение дефиниции вязкости (определяющий признак — причина агрегации) во времени связано с тем, что время, понимаемое как *maṇākāla*, есть, согласно воззрениям синкретической школы, причина всего. Именно поэтому вво-

дится определитель «качество», которое есть причина агрегации в данный конкретный отрезок времени. Таким образом, слова оригинала «...kālādaу» следует понимать, во-первых, как исключения универсальных причин из определения, а во-вторых, как исключение предикцирования субстанциальности как таковой (dravyatva) качеством вязкости. Это — качество, свидетельствующее о присутствии воды в механических агрегатах частиц чего-либо измельченного. Однако здесь можно добавить, что употребленный Аннамбхаттой термин *hetu* (причина) все же не предполагает присутствие универсальной причинности, так как речь здесь идет только о специфической причине *asādhāraṇahetu*. Поэтому уточнение в ТД можно рассматривать и как избыточное.

<sup>3</sup> Это дополнительное ограничение вводится для того, чтобы исключить качество вязкости применительно к процессу образования прочих двадцати трех качеств.

## Реконструкция

Вязкость (*sneha*) рассматривается здесь как причина склеивания, сцепления мелких частиц в более крупные агрегаты. Вязкость — качество, внутренне присущее только водной субстанции. Таким образом, вязкость, обнаруживаемая в масле и прочем, т. е. в производных субстанциях земли, имеет своей причиной наличие примеси водной субстанции.

В связи с трактовкой *sneha* в рамках физических представлений синкретической школы можно обнаружить некоторые неясности. На вопрос оппонента, почему масло, обладающее вязкостью, а значит, и примесью воды, способствует воспламенению огня, а чистая вода — наоборот, вайшешики давали довольно темное разъяснение, состоящее в том, что вязкость масла намного больше вязкости воды, но не оговаривали, в силу чего эта большая вязкость образуется, если субстратом ее остается все та же вода (см. также НрII, с. 220—221).

В целом относительно качеств *gurutva*, *dravatva*, *sneha* можно признать тот факт, что связанные с этими качествами физические представления довольно быстро утратили свою научную ценность. Тем не менее анализ примеров, приуроченных к рассмотрению этих качеств, открывает нам всю глубину и изощренность логического и натурфилософского подхода представителей синкретической школы к описанию явлений эмпирического мира на основе базовых принципов школы.

Подводя черту под изложением этих трех качеств, остановимся на одном их общем свойстве. Эти качества могут быть объяснены не непосредственно, но только с привлечением теоретических представлений, поэтому об этих качествах можно говорить как о метакачествах. Метакачества кодируют явления, по сути

своей — естествоиспытательски — неизученные. Это попытка умозрительного объяснения физических явлений на основе фундаментальных принципов реализма, способствовавшая консервации традиционного подхода.

**ТС [33]** Звук — качество, воспринимаемое органом слуха; обнаруживается только в акаше.

Он двух видов: нечленораздельный и членораздельный.

Нечленораздельный — в [грохоте] барабана и подобного. Членораздельный [существует] в форме санскрита и других [языков].

**ТД [Автор]** определяет звук — «органом слуха». «Качество»<sup>1</sup> [вводится] с целью устранить сверхраспределение в [родовой характеристике] «звучность»; «органом слуха»<sup>2</sup> — с целью устранить сверхраспределение в [качестве] цвета и прочем.

Звук трех видов [по своему происхождению]: порождаемый соединением, порождаемый разъединением и порождаемый [собственно] звуком<sup>3</sup>.

Здесь первый [вид возникновения звука] — следствие соединения, [например], барабана и палочек. Второй вид — [звук], возникающий как следствие расщепления, [например], бамбука, [он напоминает] звук «чата-чата». «Порождаемый звуком» — это второй и последующие [моменты] звука, [возникающие] в пространстве, начиная, [например], от барабана и подобное.

## Комментарий

<sup>1</sup> Определитель «качество» введен здесь, чтобы отграничить дефиницию звука от его родовой характеристики *śabdatva*. Если помнить, что родовая характеристика, согласно воззрениям философского реализма Ньяя-Вайшешики, обладает онтологическим статусом и ее существование может служить объектом познания, то такое ограничение представляется в данной системе закономерным.

<sup>2</sup> Этот ограничитель служит для дифференцирования звука среди других качеств, которые познаются иным способом.

<sup>3</sup> Третий вид звука в соответствии с его генезисом вводится для того, чтобы объяснить, каким образом звук распространяется в акаше. В этом смысле первые два вида характеризуют генезис только начального момента звука.

## Реконструкция

Звук (*śabda*) — качество, присущее только субстанции акаши, воспринимаемое органом слуха дистанционно. Классификация



śabda по признаку членораздельности описана Прашастападой, который дополнил список качеств, разработанный Канадой, в частности, и звуком.

Прашастапада исходил из того, что четыре физических качества — цвет, вкус, запах и тактус — соответствуют четырем органам чувств, звуку также соответствует орган чувств — слух, поэтому было бы естественно по аналогии причислить звук к этой группе качеств. Прашастапада однако внес śabda в список качеств в самом конце, в числе добавочных guṇa. В шастрах синкретической школы звук стал занимать отведенное Прашастападой место, и Аннамбхатта следует этой же традиции.

Прашастапада, разделив звук на членораздельный (в форме языка) и нечленораздельный (звук барабана и подобного), описывал появление членораздельного звука следующим образом. В зависимости от воспоминаемых представлений происходит контакт атмана и манаса, вследствие чего рождается желание произнести членораздельный звук. Затем возникает усилие, в зависимости от которого осуществляется соединение атмана и внутреннего ветра (prāṇa), от чего в последнем зарождается движение. Поднимаясь вверх, это движение ветра ударяется о гортань и другие преграды, и тогда под влиянием соприкосновения ветра с преградой рождается соприкосновение преграды с акашей. От этого последнего акта возникает членораздельный звук.

Нечленораздельный звук Прашастапада рассматривал на примере звука барабана: под влиянием соединения барабана с палочкой возникает новое соединение — соединение вибрирующей барабанной кожи с акашей, что и порождает нечленораздельный звук.

Восприятие звука органом слуха объяснялось тем, что в полости уха также существует акаша (субстанция распространения звука).

Труды Прашастапады признавались образцовыми в рамках синкретической Ньяя-Вайшешики. Аннамбхатта, как можно видеть на протяжении всей ТС, стремился обойти схоластические тонкости, разработанные в более поздней комментаторской литературе, поскольку рассмотрение этих тонкостей выходило за пределы тех целей, ради которых составлялась ТС. Поэтому Аннамбхатта пользовался простыми и ясными определениями Прашастапады, не приводя рассуждение в целом.

Дихотомию звука на основании членораздельности, присутствующую в ТС, Аннамбхатта дополняет в тексте автокомментария классификацией звука на основании его генезиса. Причина возникновения начального звука, как членораздельного, так и нечленораздельного, — это либо соединение, либо разъединение, но второй и последующие звуки, т. е. распространение звука в пространстве, порождаются самим же звуком. В таком подходе

можно усмотреть прообраз представлений о волновой природе звука.

ТС [34] Буддхи есть знание, [выступающее как] причина всех [словесных] выражений. Оно двух видов: припоминание и опыт.

Припоминание есть знание, порожденное только формирующим фактором<sup>1</sup>.

Опыт есть знание, отличное от первого.

ТД [Автор] говорит об определении буддхи: «всех...». Родовая характеристика знания<sup>2</sup>, предполагающая рефлексия «я познаю», и есть определение [буддхи] — таков смысл [сказанного в ТС].

Он анализирует буддхи: «Оно...». Говорит об определении припоминания: «формирующим фактором». Формирующий фактор [здесь] обозначает психическую диспозицию. С целью устранить сверхраспределение при разрушении формирующего фактора [сказано]: «знание»<sup>3</sup>. «Порожденное... формирующим фактором»<sup>4</sup> [вводится] с целью устранить сверхраспределение при чувственном восприятии горшка и прочего. «Только»<sup>5</sup>... — с целью устранить сверхраспределение при актуализации узнавания.

[Автор] определяет опыт — «отличное от первого». Опыт<sup>6</sup> есть знание, отличное от припоминания, — таков смысл [сказанного в ТС].

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *saṃskāra*; здесь имеется в виду один из трех видов этого качества, а именно *bhāvanā* — определенный род психической диспозиции, порождающий представления и пр. на основе запечатлевания. Иными словами, этот вид формирующего фактора представляет собой причину репрезентации знания. Подробнее о *bhāvanā* см. во фрагменте, посвященном определению формирующего фактора как такового (НрП, с. 381).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *jñānatva*. Согласно концепции синкретической школы, присущность этой родовой характеристики индивидуальному атману только и способна породить рефлексия на процесс познания. А именно такая рефлексия (*anuvyavasāya*) и есть акт предикции атмана знанием.

<sup>3</sup> Этот определитель вводится для того, чтобы репрезентация не отождествлялась с функционированием формирующего фактора.

<sup>4</sup> Таким образом, разграничивается репрезентация и презентация.

<sup>5</sup> Ограничитель «только» указывает на непричастность к сфере определения «припоминания» таких случаев, когда на основе презентации объекта происходит его узнавание (pratyabhijñā).

<sup>6</sup> В тексте оригинала anubhava — актуальное постижение, т. е. все те виды знания, в которых присутствует презентация объекта познания.

## Реконструкция

Качество буддхи (buddhi) определяется Аннамбхаттой как знание (jñāna). Традиция синкретической школы рассматривала jñāna, подобно другим брахманистским направлениям, как спецификатор восьмой субстанции, как то, что есть внутренне присущее свойство атмана. Семантическая переменная hetu (причина), как мы уже однажды отмечали, в тексте ТС имеет значение asādhāraṇamittakāraṇa (специальная инструментальная причина), что фиксирует отличие знания как причины всех выражений от других аспектов причинности более общего характера (время, пространство, акаша и т. п.).

Под «выражениями» (vyavahāra) здесь имеется в виду все, что может быть изъяснено посредством артикулированного, ментально опосредованного языка, т. е. связанное вербальное выражение мысли.

Аннамбхатта определяет буддхи именно как знание с целью отличить данное значение термина как техническое от двух других — «акт понимания» и «инструмент постижения», поскольку эти значения не принимались синкретической школой, но имели хождение в системах Санкхья и Веданта.

Таким образом, определение буддхи, как и другие определения в ТС, содержащие семантическую переменную hetu, конвенционально и более приспособленно для практических целей идентификации понятия, нежели специальной коннотации термина.

Буддхи как качество, ингерентное атману, имеет два аспекта: во-первых, это спецификация атмана, которая в случае индивидуального атмана может быть выражена суждением приписывания — «атман знающий», «я знающий», в случае высшего атмана — «Ишвара всезнающий»; во-вторых, буддхи специфицировано содержанием знания. Таким образом, единство этих двух аспектов представляет нам буддхи как когнитивное поле, которым располагает субъект, чей атман специфицирован знанием.

Буддхи как когнитивное поле есть причина вербально оформленных фактов объективного постижения, — иными словами, причина когниций. Однако когниции не формируются одновременно, поскольку манас (девятая субстанция) способствует формированию когниций по данным органов чувств или на базе самскар только по принципу связи с доминирующим в данный мо-

мент аффектом. Кроме того, операционально-прагматическая направленность Ньяя-Вайшешики выражалась прежде всего в том, что истинное знание должно было служить опорой правильного оперирования с объектами, т. е. поведения. Самая идея функционализма, столь характерная для европейской идеалистической психологии, была, по-видимому, изначально чуждой представлениям синкретической школы, поскольку в целом для индийской классической мысли нет психологии вообще, нет психических процессов, рассматриваемых в отрыве от субъекта; субъект и его психология, его психика стояли в центре психологических построений именно потому, что в центре внимания религиозной идеологии стояла тема мокши.

Знание разделялось представителями синкретической школы на два вида: припоминание и опыт. Это деление основано на факте актуального присутствия или неприсутствия объекта в момент формирования когниции относительно этого объекта. Исходя из такого принципа деления, можно определить опыт как знание презентативное, дающее суждение наличного бытия, а припоминание — как знание репрезентативное, поскольку в момент формирования когниции объект не присутствует актуально, однако понятия «презентативность — репрезентативность» в данном случае не следует полностью отождествлять с теми их значениями, которые функционируют в современных западноевропейских философских системах.

Припоминание (*smṛti*) определяется Аннамбхаттой как знание, порожденное только (*mātra*) самскаррой. Введение ключевой переменной *mātra* позволяет отграничить в дефиниции *smṛti* от *pratyabhijñā* (узнавание). *Pratyabhijñā* причиняется также самскаррой, но не только ею, поскольку для процесса узнавания необходимо также направленное восприятие.

*Smṛti* базируется на психической диспозиции (*bhāvanā*), которая представляет собой разновидность самскарры (наряду с двумя другими). *Bhāvanā* есть не только запечатленный образ объекта, но образ той целостной ситуации, в которой объект когда-то впервые вошел в сферу восприятия. Это видно из классического примера, иллюстрирующего *smṛti* как продукт только *bhāvanā*: некто, наблюдая неоднократно слона и погонщика на его спине, запечатлел в памяти эту связь как некоторую целостность, и впредь, когда он видит слона или погонщика порознь, у него возникает *smṛti* — целостный образ слона и погонщика (ср. также НрII, с. 223—224).

*Pratyabhijñā* возникает в отличие от *smṛti* только тогда, когда требуется идентификация налично воспринимаемого объекта: некто, встретив Девадатту, узнает его, поскольку встречал прежде. В этом случае в качестве причины акта узнавания выступает не только психическая диспозиция *bhāvanā*, но и непосредственное

восприятие объекта как толчок к соотнесению и идентификации (см. НП, с. 223—224).

Bhāvanā в случае узнавания есть образ тождественности актуально воспринимаемого Девадатты и встречавшегося прежде (tattā-devadattatā). Этим и отличается pratyabhijñā от smṛti.

Опыт (anubhava) определяется Аннамбхаттой отрицательно — с той целью, чтобы провести простое отграничивание презентативного (anubhava) и репрезентативного (smṛti) знания. Anubhava представляет собой первичное знакомство с объектом, не основанное на прежних bhāvanā.

ТС [35] Он, [опыт], — двух видов: истинный и неистинный.

Истинный — [это] опыт, где [отражается] та выделяющая характеристика<sup>1</sup>, [которая и существует] в наличном локусе<sup>2</sup>. Например, когниция: «Это — серебро» в [реальном] серебре<sup>3</sup>. Именно он, [такой опыт], и называется истинным знанием.

Неистинный — [это] опыт, где [отрицается] та выделяющая характеристика, [которая ложно усматривается] в локусе ее отсутствия<sup>4</sup>. Например, когниция: «Это — серебро» [при наличии] перламутровой раковины и прочего<sup>5</sup>. Именно он, [такой опыт], и называется неистинным знанием.

ТД [Автор] анализирует опыт — «Он — двух видов». Говорит об определении истинного опыта — «в наличном локусе».

— Но разве [мы не обнаруживаем] нераспределение в [когниции] истинного знания<sup>6</sup>: «горшечность» применительно к горшку — по причине отсутствия горшка в «горшечности»?

— Нет, поскольку смысл [определения] такой: везде, где существует какая-[либо] связь<sup>7</sup>, там [возможен и] опыт [отражения] такой связи. В «горшечности» существует связь с горшком; [соответственно в нашей дефиниции] нет нераспределения.

«Именно он...» — только истинный опыт и называется в шастре истинным знанием — таков смысл [сказанного в ТС].

[Автор] определяет неистинный опыт — «в локусе ее отсутствия».

— Но разве [в когниции] «это — находящееся в контакте»<sup>8</sup> нет сверхраспределения в истинном знании?

— Нет, поскольку [здесь] подразумевается знание той связи, которая [устанавливается] посредством ограничения, [а именно] посредством ограничения [той части локуса], где [имеет место] отсутствие связи. [В нашей дефиниции] нет сверхраспределения по причине ложности знания соединения через посредство отсутствия ограничения [и] по причине связи через соединение, [установленной] ограничением связи<sup>9</sup>.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *prakāra* (в терминологии Инголса — главный квалификатор [Инголс 1951, с. 43, 46]), где суффикс *ka* специфицирует определенный тип синтаксической связи в предложении.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *tadvatī*, букв. «в обладающем тем». Все комментаторы ТС интерпретируют локатив как передающий значение *viśeṣyatva*, т. е. свойство быть специфицируемым. См., например, в Нирукти: *tatra... ghaṭo viśeṣya* (Н, с. 34) — специфицируемое здесь — горшок, (см. также НБодх, с. 33—34; ВВр, с. 33). Таким образом, *tadvatī* следует понимать как «в локусе того, что обладает выделяющей характеристикой». Ср. также интерпретацию Атхалье (ТС, с. 181).

<sup>3</sup> В издании ТД Састригала эта иллюстрация определения отсутствует, однако она приведена в остальных изданиях ТС. Семантический и логический анализ примера см. (НБодх, с. 34; Н, с. 34).

<sup>4</sup> В тексте оригинала *tadabhāva*. Анализ этой композиты см. НБодх, с. 35 и в особенности ВВр, с. 34—35.

<sup>5</sup> В издании ТД Састригала этот пример ложной когниции также отсутствует, хотя он проходит по всем более ранним изданиям ТС.

<sup>6</sup> Оппонент Аннамбхатты, по-видимому, имеет в виду, что в неопределенном восприятии не дано знание универсалии. Ср. также комментарий Нрисинхи, проясняющий смысл данного возражения (НрП, с. 226).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *sambandha*, общее название для всех типов отношений как связи между двумя терминами (подробнее см. [Инголс 1951, с. 50—52], а также [Матилал 1969, с. 35—37]).

<sup>8</sup> В тексте оригинала *idaṁ saṃyogi*. Термином *saṃyoga* в синкретической Ньяя-Вайшешике обозначается контакт между двумя субстанциональными объектами. В данном случае, как следует из комментария к ТД, имеется в виду «контакт обезьяны с деревом» (НрП, с. 227). Подробный анализ логических импликаций, связанных с этим примером, см. [Инголс 1951, с. 110, 111, 126].

<sup>9</sup> В своем переводе заключительной части данного фрагмента мы основывались на толковании Нрисинхи (НрП, с. 228).

## Реконструкция

Истинный опыт (*yathārthānubhava*) как подраздел буддхи, будучи презентативным знанием, есть знание объекта через его свойства — пространственные, временные, общие и выделяющие. Все эти свойства образуют так называемую выделяющую характе-

ристику — prakāra, что может быть осмыслено в свете фундаментальных принципов синкретической школы как система спецификаторов, позволяющая идентифицировать объект как таковой и в то же время отличить этот объект от всех других — в том числе от принадлежащих к тому же классу. Таким образом, yathārthānubhava дает представление об объекте как о самостоительном и одновременно сходно-различном с другими. Именно этот аспект yathārthānubhava подчеркнут в первой части определения посредством термина prakāra.

Кроме того, Аннамбхатта определяет yathārthānubhava как истинное, валидное знание (pramā). Валидное знание, согласно эпистемологической концепции синкретической школы, должно включать три неперенных фактора: субъект знания (pramātā), объект (prameya) и метод познания (pramāṇa).

Фактор pramātā подразумевает то, что знание как guṇa всегда ингерентно атману как своему субстанциальному носителю. Pramātā есть атман, рассмотренный как ментальный агент знания. Фактор prameya — объект познания — означает то, что нет познания безобъектного. Однако синкретическая школа признавала в качестве prameya как наличные, так и отсутствующие объекты. В случае присутствия объекта познание позитивно и не зависит от других объектов. В случае отсутствующего объекта познание негативно и обусловлено направленным постижением наличных подобных объектов. Фактор pramāṇa представляет собой тот способ, которым познание осуществляется. Pramāṇa — процесс познания, pramā — его валидный результат. Pramātā, prameya, pramāṇa, pramā — четыре аспекта истины, признаваемые всеми представителями синкретической школы. Yathārthānubhava, таким образом, есть единство этих четырех аспектов.

ТД содержит дополнительное разъяснение относительно смысла определения истинного опыта как pramā: истинное знание — это знание связи между системой спецификаторов и объектом, причем связи, реально имеющей место. Для понимания этого дополнительного определения необходимо помнить, что опыт — это презентативное знание. Иными словами, истинный опыт — это актуальное постижение системы спецификаторов данного объекта, присущих этому объекту в действительности, причем предмет опыта здесь — реально имеющая место связь объекта и его спецификаторов.

Неистинный опыт определяется с привлечением референта abhāva (отсутствие). Реальный объект опыта специфицируется не только положительно, но также и через отсутствие тех самых выделяющих свойств-спецификаторов, которые этому объекту приписываются в акте неистинного постижения. Именно поэтому ayathārthānubhava и определяется с привлечением седьмого референта. Неистинный опыт может быть — применительно к определенному объекту — бесконечно многообразным содержательно,

но суть состоит в том, что любая ложная система спецификаторов пребывает с действительным объектом опыта в отношении отсутствия.

**ТС [36]** Истинный опыт четырех видов — в силу деления на восприятие, вывод, отождествление [и] слово [как авторитетное свидетельство]. Его причина <sup>1</sup> также четырех видов — в силу деления на [инструмент] восприятия, умозаключение, уподобление [и] слово [как инструмент вербального знания].

**ТД [Автор]** анализирует истинный опыт — «истинный...». Он анализирует причину истинного знания применительно <sup>2</sup> [к классификации истинного опыта] — «его причина...». Смысл [этого]: причина [получения] истинного знания. Причина истинного знания есть инструмент истинного знания <sup>3</sup> — таково общее определение инструмента истинного знания.

### Комментарий

<sup>1</sup> Здесь термин *караṇа* означает «инструментальная причина».

<sup>2</sup> В тексте оригинала *prasaṅgātpramākarāṇam vibhajate*, т. е. слово *prasaṅga* употребляется нетерминологически, в общезыковом значении «к случаю». Из структуры параллельных классификаций истинного опыта и его инструментальных причин можно заключить, что в данном случае *prasaṅga* и подразумевает отсылку к этому параллелизму.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *pramāṇa*, что осмыслено нами и как инструмент истинного знания, и как его критерий, так как истинное знание есть результат адекватно действующего фактора *pramāṇa*.

### Реконструкция

Истинный опыт здесь классифицируется как *pramā*, т. е. как истинное знание-результат. Синкретическая школа признавала четыре класса *pramā*: восприятие (*pratyakṣa*), т. е. суждение наличного бытия из восприятия; собственно суждение как результат умозаключения (*anumiti*), отождествление как результат процесса уподобления (*upamiti*) и словесное свидетельство (*śabda*). Это четырехчленное деление *yathārthānubhava* не связано с такими факторами, как *pramātā* и *prameya*, поскольку один и тот же субъект может получить знание об одном и том же объекте и в форме *pratyakṣa*, и в формах *anumiti*, *upamiti*, *śabda*. Следовательно, классификация *yathārthānubhava* есть классификация форм *pramā* на основе метода получения знания, т. е. *pramāṇa*.



Аннамбхатта указывает здесь на *grāmāṇa* как на причину валидного знания, что восходит к более древнему определению (*grāmāyāṇ karaṇam*).

*Grāmāṇa* — источник только истинного знания и никогда — неистинного. *Grāmāṇa* дает знание об объекте в полном с ним соответствии, это знание имеет всегда непротиворечивый характер. *Grāmāṇa* неизменно сопутствует *grāmā*. Именно поэтому *grāmāṇa* и определялась представителями синкретической школы как непосредственная инструментальная причина истинного знания.

ТС [37] Инструментальная причина <sup>1</sup> есть специфическая причина <sup>2</sup>.

ТД [Автор] говорит об определении инструментальной причины — «специфическая. . .». [Уточнение] «специфическая» [вводится] с целью избежать свехраспределения при [определении] общей причины <sup>3</sup> — пространства, времени и т. п.<sup>4</sup>.

### Комментарий

<sup>1</sup> *karaṇa* здесь в значении *nimitta-kāraṇa*, инструментальной причины, или инструмента. Традиционный пример этого вида причины, приводимый в текстах Старой Ньяи, — прут гончара, применяемый при изготовлении горшка. О различении причины в общем смысле (*kāraṇa*) и агента (*karṭṛ*) см. [Инголлс, 1951, с. 30].

<sup>2</sup> *asādhāraṇa kāraṇa*, необщая, или специфическая, причина. Одно из определений специфической причины приводится в комментарии Нилакантхи: «Сущность этой причины состоит в том, что без нее невозможно производство желаемого следствия (*prakṛtakārya*)» (НП, с. 229).

<sup>3</sup> Так в изданиях ТД Бодаса и Бахуликара. У Састригала термин *sādhāraṇa kāraṇa* опущен, хотя в данном случае он несет основную смысловую нагрузку.

<sup>4</sup> В своей комментарии к ТД Нилакантха продолжает перечисление: «пространство, время, адришта и т. п.» (НП, с. 229).

ТС [38] Причина [есть то, что] необходимо предшествует <sup>1</sup> следствию.

ТД [Автор] говорит об определении причины — «[предшествует] следствию». При формулировке «причина предшествует. . .» возможно свехраспределение [в дефиниции причинно-обуслови-

вающего комплекса, например, отнесение к нему] ослы [горшечника, на котором привозят глину для изготовления горшка], и т. п., поэтому сказано — «необходимо...». [Однако] в случае именно такой формулировки [возможно] сверхраспределение в [дефиниции] следствия, поэтому сказано — «предшествует».

— Но разве цвет нитей не может быть причиной также и по отношению к ткани, [которой он с необходимостью предшествует]??

— [Ответим:] нет, из-за спецификации «при наличии свойства быть непосредственно обуславливающим фактором»<sup>2</sup>. Свойство быть непосредственно обуславливающим фактором есть свойство быть [принципиально] отличным от опосредованно обуславливающего фактора<sup>3</sup>. Опосредованно обуславливающий фактор — трех видов<sup>4</sup>.

То, относительно чего заключают, что оно предшествует [следствию] на том основании, что оно [встречается] только вместе с [причиной] этого [следствия], есть фактор, опосредованно обуславливающий это [следствие]. Например, цвет нитей и [родовая характеристика] «нитяность», [неизменно встречающиеся только] вместе с нитями [как их причиной], есть [опосредованно обуславливающий фактор] по отношению к ткани [как следствию]<sup>5</sup>.

То, относительно чего заключают, что оно предшествует [следствию на том основании, что] оно известно именно как предшествующее по отношению к другому, [т. е. к другой причине данного следствия], есть фактор, опосредованно обуславливающий это [следствие]. Например, акаша [есть фактор, опосредованно обуславливающий] горшок, поскольку оно известно как причина слова «горшок», предшествующее [горшку как следствию]<sup>6</sup>.

При возникновении следствия, которому неизменно предшествует [причина] иного порядка, сосуществующий с ним, [следствием], фактор [также является] опосредованно его обуславливающим. Например, предшествующее отсутствие цвета по отношению к запаху [горшка] при обжиге<sup>7</sup>.

Итак, свойство быть причиной есть свойство с необходимостью предшествовать [следствию в качестве] непосредственно обуславливающего фактора<sup>8</sup>.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте ТС *niyatapūrvavṛtti*. В шастрах логико-дискурсивного уровня термин *niyataṃ* передает значение неизменной закономерности или инвариантности (НП, с. 230; НрП, с. 229).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *ananyathāsiddhatva*, букв. «свойство быть реализованным не через другое». Ср. комментарий Нрисинхи, где приводится анализ соответствующих примеров обладания данным свойством (НрП, с. 230); см. также текстоло-

гические заметки Атхалье по поводу термина *ananyathāsiddhi* в разных списках ТД (ТС, с. 193—194).

В переводе раздела о теории отсутствия (*abhāva-vāda*) ТЧ Гангешы Матилал истолковывает *ananyathāsiddha* как «необусловленное» в контексте общего определения причинности в Ньяя [Матилал 1969, с. 130].

<sup>3</sup> В тексте оригинала *anyathāsiddhi*, букв. «реализация через другое». В синкретической Ньяя-Вайшешике этим термином обозначается некоторая совокупность обуславливающих факторов, связанных с причиной (*kāraṇa*) не непосредственно, но только через косвенное отношение к общедетерминирующему континууму.

<sup>4</sup> Согласно Нилакантхе, классификация опосредованно обуславливающих факторов по трем типам принята Новой школой (НП, с. 232—233). См. также исследование Атхалье, который говорит, ссылаясь на Нилакантху, что эти три вида «вторичных антецедентов» (так Атхалье интерпретирует термин *anyathāsiddhi*) Аннамбхатта заимствовал из базового текста Навья-Ньяи ТЧ Гангешы (ТС, с. 195). В комментарии Нилакантхи, однако, ссылку на Гангешу мы не обнаружили.

<sup>5</sup> Синтаксис заключительной части этого фрагмента ТД не дает возможности его дословного перевода на русский язык, поскольку Аннамбхатта использует здесь систему семантических маркеров на основе относительного местоимения *yaḥ*. Наш перевод ТД в данном случае основывается на комментарии Нилакантхи (НП, с. 230—231) и толкованиях Нрисинхи (НрП, с. 231).

<sup>6</sup> См. НрП, с. 231—232.

<sup>7</sup> См. НрП, с. 232—233.

<sup>8</sup> Ср. замечание Матилала, что Ньяя определяет каузальные отношения путем эмпирического исследования, рассматривая причину как то, что неизменно предшествует следствию и является необусловленным [Матилал 1969, с. 130].

ТС [39] Следствие есть контрпозитив <sup>1</sup> предшествующего отсутствия <sup>2</sup>.

ТД [Автор] говорит об определении следствия — «следствие. . .».

# Комментарий

<sup>1</sup> Об определении этого ключевого термина см. комментарий Матхуранатхи к Вьяпти-панчака Гангешы: . . . *abhāva-virahātmatvam vastunaḥ pratiyogitā ity ācāryaḥ* — «[Вот почему Удаяна определил] контрпозитив [отсутствия вещи] как

отсутствие отсутствия этой вещи» (цит. по [Инголлс 1951, с. 104], здесь же отождествление источника цитирования как Кусуманджали Удаяны, III, 2).

<sup>2</sup> *prāgabdhāva* — отсутствие объекта в определенном локусе до того, как он сотворен (см. также ТД к ТС [80]).

ТС [40] Причина — трех видов в силу деления на ингерентную, неингерентную и инструментальную.

Ингерентная причина <sup>1</sup> — та, в неразрывной связи с которой возникает следствие. Например, нить [есть ингерентная причина] ткани, а ткань — собственного цвета.

Неингерентная причина <sup>2</sup> есть причина, которая, [не будучи внутренне присущей], неразделимым образом связана в одном объекте со следствием или [ингерентной] причиной. Например, соединение нитей [есть неингерентная причина] ткани, а цвет нитей — цвета ткани.

Инструментальная причина <sup>3</sup> — это причина, отличная от двух других. Так, например, челнок, ткацкий станок и т. п. [есть инструментальная причина] ткани.

ТД [Автор] разделяет причину — «причина...». Он говорит об определении ингерентной причины — «в неразрывной связи с которой...» <sup>4</sup>. Смысл [сказанного]: в которой [имеет место] неразрывная связь.

Он определяет неингерентную причину — «со следствием...» и приводит этот пример [нераздельной связи] со следствием — «соединение нитей». Благодаря нераздельной связи каждой нити со следствием, т. е. тканью, соединение нитей есть неингерентная причина ткани — таков смысл [приведенного примера]. «Связана... с [ингерентной] причиной» — следующий пример: «цвет нитей». Благодаря нераздельной связи каждой нити с причиной, т. е. с тканью, цвет нитей является неингерентной причиной цвета ткани.

[Автор] определяет инструментальную причину — «[отличная] от двух других». Инструментальная причина есть причина, отличная от ингерентной и неингерентной.

Эти три причины — только у существующего следствия <sup>5</sup>; у отсутствующего же — лишь инструментальная [причина].

## Комментарий

<sup>1</sup> *saṃavāyikāraṇa*. Отношение ингеренции, или внутренней присущности, рассматривалось уже в Старой Ньяе как отдельный референт (*padārtha*). Это отношение связывает целое (*avaṃavāṇi*) с частями (*avaṃavāva*), качество (*guṇa*) с носителем,

или субстратом, качества (*guṇin*) и т. д. Подробно об определении ингеренции см. [Матилал 1969, с. 38—40].

<sup>2</sup> *asamavāyikāraṇa*, т. е. причина, не ингерирующая непосредственно. О двух типах неингерентной причины см. Н, с. 38—39.

<sup>3</sup> См. комментарий 1 к ТС [37].

<sup>4</sup> В тексте оригинала *yatsamaveta*.

<sup>5</sup> В тексте оригинала *bhāvakāryasyaiva*. Здесь имеются в виду все следствия, которые могут быть подведены под первые шесть референтов.

ТС [41] Из числа этих трех видов причин та причина, которая [была определена как] специфическая <sup>1</sup>, и есть инструментальная причина.

ТД [Автор] подытоживает <sup>2</sup> определение причины — «из [числа] этих. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> См. комментарий 2 к ТС [37].

<sup>2</sup> В тексте оригинала *upasaṃharati*.

### Реконструкция

Изложение воззрений синкретической школы на проблему причинности дается Аннамбхаттой применительно к исследованию качества буддхи. Такой подход объясняется тем, что источник истинного знания (*pramāṇa*) и его непосредственный результат (*pramā*) связаны причинно-следственным отношением. Исследование буддхи как четырех источников истинного знания разворачивается следующим образом: Аннамбхатта анализирует каждый источник в отдельности, определяет инструментальную причину, порождающую истинное знание, и характеризует способ действия этого инструмента (восприятие, умозаключение, уподобление и словоизречение).

Инструментальная причина определяется в тексте ТС как специфическая, что интерпретируется в автокомментарии как причина, отличная от универсальных причин всего (время, пространство, адришта, Ишвара). Причина как таковая есть то, что необходимо предшествует следствию (*niyatapūrvavṛtti*). Такая дефиниция несет в себе, как видно из субкомментария, философскую семантику идеи инвариантности, неизменной закономерности (технический термин *niyatam*).

В непосредственной связи с этим Аннамбхатта в автокомментарии ставит вопрос о различных аспектах причинно-обуславливаю-

щего комплекса. Наряду с причиной как необходимым предшествованием разворачивается проблема опосредованно обусловливающего фактора (*anyathāsiddhi*). Совокупность косвенного обусловливания подразделяется автором ТД на три класса. К первому классу относятся косвенные детерминанты, обнаруживаемые только как сопутствующие причине. Эти детерминанты относятся к опосредованно обусловливающему фактору на том основании, что через их посредство обнаруживается причина, порождающая следствие. Нити есть причина ткани, но не может быть нитей вне представления об их цвете и родовой характеристике «свойство быть нитью».

Ко второму классу опосредованно обусловливающего фактора относятся косвенные детерминанты, связанные с иной причиной данного следствия. Здесь Аннамбхатта приводит в пример акашу как причину всех слов и выражений в связи с изготовлением горшка. Горшок известен как то, что названо горшком, и это имело место ранее появления данного конкретного горшка как следствия действия инструментальной причины.

Третий класс опосредованного обусловливания включает косвенные детерминанты, связанные именно с процессом возникновения следствия, свидетельствующие о том, что следствие имеет место. И здесь важно подчеркнуть, что такие детерминанты сами по себе следствием не являются. Рассмотрим приводимый в ТД пример. При обжиге горшка имеют место два события: изменение цвета горшка и проявление запаха как базового качества элемента земли. Запах является фактором, сопутствующим возникновению следствия, т. е. в данном случае изменению цвета, появлению нового цвета, который прежде отсутствовал.

Итак, согласно ТД, опосредованно обусловливающий фактор не подводится под родовую характеристику «свойство быть причиной». Такая родовая характеристика, посредством которой только и можно распознать конкретную причину, есть свойство быть непосредственно обусловливающим фактором (*ananyathāsiddhatva*).

Следствие определяется Аннамбхаттой как *kāryaṃ prāgabhāva-pratiyogi*. Здесь уместно остановиться на техническом термине *pratiyogin*. В морфолого-семантическом отношении этот термин может быть рассмотрен следующим образом: префикс — *prati* — передает идею противоположения, основа — *yoga* — идею связи, а посессивный суффикс — *in* — принадлежности к определенному локусу. Таким образом, этимологически этот термин сближается со значением другого термина — *virodha* (оппозиция).

В плане философской семантики этот термин может быть осмыслен как «не пребывающее совместно с чем-то в одном и том же локусе». Иными словами, нечто не может занимать локус, маркированный отсутствием этого нечто. Такой случай и определяется как *pratiyogin* отсутствия данной вещи. На базе подобного

рассмотрения Д. Инголлс и ввел понятие контрпозитива как латинизированного коррелята технического термина *pratiyogin*. Однако надо отметить, что этот термин употреблялся представителями синкретической школы в двух ясно различающихся контекстах, маркированных либо отсутствием (*abhāva*), либо отношением контакта (*sambandha*).

В рассматриваемой дефиниции термин *pratiyogin* введен для фиксации того обстоятельства, что реализация причинно-обуславливающего комплекса есть процесс, связанный с отсутствием — *abhāva*. Предшествующее отсутствие следствия предполагает рассмотрение этого следствия в непосредственной связи с другим референтом, *karma* (действие), что характеризует это следствие как нечто не вечное, чего не было прежде, но что проявилось как сотворенное. Применительно к качеству буддхи, исследуемому Аннамбхаттой в данном разделе, это означает, что человеческое знание есть результат причин и их оперативного воздействия.

Однако источник истинного знания, определяемый как инструментальная причина истинного знания, в этом аспекте отличен от других видов причинения. Исходя из этого, Аннамбхатта приводит тернарную классификацию причин, разделяя причины на внутренне присущие (ингерентные), не внутренне присущие (неингерентные) и собственно инструментальные.

Завершается изложение причинности как бы по принципу кольцевой композиции: фрагмент, открывающий определение причины, определяет ее как специфическую, неуниверсальную, а завершающий фрагмент указывает место специфической причины в рассмотренной выше тернарной классификации.

ТС [42] Здесь <sup>1</sup> [процесс] восприятия есть инструментальная причина знания из восприятия <sup>2</sup>. Восприятие есть знание, возникающее по причине познавательного отношения органа чувств и объекта. Оно — двух видов: неопределенное и определенное.

Здесь <sup>3</sup> неопределенное — знание, непосредственное внешне наблюдаемой формой <sup>4</sup>, например: «это — нечто».

Определенное — знание, опосредованное внешне наблюдаемой формой <sup>5</sup>, например: «это — Диттха», «это — брахман», «это — черный».

ТД [Автор] говорит об определении восприятия — «здесь. . .». Имеется в виду: среди четырех инструментов истинного знания. Он определяет знание того, что воспринимается, — «органа чувств. . .». Органы чувств — [это] зрение и другие. Объекты — горшок и прочее. Их познавательное отношение — это соединение и т. п. Порожденное им, [таким отношением], есть знание — таков смысл [сказанного в ТС].

— Но что же выступает инструментом истинного знания в [суждениях] неопределенного [восприятия] <sup>6</sup>?

— [Ответим так] <sup>7</sup>: «это — корова» есть специфицированное знание, порожденное знанием спецификаторов на основании родовой характеристики специфицированного знания, подобно когниции «[это] — брахман-саньясин» <sup>8</sup>. [Из приведенного рассуждения] вытекает, что инструментом получения истинного знания выступает умозаключение. Однако ввиду возможности бесконечной регрессии при определенности знания спецификаторов неопределенность [как свойство суждений неопределенного восприятия] установлена.

[Автор] приводит дефиницию определенного [знания из восприятия] — «опосредованное внешне наблюдаемой формой». Ее смысл: знание, которое объемлет отношение между специфицируемым и спецификаторами — именем, родовой характеристикой и т. п. [Автор] иллюстрирует дефиницию — «например. . .».

### Комментарий

<sup>1,3</sup> В тексте оригинала в обоих случаях *tatra*; имеется в виду классификация, т. е. «из них». В первом случае — это выделение восприятия из четырех инструментов истинного знания (*pramāṇa*); во втором — выделение неопределенного восприятия из двух видов восприятия как результата (*pramiti*).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *pratyakṣajñāna*, т. е. когниции, полученные как результат процесса восприятия. Различение здесь таково: *pratyakṣa* — *pramāṇa*, *pratyakṣajñāna* — *pramiti*.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *niṣprakāra* — неспецифицированная (когниция); нелишне будет отметить, что под внешне наблюдаемой формой имеется в виду вся сумма спецификаторов, доступных органам чувств.

<sup>5</sup> В тексте оригинала *saprakāra* — (когниция) с учетом спецификаторов.

<sup>6</sup> Поставленный оппонентом вопрос опосредован точкой зрения, что неопределенное восприятие вообще не является *pramāṇa*. Нилакантха по этому поводу говорит: «Благодаря сверхсенсорному характеру (*atindriyatayā*) неопределенного восприятия инструментом получения истинного знания здесь выступает умозаключение, поскольку [такое] восприятие вообще не есть инструмент истинного знания» (НП, с. 237).

<sup>7</sup> Аннамбхатта в своем ответе приводит силлогизм, призванный иллюстрировать положение, что суждение определенного восприятия есть результат умозаключения: «это — корова» — специфицированная когниция, обусловленная знанием спецификаторов, на основании обладания родовой характеристикой специфицированного знания, подобно когниции «это — брахман-саньясин». Следовательно: инструмент фор-



мирования когниции из восприятия есть умозаключение. Важно подчеркнуть, что на вопрос об инструменте истинного знания из неопределенного восприятия Аннамбхатта отвечает о восприятии определенном. Смысл здесь в том, что любая оформленная в словах когниция, когниция содержательная, может быть истолкована как результат подобного умозаключения, поскольку она «вписывается» в информационное поле субъекта. Однако при таком подходе имела бы место бесконечная регрессия, поэтому факт первоначального неопределенного восприятия полагается установленным. Иными словами, суждение «это — нечто» есть, по сути дела, фиксация намеченного вместилища спецификаторов. Именно поэтому восприятие есть инструмент истинного знания, не сводимый к умозаключению.

<sup>8</sup> В тексте оригинала *daṇḍī* (с палкой); посох как спецификатор брахмана-саньясина.

## Реконструкция

Восприятие (*pratyakṣa*) трактуется в рамках синкретической школы под углом зрения одного из основополагающих принципов реализма, *avaṃyava-avaṃyavi-bheda*, и вне этого принципа не может быть понято как самостоятельный источник знания.

Восприятие эмпирического объекта, представляющего собой совокупность составляющих его частей, предполагает восприятие каждой из этих частей. Казалось бы, чтобы воспринять объект, необходимо воспринять все его части в одно и то же время. Однако это противоречит опыту: симультанное восприятие невозможно. Каким же образом тогда объяснить восприятие целого, если актуально в каждый конкретный момент воспринимается только часть?

Согласно Ньяя-Вайшешике, восприятие эмпирического объекта как *avaṃyavin* возможно лишь в том случае, если в момент актуального восприятия какой-либо одной части присутствует образ других составляющих объект частей. Но если предположить, что в восприятии *avaṃyavin* присутствует синтезирующая ментальная деятельность, т. е. из постатийно воспринятых *avaṃyava* путем ментального опосредования складывается некая сумма, то принцип *avaṃyava-avaṃyavi-bheda* нарушается, ибо, согласно этому принципу, целое как совокупность не тождественно сумме частей. Кроме того, в этом случае восприятие перестает быть самостоятельным источником знания и вырождается в некий тип умозаключения. Иными словами, инструментальной причиной знания из восприятия было бы не восприятие, а умозаключение.

Представители синкретической школы разрешают это затруднение следующим образом. Поскольку *avaṃyavin* не есть механическая сумма частей (*avaṃyava-samūha*), то в восприятии субъект

руководствуется образом целостной совокупности частей, позволяющим воспринимать *avaaya* именно в качестве части этого совокупного образа. Если же относительно воспринимаемого материала человек не располагает таковым целостным образом, т. е., попросту говоря, перед ним абсолютно неизвестное нечто, то в таком случае получить знание только из восприятия, не прибегая к умозаключению, согласно Ньяя-Вайшешике, невозможно и инструментальной причиной знания будет уже не одно только восприятие.

Именно на изложенный выше подход реалистов к проблеме восприятия имплицитно и указывает Аннамбхатта, говоря, что инструментальная причина знания из восприятия есть собственно восприятие.

Аннамбхатта определяет восприятие как знание, полученное посредством определенного познавательного отношения (*saṃnikarṣa*), и классифицирует восприятие на два вида.

Термин *saṃnikarṣa* употребляется в тексте синкретической школы в узком значении. Этот технический термин невозможно передать однозначно словами «отношение» или «контакт» (последнее представляется особенно неуместным, поскольку в логической литературе по Ньяя-Вайшешике и по Новой Ньяе словом «контакт» передается логический термин *saṃyoga*). Терминологическое значение *saṃnikarṣa* следующее: это особый тип познавательного отношения, при котором осуществляется непосредственное соединение органа чувств и объекта, причем это соединение имеет предметный характер.

Концепция санникарша — отправная точка эпистемологии синкретической школы. Восприятие посредством санникарша признавалось в рамках Ньяя-Вайшешики обычным видом восприятия (*laukika* — распространенное в мире, или — в нашей терминологии — эмпирическое). Этому виду противопоставлялось восприятие сверхсенсорное (*alaukika* — немирское). Аннамбхатта не приводит в ТС эту классификацию, ограничивая, таким образом, круг рассматриваемых в связи с восприятием проблем только обычным видом восприятия (*laukika*), которое осуществляется в непосредственном контакте органа чувств и объекта.

Обычное восприятие, согласно Ньяя-Вайшешике, также подразделялось на два вида: внешнее (*bāhya*) и внутреннее (*mānasa*). Посредством *bāhya* воспринимаются цвет — форма, слышимое, осязаемое, вкус, запах и подобное. Посредством *mānasa* — ментальные факты. Последний вид восприятия называется также *antara pratyakṣa*. Он также, согласно воззрению синкретической школы, осуществляется через санникарша, где в качестве органа чувства выступает манас.

Таким образом, сторонники синкретической школы не ограничивали восприятие рамками чисто сенсуалистического акта, но вводили в восприятие ментальный рефлексивный аспект.

Аннамбхатта делает упор на различении двух видов восприятия: определенного и неопределенного. Основа этой классификации — характер перцептивного знания, возникающего посредством санникарша.

Такой акцент в освещении классификации восприятия связан с центральной проблемой ТС — проблемой идентификации объекта в процессе опыта. Оба вида восприятия, определенное и неопределенное, признаются валидными и фундированными в реальности.

Неопределенное (*nirvikalpa*) восприятие характеризуется Аннамбхаттой как непосредственное ментальной различающей способностью, дающей знание спецификаторов (*prakāśa*) объекта. Следовательно, объект в процессе такого восприятия не может быть ни выделен из общего потока перцепции, ни идентифицирован. Такое восприятие, однако, есть знание, которое, будучи видом буддхи, ингерентно атману. В случае *nirvikalpa* атман качественно определяется как знающий, но не содержанием знания непосредственно, поскольку оно не может быть вербализовано.

Можно утверждать, что *nirvikalpa*, согласно учению Ньяя-Вайшешики, предшествует определенному восприятию и психологически и эпистемологически. Психологически представление о *nirvikalpa* можно получить, исходя из того что незрелая или патологическая ментальность не располагает различающей способностью. Следовательно, такая ментальность находится в нерасчлененном единстве с потоком перцепции. Созревание различающей ментальной способности позволяет субъекту перейти от неопределенного восприятия к определенному, которое и служит основой суждения наличного бытия и дальнейшего оперирования с объектами.

Эпистемологически *nirvikalpa* предшествует конструированию процесса определенного восприятия. Неопределенное восприятие — опыт йогического достижения состояний растождествленности атмана, его внеэмпирической качественной неопределенности, «расспецифицированности». Пандиты — авторы шастр, как предполагалось, должны были прежде практически постигнуть это состояние, а потом уже переходить к собственно теоретической деятельности, представлявшей собой, по сути, с одной стороны, философское конструирование эмпирического мира, а с другой — последовательное разъяснение необходимости саморастождествления.

Особенность воззрений синкретической школы на *nirvikalpa* состояла в том, что представители Ньяя-Вайшешики полагали, что в акте неопределенного восприятия происходит неопределенное постижение универсалий (*sāmānya*), а не только существования в целом (*sattā*). Универсалии познаются как единицы реальности, но без связи с носителями, которым они ингерентны. Носители же познаются в акте *nirvikalpa* как неспецифици-

рованное нечто. Именно в силу этого результат nirvikalpa не может быть вербализован.

Определенное (savikalpa) восприятие предполагает опосредование различающей ментальной способностью, позволяющей специфицировать объект восприятия. Nirvikalpa предшествует savikalpa процессуально: для того чтобы дифференцировать и определить, допустим, именно горшок во всем потоке перцепций, необходимо, во-первых, неопределенное знание дифференцирующего фактора (sāmānya), во-вторых, неопределенное знание горшка как некоего носителя, который может быть специфицирован посредством именно этого дифференцирующего фактора. Это — два необходимых условия определенного восприятия.

Таким образом, определенное восприятие дает знания связи между специфицируемым объектом (viśeṣa в данном случае — горшок) и спецификатором (viśeṣaṇa в данном случае — «горшковость»). Простейшая формула определенного знания: viśeṣyaviśeṣaṇayoḥ sambandhāvagāhī jñānaṁ (знание, «пронизывающее» связь спецификатора и специфицируемого). Примеры знания такого рода приводит здесь Аннамбхатта. Это суждения наличного бытия. Определенное восприятие, следовательно, предполагает конституирующее посредничество ментальности. Когниции на базе savikalpa предполагают качественную определенность атмана не только самим фактом знания, но и содержанием последнего

ТС [43] Санникарша <sup>1</sup>, познавательное отношение органа чувств и объекта [как] причина знания из восприятия <sup>2</sup>, — шести видов: соединение; внутренняя присущность в соединенном; внутренняя присущность в том, что внутренне присуще в соединенном; [собственно] внутренняя присущность; внутренняя присущность в неотъемлемо свойственном и [co]существование различающего и различаемого.

Санникарша — соединение <sup>3</sup> [имеет место, например], при возникновении восприятия горшка органом зрения.

Санникарша — внутренняя присущность в соединенном <sup>4</sup> [имеет место] при возникновении восприятия цвета горшка в силу внутренней присущности цвета горшку, находящемуся в соединении с органом зрения.

Санникарша — внутренняя присущность в том, что внутренне присуще в соединенном <sup>5</sup>, [имеет место] при восприятии цветности <sup>6</sup> как общего: здесь горшку, находящемуся в соединении с органом зрения, внутренне присущ цвет в силу внутренней присущности ему цветности.

Санникарша — внутренняя присущность <sup>7</sup> [имеет место] при непосредственном восприятии звука органом слуха, поскольку, [во-первых], способность слышать принадлежит акаше, функционирующей в полости уха <sup>8</sup>, [во-вторых], звук есть качество

акаши, и, [в-третьих], в силу внутренней присущности качества носителю.

Санникарша — внутренняя присущность в неотъемлемо свойственном<sup>9</sup> [имеет место] при непосредственном восприятии звучности<sup>10</sup> в силу внутренней присущности звучности звуку, неотъемлемо связанному с органом слуха.

Санникарша — [со]существование различающего и различаемого<sup>11</sup> [имеет место] в восприятии несуществования: «земля, обладающая отсутствием горшка» — в силу различаемости отсутствия горшка на земле<sup>12</sup>, находящейся в [познавательном] соединении с органом зрения.

Таким образом, восприятие есть знание, порождаемое шестью [видами] санникарша, [т. е. познавательного отношения]. Его инструментальная причина — орган чувств. Следовательно, орган чувств есть инструмент истинного знания, [получаемого] из восприятия, — так установлено.

ТД [Автор] классифицирует санникарша, [т. е. познавательное отношение], органа чувств и объекта — «[из] восприятия». Он приводит пример санникарша — соединения «посредством органа зрения». Санникарша — соединение всегда [имеет место] при восприятии субстанции — таков смысл [сказанного].

Атман соединяется с манасом; манас — с органом чувств; орган чувств — с объектом. Вследствие этого возникает знание из восприятия.

[Автор] приводит пример на внутреннюю присущность в соединенном — «цвет горшка. . .» и говорит о связи в этом случае — «в соединении с органом зрения».

Пример на внутреннюю присущность в том, что внутренне присуще в соединенном — «цветность».

[Автор] приводит пример на внутреннюю присущность — «посредством органа слуха. . .» и устанавливает [субстрат способности слуха] — «в полости уха».

— Но как возможна связь отдаленного звука с органом слуха?

— [Ответим]: благодаря возникновению способности восприятия, обусловленной соединением органа слуха со звуком, попадающим в ушную полость: один звук последовательно сменяется другим<sup>13</sup> по правилу «движения волн»<sup>14</sup> или по правилу «[распускающихся] бутонов дерева кадамба»<sup>15</sup>.

[Далее] автор приводит пример на внутреннюю присущность в неотъемлемо-свойственном («[при восприятии] звучности») и пример [со]существования различаемого и различителя — «отсутствие. . .». Санникарша — [со]существование различаемого и различителя [имеет место] при восприятии отсутствия. Его обоснование — «обладающая отсутствием горшка». «На земле нет

горшка» — отсутствие горшка здесь следует рассматривать как специфицируемость [определенного места на земле].

Тем самым <sup>16</sup> опровергается [допущение] невосприятия <sup>17</sup> как еще одного инструмента истинного знания <sup>18</sup>. «Если бы горшок был здесь, то мы [с необходимостью] видели бы [его], как [мы видим] место [его отсутствия]. Его [здесь] нет, поскольку видение [горшка в этом месте] отсутствует» <sup>19</sup>. Таким образом, невосприятие именно как вспомогательное [условие для] органа [зрения] <sup>20</sup> противоречит умозрительному допущению <sup>21</sup> существования контрпозитива, [т. е. горшка <sup>22</sup>. Поэтому допущение] невосприятия как другого инструмента истинного знания при возникновении когниции отсутствия невозможно. При порождении [восприятия] именно орган чувств и следует рассматривать как инструмент по отношению к объекту, содержанию знания и локусу, поскольку невосприятие [того, что может быть воспринято] в качестве инструментальной причины [истинного знания], невалидно <sup>23</sup>.

Существование различающего и различаемого есть лишь внутренняя форма <sup>24</sup> спецификатора и специфицируемого, но не [какое-либо] дополнительное соединение <sup>25</sup>.

Резюмируя <sup>26</sup> [изложение] знания из восприятия, [автор] говорит о его инструментальной причине — «таким образом. . .». Орган чувств есть инструментальная причина знания из восприятия в силу свойства быть специфической причиной — таков смысл [сказанного]. [Автор] заключает относительно восприятия как инструмента истинного знания — «следовательно. . .».

## Комментарий

<sup>1</sup> *saṃnikarṣa*, специфическое познавательное отношение, существующее между органом чувства и соответствующим объектом. Поскольку в европейской философии и психологии отсутствует сколь-нибудь близкое ему по смыслу понятие, мы предпочли оставить технический термин оригинала в транслитерации.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *pratyakṣajñāna*.

<sup>3</sup> *saṃyoga* — соединение или контакт. В логических текстах — конъюнкция (см. также [Инголс 1951, с. 74—75; Матилал 1969, с. 38]).

<sup>4</sup> *saṃyukta-samavāya*.

<sup>5</sup> *saṃyukta-samaveta-samavāya*.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *rūpatva*, т. е. свойство обладать цветом.

<sup>7</sup> *samavāya*.

<sup>8</sup> В тексте оригинала *kārṇavivaravṛtti*.

<sup>9</sup> *samaveta-samavāya*.

<sup>10</sup> В тексте оригинала *śabdatva*; здесь в значении свойства обладать звуком.

<sup>11</sup> *viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva*.

<sup>12</sup> В тексте оригинала *bhūta*le. Здесь имеется в виду место на земле, которое мог бы занимать горшок.

<sup>13</sup> Аннамбхатта имеет в виду классификацию звука по генезису: в данном случае это «звук, порождаемый звуком».

<sup>14</sup> В тексте оригинала *viśitarāṅgaṇyāyena*.

<sup>15</sup> В тексте оригинала *kadambamukulāṇyāyena*.

<sup>16</sup> Согласно Нилакантхе, местоимение *etena* употребляется здесь в значении *abhāvarāmaṇya* — «посредством истинного знания отсутствия» (НП, с. 242). Рамарудра, однако, толкует *etena* как *viśeṣatā*, т. е. свойство быть спецификатором (РрП, с. 243).

<sup>17</sup> Аннамбхатта имеет здесь в виду мимансаков, которые (как и ведантисты) рассматривают *anupalabdhī* (невосприятие, т. е. отсутствие предметного содержания в восприятии) как дополнительный инструмент для получения истинного знания (РрП, с. 243; ТС, изд. Атхалье и Бодаса, с. 228—231).

<sup>18</sup> В тексте оригинала *pramāṇāntaratvaṃ*, т. е. свойство быть другим (нежели восприятие и т. д.) инструментом истинного знания (НП, с. 243).

<sup>19</sup> В тексте оригинала *darśanābhāvāt*. Видение здесь в значении зрительного восприятия.

<sup>20</sup> В тексте оригинала *sahakṛtendriya*. Согласно Рамарудре, установление отсутствия горшка, или его невосприятие (*anupalabdhī*), есть необходимое условие восприятия отсутствия горшка; иными словами, невосприятие способствует (*sahakāṛī*) органу зрения, воспринимающему отсутствие горшка в данном месте (см. РрП, с. 244—245).

<sup>21</sup> В тексте оригинала *tarkita*, интерпретируемое комментаторами ТД как *āgōra*, экстраполяция или суперпозиция (НП, с. 244; НрП, с. 244; ТС, изд. Атхалье и Бодаса, с. 229).

<sup>22</sup> В своем комментарии к ТД Нилакантха рассматривает два способа синтаксического и семантического анализа этого предложения (НП, с. 244—245).

<sup>23</sup> В издании ТД Састригала здесь *ayoga*; у Нрисинхи, однако, *ayuktatva*, интерпретируемое как *apramāṇikatva* (НрП, с. 245).

<sup>24</sup> *svaṛūpa*, т. е. внутренняя сущность.

<sup>25</sup> В тексте оригинала *nātiriktaḥ sambandha*.

<sup>26</sup> В тексте оригинала *upasaṃhāra*.

## Реконструкция

В этой рубрике Аннамбхатта дает шестичленную классификацию санникарша, которую поясняет на примерах, и делает вывод, что инструментальная причина знания, порождаемого восприятием, есть орган чувств.

Каким же образом с точки зрения шестичленной классификации санникарша осуществляется восприятие вещей, описываемых семью референтами синкретической школы?

Субстанции земля, вода, огонь и ветер состоят из атомов. Отдельные атомы, согласно Ньяя-Вайшешике, не поддаются восприятию по типу *laukika*. Диады атомов, *dyauka*, также не воспринимаемы. Манас, еще одна атомарная субстанция, не является объектом обычного восприятия. Атомы, их диады и манас могут быть восприняты только по типу *alaukika*, и этого вопроса Аннамбхатта здесь не касается.

Акаша, пространство и время невоспринимаемы вообще. Акаша репрезентируется только звуком как своим качеством и, следовательно, не воспринимаема, а умопостигаема через феномен. Пространство и время — фундаментальные условия существования конечных эмпирических объектов, соотношение пространства и времени с эмпирическими объектами фиксируется формулой *januānāni janakaḥ*.

Как вечные и бесконечные пространство и время не могут быть восприняты, поскольку относительно их невыполнимо основное условие восприятия: ограниченные размеры и проявленные качества.

Таким образом, восприятию подлежат земля, вода, огонь и ветер (но не в форме одного атома или диады атомов) и атман, воспринимаемый внутренним восприятием (*mānasa*). Минимальная воспринимаемая по типу *laukika* субстанция — это *tryauka*, состоящая из трех диад атомов. Это положение было закреплено эпистемологией синкретической школы и признавалось всеми сторонниками атомистической теории. Но, как правило, восприятие субстанции рассматривалось на примере восприятия конечных эмпирических объектов (таких, как, например, горшок).

Восприятие производных субстанций. Согласно Ньяя-Вайшешике, первичные условия восприятия субстанции суть размер и цвет-форма. Поэтому восприятие субстанции осуществляется посредством зрения и осязания. В момент восприятия приходят в соприкосновение две субстанции — воспринимаемая и та, из которой состоит орган чувств. Это симметричное отношение соединения (*samyoga*), санникарша первого вида.

Исследователи, изучавшие тексты синкретической школы, отмечали догматичность и недостаточную обоснованность того положения, что органы слуха, вкуса и обоняния не признавались в рамках Ньяя-Вайшешики способными воспринимать субстанцию, а только качества, ей ингерентные, поскольку зрение и осязание также дают знание о качествах, а не о чистой субстанции [Чаттерджи 1939, с. 173—174]. Однако некоторое объяснение этого положения синкретической школы, по-видимому, состоит в том, что размер и цвет-форма позволяют установить целостную качественно-количественную определенность конечного объекта



в пространстве, на что неявно указывает пример, приводимый Аннамбхаттой: санникарша первого вида дает возможность идентифицировать наличие определенного эмпирического объекта (горшка).

Относительно воспринимаемости такого вида субстанции, как ветер, среди представителей Ньяя-Вайшешики единого воззрения не было. Старые наияки полагали, что ветер как необладающий размерностью и цвето-формой, непосредственно не воспринимается, но его существование выводится из факта осязаемости. Новые наияки не признавали цвет-форму обязательным условием внешнего восприятия субстанции и полагали, что для восприятия ветра можно ограничиться только осязанием.

Неясности и противоречия в вопросе о восприятии производных субстанций не могли быть устранимы в рамках философского реализма, постулировавшего фундаментальное различие между субстанцией как таковой и качественно определенной субстанцией.

Качество и действие. Из двадцати четырех качеств первую группу представляют такие качества, как запах, цвет—форма, вкус, касание, звук, тяжесть, текучесть, вязкость и два вида самскар — устремленность и упругость. Первые четыре, для того чтобы быть воспринимаемыми, должны удовлетворять условию *udbhūta*, т. е. быть ясно проявленными, а кроме того, быть ингерентными субстанции, обладающей ограниченной размерностью (*mahadvṛttitva*). Эти качества воспринимаются посредством санникарша второго вида — внутренней присущности в том, что соединено (*saṃyukta-samavāya*), поскольку качество приходит в соприкосновение с воспринимающим органом чувств посредством ингерентности этого качества воспринимаемому эмпирическому объекту. А последний находится с органом чувств в симметричном отношении *saṃyoga* и как член этого отношения именуется *saṃyogin* или *saṃyukta*.

Звук, будучи качеством акаши, воспринимается четвертым видом санникарша — внутренней присущности (*samavāya*). Аннамбхатта в примере на четвертый вид санникарши подробно излагает взгляды синкретической школы на восприятие звука. Звук становится воспринимаемым, приходя в соприкосновение с органом слуха. Но этот тип соприкосновения не есть *saṃyoga*, поскольку орган слуха соприкасается не с субстанцией, но с ингерентным ей качеством.

Текучесть, вязкость и устремленность воспринимаются одновременно двумя органами чувств — зрением и осязанием при наличии света и ясно проявленной осязательности и цветности. Эти качества воспринимаются посредством второго вида санникарша (*saṃyukta-samavāya*).

Тяжесть, по мнению некоторых представителей синкретической школы, невоспринимаема непосредственно, это качество постигается через умозаключение [Чаттерджи 1939, с. 175].

Упругость также рассматривается как невоспринимаемое непосредственно качество.

Качества, имеющие, условно говоря, метафизическое значение в философии Ньяя-Вайшешика, включают число, размер, отдельность, соединение, разъединение, приближенность и удаленность. Условия восприятия тех из них, которые могут быть воспринимаемы, те же, что и условия восприятия физических качеств текучести, вязкости и устремленности. Воспринимаются эти качества посредством санникарша второго вида.

Относительно размера требуются, однако, некоторые разъяснения. Под размером подразумевается ограниченная мерность эмпирических объектов. Размер объекта включает размеры его составных частей. Воспринять размер объекта — значит воспринять размеры его частей и соотношение этих размеров между собой. Согласно воззрениям синкретической школы, такое восприятие возможно посредством четырех типов санникарша (*catuṣṭa-yasaṁnikarṣa*). Это — отношения, возникающие между следующими составляющими: а) между различными частями органа чувств, обладающего атомарной структурой, и различными частями объекта; б) между различными частями органа чувств и объектом в целом; в) между частями объекта и органом чувств в целом; г) между органом чувств в целом и объектом в целом.

Относительно отдельности новые наияки высказывали мнение, что это качество может быть редуцировано к одному из видов отсутствия — взаимному отсутствию, а следовательно, это качество должно восприниматься посредством шестого вида санникарша.

Группа качеств, присущих атману, — буддхи, удовольствие, страдание, желание, вражда, волевое усилие, праведность, неправедность и третий вид самскары, психическая диспозиция. Из них праведность и неправедность рассматриваются как сверхчувственные качества. Волевое усилие не воспринимается, о нем судят путем умозаключения. Психическая диспозиция также не может быть объектом восприятия.

Таким образом, буддхи, удовольствие, страдание, желание и вражда могут быть восприняты обычным путем (*laukika*) при посредстве внутреннего восприятия (*mānasa* или *antara pratyakṣa*). Эти качества связаны со своей субстанцией, атманом, отношением внутренней присущности. В качестве органа чувства выступает манас, который в момент восприятия этих качеств вступает в симметричное отношение *saṃyoga* с атманом. Поэтому восприятие протекает посредством санникарши второго вида *saṃyukta-samavāya*.

Действие ингерентно только субстанции. Если качество характеризует субстанцию статически, то действие — ее динамический аспект, поскольку посредством действия одна вещь способна перемещаться относительно многих других. Согласно воззрениям Ньяя-Вайшешики, все виды действия ингерентны земле, воде,

ветру, огню и манасу. Действия, внутренне присущие манасу, не могут быть восприняты. Действия, присущие другим субстанциям, воспринимаются зрением и осязанием.

Орган чувств приходит в контакт с вещью, которой ингерентно действие. Поэтому действие также воспринимается посредством санникарша второго вида.

Общее, отдельное, внутренняя присущность. Согласно положениям синкретической школы, общее, универсалия, не может быть воспринимаемой, если она ингерентна сверхчувственному объекту. Обычному восприятию доступны те универсалии, которые ингерентны эмпирическим объектам, причем в этом случае органы чувств воспринимают локус универсалии. Воспринимая индивидуальные объекты, субъект одновременно воспринимает ингерентную им универсалию, поэтому восприятие универсалии происходит посредством санникарша второго вида (*saṃyukta-samavāya*). Таким путем протекает восприятие субстанциальности.

Восприятие универсалий, связанных с качеством и действием, осуществляется через санникарша третьего вида — «внутренняя присущность в том, что внутренне присуще в соединенном» (*saṃyukta-samaveta-samavāya*), поскольку универсалии качества и действия ингерентны соответственно качеству и действию, а последние внутренне присущи субстанции, пришедшей в соприкосновение с органом чувства по типу *saṃyoga*. Универсалия «звучность» воспринимается, однако, посредством пятого вида санникарша — «внутренняя присущность во внутренне присущем» (*samaveta-samavāya*), поскольку качество «звучность» внутренне присуще звуку, но звук, в свою очередь, входит в асимметричное отношение ингерентности с органом слуха.

Отдельное трактуется представителями Ньяя-Вайшешики как уникальная индивидуальность пространства, времени, акаши, манаса и атмана, а также атомов земли, воды, огня и ветра. Индивидуальности бесконечны в своих проявлениях, поэтому нельзя обозначить специальный тип восприятия отдельного. Отдельное, таким образом, трактуется как сверхчувственная сущность. В этом положении выражается принципиальная эпистемологическая установка реализма.

Относительно проблемы восприятия внутренней присущности среди представителей синкретической школы не было единства мнений. Вайшешики и новые найки полагали, что внутренняя присущность постигается через умозаключение, а не посредством восприятия. Старые найки утверждали, что внутренняя присущность есть объект восприятия органами зрения и осязания.

Отношение ингерентности воспринимается, согласно старым наикам, в процессе соединения органа чувств и объекта через посредство санникарша шестого вида, о котором Аннамбхатта говорит только применительно к восприятию отсутствия. Шестой вид санникарша — сосуществование различающего и различае-

мого (*viśeṣaṇa-viśeṣya*); он также именуется (в более широком применении, нежели к восприятию несуществования) *viśeṣanātā*. Применительно к восприятию внутренней присущности это выглядит следующим образом: субъект воспринимает, например, качество (форму), ингерентное субстанции (например, земля в случае горшка как эмпирического объекта). Но собственно отношение ингерентности воспринимается не прямо, а посредством того, что качество воспринимается субъектом как определитель, или различитель (*viśeṣaṇa*), а субстанция — как определяемое, или различаемое (*viśeṣya*). Аннамбхатта в ТС специально не высказывается по вопросу, воспринимается ли ингерентность, термин *viśeṣanātā* в тексте отсутствует.

Отсутствие. Референт «отсутствие» соотносится с любым фактом негации или несуществования чего-либо в данном месте и в данное время. Если позитивные факты суть (т. е. обладают наличным существованием), то факты негации не суть (т. е. обладают наличным несуществованием).

Отсутствие не есть внутренняя присущность, поскольку отсутствие не есть позитивный факт. Отсутствие не может вступать в отношение внутренней присущности с чем-либо, поскольку причина отсутствия не может быть конституирующим фактором чего-либо и потому, что отношением ингерентности могут быть связаны только положительные сущности.

Согласно концепции синкретической школы, отсутствие может быть объектом восприятия посредством санникарша шестого вида. Отсутствие горшка на земле (пример, приводимый Аннамбхаттой) есть определитель, или различающее (*viśeṣaṇa*), земли, а сама земля есть определяемое, или различаемое (*viśeṣya*). Отсутствие «вступает» в контакт с органом чувств, будучи *viśeṣaṇa* земли, которая находится в симметричном отношении *saṃyoga* с органами чувств.

Если сравнить восприятие отсутствия с восприятием ингерентности, то и в первом случае, и во втором актуально воспринимается локус — локус отсутствия и локус ингерентности. Но в случае восприятия несуществования специфика состоит в том, что познание отсутствия осуществляется одновременно двояко — через восприятие локуса отсутствия и невосприятие (*anupalabdhī*) того, что в этом локусе отсутствует.

Представители синкретической школы придерживались мнения, что невосприятие (*anupalabdhī*) есть вспомогательная причина (*kāraṇa*) восприятия отсутствия.

Аннамбхатта, как отмечалось выше, придерживается того взгляда, что восприятие эмпирических объектов осуществляется без посредства умозаключения. Поэтому в качестве инструментальной причины восприятия он указывает собственно орган чувств, одаренный способностью истинного знания из восприятия.

ТС [44] Умозаключение есть инструментальная причина вывода. Вывод — это знание, порождаемое усмотрением. Усмотрение [же, в свою очередь], есть знание закономерности пакши, [поскольку оно] специфицировано распределением. Например: «эта гора обладает дымом, в котором распределен огонь». Возникающее отсюда знание «гора есть обладающая огнем», [т. е. гора есть место огня], и представляет вывод.

Распределение — это [отношение] неизменного сопутствования: «везде, где дым, там и огонь». Закономерность пакши есть обнаруживаемость на горе и в прочих [локусах] того, в чем распределяется [признак].

ТД [Автор] определяет умозаключение — «инструментальная причина вывода». Он говорит об определении вывода — «[порождаемое] усмотрением»<sup>1</sup>.

— Но разве [в этой дефиниции] нет сверхраспределения в случае суждения восприятия<sup>2</sup>, следующего за сомнением? Так, непосредственно после сомнения, человек это или столб, при наличии усмотрения «этот [объект] обладает руками и прочим, что распределено в родовой характеристике „человечность“» возникает суждение восприятия «это — человек». И здесь нельзя сказать также, что это — именно вывод, поскольку [суждение] «я воспринимаю человека» противоречит [по структуре и содержанию] самоосознанию восприятия<sup>3</sup>, [принимающему форму суждения «я осознаю, что это — человек»].

— Ответим: нет, [возражение неверно], поскольку [наше определение] имеет в виду порождаемость усмотрения в тесной связи со свойством быть отнесенным к пакше<sup>4</sup>.

Свойство быть отнесенным к пакше есть отсутствие установленного, [т. е. то, что требуется доказать], сопровождаемое отсутствием потребности к умозаключению<sup>5</sup>. То, что препятствует логическому выводу — [это именно] установленность того, что требуется доказать. Но даже при реальности уже установленного [другими способами]<sup>6</sup> желание «мне следовало бы сделать вывод»<sup>7</sup> есть то, что стимулирует<sup>8</sup> потребность к умозаключению, поскольку [оно] обнаруживает [дополнительную необходимость] в логическом выводе<sup>9</sup>. Отсюда [можно видеть, что], подобно тому как раскалывание есть причина отсутствия драгоценного камня, специфицированного отсутствием [дополнительного] стимулятора, так и логический вывод есть свойство быть причиной отсутствия установленного, сопровождаемого отсутствием потребности к умозаключению<sup>10</sup>.

[Автор затем] определяет усмотрение — «распределение». Усмотрение есть знание закономерности пакши, относящееся к распределению, — таков смысл [дефиниции].

[Автор] показывает усмотрение в действии <sup>11</sup> — «например. . .», [а затем] показывает и вывод — «возникающее отсюда. . .». Смысл этого — «порождаемое усмотрением».

Он говорит о дефиниции распределения — «везде, где. . .». «Везде, где дым, там и огонь», — обозначив это словами, [автор разъясняет]: «неизменное сопутствование» <sup>12</sup> — таково определение. Неизменность — его свойство обладать общим локусом <sup>13</sup>, т. е. сопутствование. Распределение, таким образом, есть обладание общим локусом того, что требуется доказать, которое представляет собой контрпозитив постоянного отсутствия <sup>14</sup> общего локуса основания.

[Автор] говорит о сущности того, что есть закономерность пакши — «[встречаемость] того, в чем распределяется. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> *parāmarśa* — усмотрение, т. е. знание встречаемости в пакше (локусе) того, что специфицируется распределением. Подробно см. комментарии Рамарудры (РрП, с. 249) и Нрисинхи (НрП, с. 249—250) к этому ключевому слову, а также толкование Нилакантхой интерпретации термина *parāmarśa* в ТД (НП, с. 249).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *pratyakṣa*. В данном случае Аннамбхатта имеет в виду вербализацию содержания данного конкретного восприятия, как это следует из примера: *piṅgaśa eva*.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *anuvyavasāya* — осознание когниции по типу «я осознаю такой-то объект» в противоположность непосредственной когниции «это — такой-то объект». См. также автокомментарий Аннамбхатты к ТС [34].

<sup>4</sup> Последняя часть определения может быть истолкована также и в смысле неизменной связи с закономерностью пакши (*pakṣadharmatā*).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *śiṣādhayaṣāviraha*. Наша интерпретация этой фразы ТД основывается на анализе комментариев к ней Нилакантхи и Нрисинхи (НрП, с. 252).

<sup>6</sup> Здесь имеются в виду другие источники (инструменты) истинного знания — восприятие, уподобление или словесное знание (*śabda*).

<sup>7</sup> В издании ТД Бахуликара здесь, однако, *anuminomi* — «я делаю вывод».

<sup>8</sup> В тексте оригинала *uttejikā*, имя ж. р. от *uttejaka*, что согласуется с *iśā*.

<sup>9</sup> В тексте оригинала *anumitidarśanāt*, что истолковывается Нрисинхой в значении *utpatti*, появления или возникновения (см. НрП, с. 252).

<sup>10</sup> Подробный семантический и грамматический анализ этого примера см. у Нрисинхи, где в качестве «дополнитель-

ного стимулятора» приводятся произнесение мантр и т. п. (НрП, с. 252).

<sup>11</sup> В тексте оригинала *abhinīya*. Возможно и другое толкование: «Вводя усмотрение, показывает. . .» (Рр, с. 255).

<sup>12</sup> В тексте оригинала *śaḥasārgyaṇīyamaḥ*. См. также интерпретацию Нрисинхи (НрП, с. 255).

<sup>13</sup> В тексте оригинала *sāmānādhikarāyaṃ*.

<sup>14</sup> Об интерпретации термина «контрпозитив» как отсутствия отсутствия подробно см. [Инголлс 1951, с. 55—57].

## Реконструкция

Определение умозаключения (*anumāna*) как инструментальной причины вывода принимается как новыми наияками, так и представителями других школ. Однако смысл этого понятия в терминологии разных авторов варьируется в зависимости от того, какой теории процесса логического вывода они придерживаются — теории Гангешы или так называемой модифицированной теории. Аннамбхатта принадлежал к сторонникам модифицированной теории, согласно которой инструментальная причина отличается от иных видов причин тем, что лишь одна она непосредственно связана с результатом.

Термин *anumiti* передается здесь словом «суждение», поскольку буквально *anumiti* означает результат процесса выведения, а таковой всегда оформляется в вербальную когницию, т. е. представляет собой суждение. Семантическая «разведенность» процесса и результата представляет известную трудность при интерпретации текстов данного уровня.

Относительно терминов, содержащих суффикс *-t(i)*, Инголлс проводит семантическую параллель с латинскими терминами, включающими аналогичный суффикс (*anumiti-inferentia*). Инголлс отмечает, что в нетерминологическом значении санскритские слова с суффиксом *-t(i)* обладают той же двусмысленностью, что и латинские их аналоги, т. е. подразумевают как процесс, так и результат этого процесса. В то время как в европейской философии подобная семантическая амбивалентность послужила причиной путаницы, наияки избежали этого, закрепив за терминами, содержащими суффикс *-t(i)*, только одно значение — результат процесса (например, *pramiti*, *anumiti*, *upramiti*). Это — дополнительный аргумент в пользу осмысления термина *anumiti* как «суждение», хотя в языке перевода мы передали этот термин словом «вывод».

Представители синкретической школы описывали *anumāna* как процесс, посредством которого из знания, полученного в восприятии, может быть добыто знание того, что не воспринимается актуально. Однако если восприятие дает знание об объекте посредством познавательного отношения санникарша, опосредованного про-

странственно-временной определенностью (т. е. данные перцепции могут быть получены только здесь и сейчас), то умозаключение таким образом не опосредовано. Умозаключение дает знание в любом временном модусе и вне зависимости от актуального наличия объекта, поскольку *anumāna* в отличие от *pratyakṣa* базируется на знании связи между объектами.

Процесс умозаключения — инструмент достижения некоторой новой истины через посредство других истин, причем аргументация должна быть не только формально валидной, но и обладать адекватной эмпирической покрываемостью. Силлогизм, истинный лишь формально, но не обеспеченный онтологической истинностью, не признавался *наяиками*. Учитывая эти положения Нъяи, Аннамбхатта начинает подраздел, посвященный умозаключению, с того, что вводит и определяет первоначально термины, описывающие собственно эмпирические корреляты силлогизма. Первый из них — усмотрение (*parāmarśa*), в связи с которым вводятся два других — пакша (*pakṣa*) и проникновение (*vyūpti*).

Пакша как логический термин часто передается как «малая посылка». Однако таким путем несправедливо элиминируется эмпирическая основа силлогизма. Малая посылка в аристотелевской формуле представляет собой логическую пропозицию, и только. В отличие от этого пакша — эмпирически наличный индивидуум, или предмет, или место — словом, любая реалья, относительно которой может быть предсцировано умозаключаемое свойство.

В самой посылке аристотелевского силлогизма «Сократ смертен» в качестве пакши выступал бы Сократ, относительно которого мы осознаем свойство смертности, уже известное нам в общем — как пребывающее в неизменном сопутствии свойству человечности. Иными словами, пакша — локус того, что мы намерены установить через посредство умозаключения.

Относительно малой посылки в аристотелевском силлогизме, как справедливо отмечено в комментарии Атхалье и Бодаса, будет уместна иная санскритская формула — *pakṣavācakaśabda*, а не собственно *pakṣa* (ТС, с. 244).

В приведенном Аннамбхаттой примере в качестве пакши выступает гора как локус дыма. Какая-либо вообще гора не есть пакша для данного умозаключения; гора становится пакшей только тогда, когда наблюдатель увидит дым на ней и пожелает умозаключить о наличии огня на основании дыма.

Гора как пакша обладает многими наличными свойствами — на ней могут быть камни, деревья, водопады и тому подобное. Но эти свойства для процесса данного умозаключения непродуктивны. Продуктивное свойство пакши в этом конкретном случае только одно — наличие дыма на горе. Именно такое релевантное свойство пакши *наяики* называли *pakṣadharmā*. Необходимо заметить, что на горе могут быть другие предметы или явления, способные быть эквивалентно использованными для умозаключе-



чения о наличии огня, но для вывода об огне на основании наличия именно дыма эти свойства нерелевантны, а поэтому они не суть *prakṣadharmā*. В то же время любой дым, находящийся вне данной горы, также не есть *prakṣadharmā*, поскольку хотя он и сопутствует огню, но не связан с данным локусом — горой, относительно которой производится умозаключение.

Продуктивное свойство пакши (*prakṣadharmatā*) не есть простое логическое основание (в терминологии наяиков — *hetu*). Это свойство также должно быть наблюдаемым частным случаем: все прежнее знание о неизменном сопутствии огня и дыма бесполезно, если на вершине данной горы не наблюдается дым. Этот единичный наблюдаемый факт есть причина того, почему усмотрение определяется Аннамбхаттой как знание *prakṣadharmatā*, а не логического основания *hetu*: не любой дым, но только дым, наблюдаемый и осознаваемый как свойство пакши, и создает выводимое суждение (*anumiti*) «гора огнится».

Распределение (*vyāpti*) — термин, описывающий универсальное отношение между двумя некими, условно выражаясь, фактами, один из которых обозначается как «проникаемое» (*vyārua*), или «объем распределения», а другой — как «проникающее» (*vyāraḥ*), или распределяемое. Если соль растворена в воде, то вода может быть обозначена как *vyārua*, а соль — как *vyāraḥ*.

В примере Аннамбхатты дым есть *vyārua*, огонь — *vyāraḥ*. Однако здесь есть определенная специфика: отношение *vyāpti* между дымом и огнем есть отношение неравного распространения, поскольку возможно указать случаи наличия огня без присутствия дыма (раскаленное железо). Несимметричность этого отношения хорошо видна на примере «смертность — человечность», поскольку смертны не только люди. Такой тип *vyāpti* именовался наяиками *asamavyāpti*, что может быть осмыслено как отношение нонэквиволентного сопутствия, при котором один сопутствующий факт может быть выведен из другого, но не *vice versa*. Таким образом, можно заключить по факту наблюдаемого дыма наличие огня, но не наоборот.

В отличие от этого можно указать случаи *vyāpti*, при которых оба факта имеют равное распространение: это отношение *vyāpti* между следствием и причиной, субстанцией и качеством и т. п. Такой тип *vyāpti* именовался *samavyāpti*, что может быть осмыслено как отношение эквиволентного сопутствия. В этом случае *vyārua* и *vyāraḥ* можно менять местами без ущерба для истинности вывода: можно, например, заключать и от причины к следствию и наоборот.

Переводя эту экспозицию на язык европейской логики, приходим к тому, что в случае *asamavyāpti* мы имеем дело с универсальной пропозицией, в которой распределен только субъект. С другой стороны, *samavyāpti* есть универсальная пропозиция, в которой распределены и субъект и предикат.

Таким образом, операция «усмотрение» (*parāmarśa*) определяется Аннамбхаттой как знание свойства пакши, дополнительно специфицированное отношением проникновения. В примере это можно проиллюстрировать так — «эта гора обладает дымом» есть *pakṣadharmatā*; дым как свойство пакши специфицирован, в свою очередь, как объем распределения (*vyāru*), огонь выступает распределяемым (*vyāra*). Именно таким образом этот пример, поясняющий определение *parāmarśa*, приведен и у Аннамбхатты: *vahnivāpyadhūmavān ayaṁ parvataḥ*.

Такая формула примера предполагает разложение композита, определяющей усмотрение *vyāptiviśiṣṭapakṣadharmatājñānam*, как *vyāptiviśiṣṭayaḥ pakṣadharmatā tasyā jñānam*. Инголлс, однако, полагает, что Аннамбхатта якобы трактовал усмотрение иначе, т. е. *viśiṣṭa* относится здесь не к *pakṣadharmatā*, а к *jñāna* [Инголлс 1951, с. 209]. Такое мнение базируется, по-видимому, не на анализе примера, приведенного Аннамбхаттой, а на утверждении субкомментатора Нилакантхи, который полагал, что данная композита должна быть разложена по типу «кармадхара» — *vyāptiviśiṣṭaṁ ca tatpakṣadharmatājñānam ca*, поскольку такая трактовка охватывала бы случаи не только положительного, но и отрицательного умозаключения. Последнее основано на противопоставлении негативного сопутствования; в отрицательном умозаключении *pakṣadharmatā* принадлежит не вещи, которая есть *vyāptiviśiṣṭa*, а ее противоположности. В трактовке Нилакантхи усмотрение определяется как «знание свойства пакши [в качестве] ограниченного посредством [знания] распределения».

Здесь представляется уместным заметить, что Нилакантха принадлежал к новым нааяикам, стремившимся оторвать логическую проблематику от эмпирического уровня рассмотрения. Аннамбхатта же, как последователь синкретической Ньяя-Вайшешики, был далек от перевода всех проблем в логико-семантический план. В автокомментарии ТД относительно *parāmarśa* дается следующее разъяснение: *vyāptiviśaya* *yat pakṣadharmatājñānam*.

Выражаясь технически, распределение не есть логический определитель (*viśeṣaṇa*) свойства пакши (дыма), она есть *prakāra*, т. е. наблюдаемая форма, *pakṣadharmatājñāna*; иными словами, *vyāpti* есть свойство перцептивного знания дыма на горе, а не качества дыма самого по себе. Это подтверждается примером.

Таким образом, операция «усмотрение» есть комбинация двух отличных представлений — *vyāptiviśiṣṭa* и *pakṣadharmatā*. Эта комбинация не есть простое совмещение двух данных представлений посредством соединения их в одно предложение — как субъект и предикат. Они соединены в операции «усмотрение» по типу субъект — атрибут. Усмотрение для новых нааяиков есть специфицирующая связь (*viśeṣaṇatāsambandha*), т. е. теснейшее

единство между предметами, превращающее *vyāpti* в спецификатор основания (*hetu*).

Особенность позиции Аннамбхатты в трактовке *parāmarśa* состоит в том, что основание (*hetu*) понимается как только такое, которое, будучи *vyāptiviśiṣṭa*, есть одновременно *pakṣadharmatā-viśiṣṭa*, т. е. обоснованность (*hetutā*) есть *pakṣadharmatā* в частных обстоятельствах конкретно наблюдаемых фактов.

Распределение (*vyāpti*) характеризуется как логическое условие умозаключения. Пример, приведенный Аннамбхаттой, передает идею *vyāpti* как неизменного сопутствия, но вопрос, как обнаружить *vyāpti* и при каких условиях *vyāpti* валидно, остается открытым. Следовательно, необходимо проанализировать формулу *śaḥasāryaniyama*.

*Śaḥasārya* определяется в ТД как *sāmānādhikaraṇya*, т. е. сосуществование в одном локусе основания (*hetu*) и того, что следует доказать (*sādhya*). Когда это сосуществование одной вещи с другой наблюдается во всех или в большинстве случаев, тогда *śaḥasārya* определяется как *niyata* (*niyamena vartamāna*), т. е. неизменное сосуществование или сопутствие. Вещь, выводимая в качестве сосуществующей с некой другой, наблюдаемой, называется *vyāraḥka*. В данном примере в отношении неизменного сопутствия состоят дым и огонь (*vyāraḥka*); между дымом и огнем, таким образом, есть отношение *vyāpti*, но обратное, как отмечалось выше, неверно: огонь существует в любом локусе, занятом дымом, а также во многих других местах, с дымом не связанных, т. е. огонь распределен более широко, чем дым. Следовательно, *vyāpti* означает не только неизменное сопутствие, но содержит также идею диапазона сосуществования фактов.

В случае нонэквиволентного отношения *vyāraḥka* всегда шире в диапазоне, нежели *vyārua*, в случае же эквиволентного отношения их диапазоны совпадают. Именно для того, чтобы покрыть случай эквиволентного отношения, *vyāpti* определяется здесь просто как неизменное сопутствие. Но поскольку идея диапазона важна для валидности умозаключения, то, условно закрепив в эквиволентном отношении значение *vyārua* и *vyāraḥka*, можно утверждать, что *śaḥasāryaniyama* есть неизменное сопутствие с *vyārua*, но не *vice versa*, а то, что следует доказать, всегда должно быть *vyāraḥka* по отношению к основанию (*hetu*), т. е. должно быть не меньше *hetu* по диапазону.

Но как мы узнаем, что *sādhya* есть *vyāraḥka*? Это затруднение разъясняется в ТД Аннамбхаттой путем введения парафраза относительно термина *niyama*: *sāmānādhikaraṇāntyantābhāva-pratiyogi*. Этот парафраз вводит добавочное ограничение: *sādhya* должно быть вещью, которая не есть контрпозиция (*pratiyogi*) какого-либо абсолютного отсутствия, сосуществующего с *hetu*. Например, дым может сосуществовать с абсолютным отсутствием любой вещи, которая с ним не связана. Эти вещи есть контрпозиции *hetu-bhāva*,

в то время как огонь не есть контрпозиция, поскольку не может быть дыма в отсутствие огня.

Однако по сути это ограничение вносит мало нового, так как неизменное (*nityama*) присутствие вещи есть то же самое, что и отсутствие ее абсолютного отсутствия.

Комментаторы из новых наяиков разрабатывали в связи с этим вопрос, суть ли *hetu* и *sādhya* все вещи, обозначенные словами, или только индивидуумы, приуроченные к конкретному случаю? Иными словами, есть ли дым, названный в примере Аннамбхатты *vahnivūārua*, дым вообще или единичный *dhūmarekha*, наблюдаемый на горе?

Проблема *vyūpti* разрабатывалась наяиками с привлечением множества схоластических тонкостей. Попытки дать корректное определение *vyūpti* привели в конце концов к тому, что каждый автор, защищая свое определение, мог претендовать на создание отдельной школы. И тем не менее ядром всех этих определений оставалась идея неизменного сопутствия.

Аннамбхатта завершает данный фрагмент дополнительной дефиницией *pakṣadharmatā*, определяя этот элемент умозаключения применительно к рассматриваемому примеру (гора обладает огнем) как *vyūpyasya parvatādivṛttitvaṃ pakṣadharmatā*. Такая дефиниция показывает, что Аннамбхатта в определении усмотрения не учитывал — в противовес Нилакантхе — отрицательное умозаключение и оставался в рамках трактовки *parāmarśa*, предложенной Гангешей, чье определение Аннамбхатта и приводит.

*Pakṣadharmatā* одновременно выступает как перцептивное знание (конкретный воспринимаемый дым на горе) и как компонент отношения *vyūpti-vyūpya*, что возможно на основе удержанных в памяти когниций (*vyūptismaraṇa*).

В описании связи эмпирического и собственно логического аспектов умозаключения Аннамбхатта стремился, не вдаваясь в непродуктивные тонкости, сохранить ясность общей концепции, соответствующую цели первичного ознакомления с методологическими установками синкретической Ньяя-Вайшешики.

ТС [45] Умозаключение — двух видов: для себя и для другого <sup>1</sup>. [Умозаключение] для себя есть основание собственного вывода.

Так, например, [пусть некто] сам посредством многократного наблюдения <sup>2</sup> установил распределение «где дым, там и огонь» для очага и подобного, [а затем] отправился к близлежащей горе. Придя туда и увидев на горе дым, но не будучи уверенным относительно [присутствия] огня, вспоминает распределение «где дым, там и огонь». Непосредственно после этого [у него] возникает знание «эта гора обладает дымом, [в котором] распределен огонь». Именно это и называется «усмотрением признака». Отсюда [и] возникает выводная когниция <sup>3</sup> «гора есть обладающая огнем, [т. е. гора есть место огня]». Это и есть умозаключение для себя.

Однако в тех случаях, когда, умозаключив для себя на основании дыма о [присутствии в данном месте] огня, вводят — с целью сообщить истинное знание другому<sup>4</sup> — пятичленное высказывание<sup>5</sup>, то это [высказывание] и есть умозаключение для других. Например:

гора обладает огнем

на основании дымности;

все, что обладает дымом, то обладает и огнем, как очаг.

Точно так же и это.

Следовательно, здесь есть то же.

[Таким образом], благодаря этому [пятичленному высказыванию] и другой на основании признака также умозаключает о [присутствии] огня.

ТД [Автор] анализирует умозаключение — «умозаключение. . .». Он иллюстрирует умозаключение для себя — «сам. . .».

«Посредством многократного наблюдения» — означает: наблюдением многочисленных [случаев] сопутствия того, что требуется доказать, и того, посредством чего происходит доказательство, при уразумении распределения дыма и огня<sup>6</sup>.

— Но разве от того, что сотни раз наблюдается сопутствование железа и прочего земле, мы не встречаем и многочисленные отклонения<sup>7</sup>, [например в случае] с алмазом? Откуда же знание распределения?

— По причине постигаемости распределения [при наличии] знания сопутствования, которое отделено<sup>8</sup> [от всех случаев] знания отклонения [от такого сопутствования].

Знание отклонения — определенное или вызывающее сомнение. Его исключение [осуществляется] иногда на основании рассуждения<sup>9</sup>, а иногда — в силу именно его самоочевидности<sup>10</sup>. Рассуждение, устраняющее сомнение относительно отклонения, — это рассуждение об определении применительно к случаю существования причины и следствия при постижении распределения дыма и огня.

— Но как возможно постижение распределения при отсутствии контакта<sup>11</sup> со всеми случаями огня и дыма?

— [Ответим]: в силу возможности знания всех случаев [сопутствования] огня и дыма благодаря нераздельной сопряженности<sup>12</sup> родовых характеристик огненности и дымности.

«Отсюда. . .» — имеется в виду: «из усмотрения признака».

[Автор] говорит об умозаключении для другого — «однако в тех случаях. . .».

Словами «в тех случаях. . .» [вводится определение] «то [высказывание и есть] умозаключение для другого»; словом «то» [обеспечивается] синтаксическая связь [в предложении].

[Автор] приводит пример пятичленного силлогизма — «например. . .».

# Комментарий

<sup>1</sup> svārtham parārtham ca (см. толкование Говардханы Мишры — НБодх, с. 47—48).

<sup>2</sup> В тексте оригинала bhūyodarśanena.

<sup>3</sup> В тексте оригинала jñānamanumiti (ср. интерпретацию в Н, с. 52).

<sup>4</sup> В тексте оригинала parapratiṭṭyartham.

<sup>5</sup> raicāvaṇavākyam — название классического пятичленного силлогизма Ньяи.

<sup>6</sup> В издании ТД Састригала эта фраза опущена. Мы, однако, ввели ее в текст перевода не только потому, что она присутствует в изданиях Атхалье—Бодаса и Бахуликара и комментируется Нрисинхой (НрП, с. 259), но главным образом с целью сохранения логической консистентности дискуссии, которую далее приводит Аннамбхатта.

<sup>7</sup> В тексте оригинала vyabhiśāra. Здесь имеется в виду эмпирическое знание отклонения от всех случаев сопутствования. Ср. также определение этого термина в контексте логических ошибок: ТС [53] и комментарий к ней.

<sup>8</sup> В тексте оригинала здесь virāha. Ср. комментарий Нрисинхи на это возражение Аннамбхатты, где приводится также и семантический разбор фрагмента о «знании отклонения» (НрП, с. 261—262).

<sup>9</sup> В тексте оригинала tarkāt.

<sup>10</sup> В тексте оригинала svataḥ siddha, т. е. установленное из себя самого.

<sup>11</sup> Имеется в виду познавательное отношение типа sannikarṣa (см. также с. 134—137 данного исследования).

<sup>12</sup> В тексте оригинала pratyāsatti как нахождение в общем локусе. Согласно Матилалу, в системе Навья-Ньяи этим техническим термином обозначается постигаемая связь (apprehensional connection) [Матилал 1969, с. 109].

## Реконструкция

Приводимая Аннамбхаттой в данном фрагменте классификация anumāna отсутствует в сутрах Готамы и Канады. Впервые среди представителей синкретической Ньяя-Вайшешики эту классификацию упоминает Прашастапада (ПБх, с. 221).

Svārthānumāna означает умозаключение, предназначенное для себя, parārtha — предназначенное для другого: svasya parasya va arthaḥ prayojanam yasmāt tat. Однако эти два вида могут соответственно быть осмыслены как неформализованный, первичный, и формализованный, вторичный, силлогизмы, поскольку svārtha применяется для устранения индивидуальных сомнений. Это — первичный относительно всякой демонстрации, неформализованный ментальный процесс постижения; parārtha же представляет

собой собственно силлогизм, призванный валидно формализовать результат и процесс svārtha в целях доказательности.

Рассматриваемая Аннамбхаттой дихотомия умозаключения отражает, по сути, два не редуцируемых один к другому аспекта логики — теоретико-познавательный и диалектико-дискурсивный. Svārthānumāna и parārthānumāna суть два источника знания, которые, будучи функционально взаимозависимы, сообщают познающему субъекту как новое знание, так и прагматическое наставление, как это знание излагать без искажений.

В процессе svārtha познающий имеет дело с посылками, исходящими из его собственного гносеологического опыта. Посылки эти не нуждаются в точной словесной формулировке, будучи ментальной данностью. В процессе parārtha эта ментальная данность должна претерпеть вербализацию, с которой связан круг проблем именно логико-дискурсивного уровня.

Наяики рассматривали умозаключение как процесс познания, которому предпосылается перцепция. Требование единства формальной и содержательно-эмпирической истинности умозаключения послужило, таким образом, отправной точкой для разработки весьма своеобразной классификации anumāna. Наяики признавали три принципа классификаций умозаключений, каждый из которых (принципов) описывает определенный уровень рассмотрения anumāna: психологический, содержательно-эмпирический и собственно логический.

Психологический принцип классификации anumāna предполагает вопрос: какой именно познавательной потребности удовлетворяет умозаключение — потребности индивидуального постижения нового знания или потребности демонстративного ознакомления других с таковым знанием? В зависимости от ответа на данный вопрос умозаключения подразделяются на svārtha (для себя) и parārtha (для другого). Именно этот тип классификации и рассматривается Аннамбхаттой в данном фрагменте.

Содержательно-эмпирический принцип основан на знании природы распределения (vyūpti), понимании законов причинности и принципов обобщения. Этот классификационный принцип эпистемологичен по своему характеру. В соответствии с конкретизацией данного принципа умозаключения подразделяются на три вида: rūpavavat, śeṣavat и sāmānyatodṛṣṭa. Аннамбхатта, однако, этого типа классификации не касается.

Третий принцип опирается на природу индукции, посредством которой мы получаем знание vyūpti. Заметим здесь, что индукция рассматривалась наяиками в рамках теории умозаключения, а не сама по себе. В зависимости от природы и характера индукции умозаключения подразделяются на kevalānvayī, kevala-vyatireki и anvaya-vyatireki. Аннамбхатта затрагивает эту проблему лишь косвенно.

Здесь же он описывает также и процесс первичного умозаключения на примере вывода о наличии огня на дымящейся горе. Первая стадия — обретение адекватной когниции «везде, где дым, там огонь» посредством наблюдения их неизменного сопутствия в локусе, допускающем несомненное перцептивное знание *vyāpti* — в очаге. Затем следует ситуация наблюдения другого локуса — горы, где дым доступен восприятию, а относительно наличия огня возникает сомнение, поскольку перцептивное знание отсутствует. Ситуация сомнения относительно наличия свойства, актуально не воспринимаемого в данном локусе, — пусковой момент умозаключения, поскольку рефлексивное сомнение вызывает в памяти соответствующую когницию, валидность которой подтверждена прежним ментальным опытом индивида. Затем следует инсайт-реакция: «эта гора обладает дымом, проникаемым огнем».

Эта инсайт-реакция есть не что иное, как усмотрение признака, общего для *vyāptismaraṇa* (дым и огонь в очаге) и *pakṣadharmatājñāna* (дым на горе). Такая операция усмотрения признака (*liṅga-parāmarśa*) есть распознавание признака применительно к частному случаю и в особенной форме.

Ментальную данность, релевантную умозаключению, составляют три когниции: знание дыма (*liṅga*) как *vyārua* огня в очаге, перцептивное знание дыма на горе и третье — комплексное извлечение знания о дыме как *vyārua* огня на горе. Эта *parāmarśa* с необходимостью порождает вывод для себя (*svārthānumiti*).

*Parārthānumāna* предстает в этом фрагменте как собственно силлогизм — *vacana*, т. е. вербальное выражение *liṅgajñāna* с целью доведения вывода до сознания слушателей.

По сути, термин *anumāna* приложим — в узком смысле — только к процессу *svārtha*, поскольку именно *svārtha* есть инструментальная причина (*kaṇa*) вывода (*anumiti*). Что бы ни было взято как инструментальная причина суждения — *liṅgajñāna*, *vyāptijñāna* или *parāmarśajñāna* — оно всегда есть *jñānātma*, поскольку существует *svārthānumāna*. В то же время *parārtha*, будучи *śabdātma*ка, ближе по своей форме к *śabdaṣṭamāna* — познанию через слово.

Суждение *parvato vahnimān* в *parārtha* — это умозаключение, порождаемое в сознании слушателя, а не некоторая словесная формулировка, валидность и эмпирическая покрываемость которой остаются на совести говорящего. Это не *śabdabodha*. Данное представление возникает из другого предварительного вербализованного представления *vahnivyāpyadhūmavān parvataḥ*, а именно это последнее точно соответствует *parāmarśa* в *svārthānumāna* и так же, как в *svārtha*, есть комбинация *vyāpti* и *pakṣadharmatājñāna*. Следовательно, определение *anumiti* как *parāmarśajanyaṁ jñānam* приложимо в равной степени как к *svārtha*, так и к *parārtha*.



ТС [46] Тезис, основание, пример, подведение, заключение суть пять членов [силлогизма] <sup>1</sup>.

«гора обладает огнем» — тезис;

«по причине обладания дымностью» — основание;

«что обладает дымом, то обладает огнем, как, например, очаг» — пример;

«так же и это» — подведение;

«следовательно, так же и здесь» — заключение.

ТД [Автор] говорит о сущности частей [силлогизма] — «Тезис. . .». Применительно к приведенному высказыванию <sup>2</sup> он говорит о разделении [силлогизма] на тезис и подобное — «гора обладает огнем. . .».

«Тезис» есть обозначение <sup>3</sup> пакши <sup>4</sup> посредством свойства обладать тем, что требуется доказать <sup>5</sup>.

Слово «основание» есть то, что указывает на признак в составе пятичленного [силлогизма].

«Пример» есть то, что [однозначно] указывает на распределение.

Слово «подведение» — то, что указывает на признак как специфицированный распределением.

Слово «заключение» указывает на пакшу посредством свойства обладать и основанием, и тем, что требуется доказать <sup>6</sup>.

Цель заключения — непротиворечивость и прочее <sup>7</sup>.

## Комментарий

<sup>1</sup> Мы вводим понятие силлогизма как синоним пятичленного высказывания (pañcāvayaṃ vākya), чтобы подчеркнуть, что речь идет именно о parārthanumāna, т. е. о языке описания процесса выведения.

<sup>2</sup> Здесь имеется в виду рассмотрение структуры силлогизма на конкретном примере, приводимом в базовом тексте.

<sup>3</sup> В тексте оригинала vasaṇam, из чего следует, что здесь и далее раскрывается семантика технических терминов, посредством которых описывается процесс выведения.

<sup>4</sup> В тексте оригинала pakṣa. Этот технический термин специально обсуждается Аннамбхаттой в отдельном фрагменте (см. ТС [49] и автокомментарий). Не вдаваясь в подробности, предваряющие изложение Аннамбхатты, лишь отметим, что пакша представляет собой локус, относительно которого производится умозаключение, но локус не эмпирический, а логический: объект может рассматриваться как пакша, если он предположительно обладает тем, что требуется доказать (sādhya).

<sup>5</sup> В тексте оригинала sādhyaṃ vattayā; таким способом передается идея соотношения субъекта (пакши) и предиката (свой-

ства обладания тем, что требуется доказать). Это простое соотношение по типу приписывания имеет проблематический характер.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *hetusādhyavattayā*; пакша, следовательно, определяется как обладающая тем, что требуется доказать, на основании усмотрения признака, специфицированного установленным ранее распределением. Следовательно, здесь имеет место уже не приписывание предиката, а утверждение.

<sup>7</sup> В издании ТД 1903 г. этому последнему предложению автокомментария к ТС [46] предшествует: «Цель тезиса — знание пакши. Цель основания — знание признака. Цель примера — знание распределения. Цель подведения — знание закономерности пакши (*pakṣadharmatā*)» (с. 13). Данное разъяснение служит дополнительным аргументом в пользу того, что первые два структурных элемента *nyāya* представляют собой приписывание, тогда как три последние суть утверждение.

В издании ТД Бодаса только *pakṣadharmatājñānārthamuparāṇāyaḥ* (с. 39) — «подведение — с целью знания закономерности пакши», что находит подтверждение и в комментарии Присинхи: «Следуя точке зрения древних (*prācīna*) [наяиков, Аннамбхатта] говорит об определении подведения — „с целью знания закономерности пакши“» (с. 271). Здесь *artha* выступает логическим синонимом *prayajana*.

## Реконструкция

Аннамбхатта здесь приводит классический образец пятичленного силлогизма Старой Ньяи. *Parārthānumāna* технически называется *nyāya*.

Гангеша определяет *nyāya* следующим образом: *anumitīcaramakaraṇalīṅgaparāmarśaprayojakaśabdajñānanakavākyam* — «демонстрация, производящая словесное знание, пробуждающее [в сознании слушателя] усмотрение признака, [которое есть] конечная причина вывода», что по смыслу перекликается с дефиницией Аристотеля, характеризовавшего силлогизм как речь, в которой определенные вещи (посылки), будучи изложены, предполагают вывод как нечто отличное от них и к ним не сводимое, но следующее с необходимостью.

Однако обратим внимание на содержательное отличие силлогизма Аристотеля от *nyāya*. Отличие не сводится к разному количеству членов силлогизма. Аристотелевский силлогизм включает три утверждения, т. е. пропозиции, в которых предикация определяется как некоторый факт. Относительно же *nyāya* Инголлс совершенно справедливо указал на то, что два первых члена утверждениями не являются, а представляют собой приписывания.

Приписывание означает простое соотношение предиката с субъектом: *parvato vahnimān*. Первый член *nyāya* — тезис (*pratijñā*) —

определяется как *sādhyanirdeśa* — «приписывание [пакше] того, что следует доказать». ТД характеризует *pratijñā* как *sādhyaavat-taūparakṣavacanam*, т. е. высказывание о пакше как обладающей тем, что следует доказать. Второй член (*hetu*) — приписывание пакше признака на основе перцептивного знания.

Позднейшие комментаторы были склонны оставлять без внимания эту тонкость, что приводило подчас к оценке членов *puṣya* как тавтологических и лишенных эвристического элемента. Этому способствовало специфическое обстоятельство: номинативный стиль *ṣaṣṭr* (финитные глаголы почти не используются) не позволяет формально отличить приписывание от утверждения без дополнительного комментария. Однако приписывания в *puṣya* чрезвычайно важны с точки зрения общей теории умозаключения: именно через приписывания как проблематические соотношения осуществляется «привязка» *parārtha* к наличной эмпирической ситуации; приписывания суть включение диалектики в формально-логический процесс, необходимое для совпадения формальной и содержательной истинности.

В отличие от первых двух третий, четвертый и пятый члены *puṣya* суть утверждения. Пример (*udāharaṇa*) — утверждение как предикации неproblemатического локуса — печи. Четвертый член, подведение (*urapaṇa*), представляет собой утверждение как подчиняющее суждение, на котором должно базироваться заключение. Заключение (*nigamaṇa*) как утверждение отличается от тезиса прежде всего тем, что тезис есть только нечто возможное, и возможное прежде всего эмпирически.

Итак, пятичленный *puṣya* включает в себя два приписывания и три утверждения. *Svārtha* в отличие от *puṣya* не нуждается в формулировке утверждений, несущих нагрузку дискурсивной коммуникации. Но этапы *svārtha* не сводятся также к простым приписываниям, поскольку *anumāṇa*, будучи одним из источников истинного опыта, предполагает получение знания о мире, каков он есть вне человеческой субъективности — ментальной либо аффективной, поэтому *svārtha* не может характеризоваться проблематическими когнициями. Об истинности или модальности стадий *svārtha* трудно высказаться однозначно и, возможно, поэтому так широко пользовались термином *jñānāni* — когниции — как очерчивающим процесс в общем.

**ТС [47]** Именно усмотрение признака и есть инструментальная причина обоих умозаключений — и для себя, и для другого. Поэтому усмотрение признака и есть [собственно] вывод.

**ТД [Автор]** говорит об инструментальной причине вывода — «для себя. . .».

— Но зачем же при возможности вывода посредством припоминания распределения и знания закономерности пакши принимать [еще и] специфицированное усмотрение <sup>1</sup>?

— [Вопрос] несостоятелен. В случае вербализованного усмотрения <sup>2</sup> [типа] «это обладает [дымом] как тем, в чем распределен огонь» <sup>3</sup> [данная когниция необходима] в силу свойства быть причиной всегда именно усмотрения посредством легкости [достижения] <sup>4</sup> и определенности [специфицированного] <sup>4</sup> усмотрения. Признак же не есть инструментальная причина из-за возможности отклонения <sup>5</sup> в прошлом и т. п. Инструментальной причиной выступает причина, обладающая деятельностью, <sup>6</sup> — при этой точке зрения усмотрение как средство и есть знание распределения, т. е. причина. При наличии его свойства возникать деятельность есть то, что порождает его возникновение.

[Автор] приводит пример вывода — «поэтому. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *viśiṣṭaparāmarśa*; здесь имеется в виду усмотрение признака, специфицированного распределением (ср. ТД в изд. Бодаса, с. 40: *vyāptiviśiṣṭaliṅgaparāmarśa*).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *śabdaparāmarśasthale*; словесное усмотрение как оформленная логически и грамматически когниция может быть как элементом *parārthānumāna*, так и *svārtha*; вербализованная когниция, по мысли Аннамбхатты, непосредственно способствует реализации логического вывода.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *vahnivāryavāṇayam* (ср. ТД в изд. Бодаса, с. 40: *vahnivāryadhūmavāṇayam*). В составе этой формулы содержится, как видно из приведенной цитаты, технический термин *vārya*, т. е. первый член распределения, что и отражено нами в переводе.

<sup>4</sup> Здесь в квадратных скобках в текст перевода ТД вводятся дополнительные разъяснения, приводимые в комментарии Нилакантхи — *kalpanālāghavenetyarthaḥ* (с. 273) и Нрисинхапракашике — *vaiśiṣṭyāvagāhiniścaya* (с. 276).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *atitādaḥ vyabhicārāt*. Об этом виде логической ошибки подробно см. ТД, с. 289 с сл., комментарий к ТС [53].

<sup>6</sup> У Аннамбхатты здесь *vyāpāravatkāraṇam* (с. 274). Как следует из комментария Нрисинхи, автор ТД в определении инструментальной причины придерживается точки зрения Старой Ньяи (*prācīnamata*), поскольку, согласно Новой школе, инструментальная причина определяется как лишенная отсутствия непосредственной связи со следствием (см. НрП, с. 276, а также НП, с. 274, где последнее определение рассматривается как одно из возможных).

## Реконструкция

Операция усмотрения признака (*liṅgaparāmarśa*) может быть понята как инструментальная причина результатов как *svārtha*, так и *parārtha* только при условии осознания того, что *parārtha* обозначает вторичный процесс. Как показано выше, оба типа умозаключения согласуются во всех отношениях: к ним равно приложимы одни и те же правила и условия.

*Parārthānumāna*, будучи выражением диалектико-дискурсивного аспекта логики, привлекает внимание благодаря тому, что как силлогистическая форма она есть субъект логических правил.

Ментальный процесс — *svārthānumāna* — осуществляется либо в оригинальном виде, либо инспирируется вербальной демонстрацией, поскольку *parārtha* имеет целью побудить слушателя к совершению этого ментального процесса, составляющего суть операции умозаключения как теоретико-познавательного аспекта логики.

Аннамбхатта komponует материал внутри подраздела об умозаключении как весьма умелый диалектик и методолог. Он вводит материал с таким расчетом, чтобы функциональная взаимозависимость *svārtha* и *parārtha* как двух форм единого познавательного процесса могла быть осознана через посредство истинной эмпирической покрываемости понятий — через содержательную свою суть. Диалектическое единство *svārtha* и *parārtha* не всегда адекватно может быть понято и трактуется некоторыми исследователями как «радикальная дистанция двух форм вывода» [Жоль 1981, с. 159], что может привести к дурному метафизическому разрыву в истолковании познавательного процесса.

**ТС [48]** Признак — трех видов: принадлежащий-исключающий, нацело принадлежащий и нацело исключаящий.

Принадлежащий-исключающий — [это признак], обладающий распределением как посредством принадлежащего, так и посредством исключаящего. Например, свойство обладания дымом в огне как в том, что требуется доказать <sup>1</sup>: «где дым, там огонь, как в очаге» — распределение принадлежащего; «где нет огня, там нет и дыма, как в пруду» — распределение исключаящего.

Нацело принадлежащий [признак] — тот, который обладает распределением только принадлежащего. Например: «горшок есть обозначаемое по причине познаваемости, подобно ткани» — здесь между познаваемостью и обозначаемостью нет распределения исключаящего в силу познаваемости и обозначаемости всего.

Нацело исключаящий [признак] — тот, который обладает распределением только исключаящего. Например: «земля отличается от всего другого <sup>2</sup> по причине обладания запахом. Что не отличается [в этом отношении] от всего остального, то не обладает запахом, подобно воде. А это здесь не так, следовательно, не это» —

здесь нет примера на принадлежащий [признак]: «что обладает запахом, то отличается от всего остального», поскольку только земля [в данном случае] имеет свойство быть пакшей.

ТД [Автор] анализирует признак — «признак. . .». Он определяет принадлежащий-исключающий — «принадлежащий. . .». Распределение принадлежащего есть распределение в основании и [одновременно] в том, что требуется доказать. Распределение исключающего есть распределение в месте отсутствия обоих.

[Автор] определяет нацело принадлежащий [признак] — «принадлежащий. . .». Нацело принадлежащий — [признак], нацело принадлежащий тому, что требуется доказать. Свойство быть нацело принадлежащим есть свойство пребывать в обратной связи с постоянным отсутствием [принадлежащего]. Отсутствие исключающего: содержание истинного знания Ишвары и всеобщая обобщаемость словами существующего во все времена, [т. е. вечно].

[Автор] определяет нацело исключающий [признак] — «исключающий. . .». Приводит пример исключающего — «земля. . .».

— Но ведь отличие от всего остального либо установлено, либо нет, не так ли?

В первом случае везде, где оно установлено, там имеется принадлежность [данного признака] реально существующему основанию, [т. е. распределение принадлежащего]. При реально не существующем основании [данный признак есть] специфическое свойство.

Во втором случае из-за отсутствия знания того, что требуется доказать, какой же [может быть] специфицированный им вывод? [Никакой] — по причине невозникновения специфицированного знания при отсутствии знания спецификатора. Из-за отсутствия знания контрпозитива<sup>3</sup> знание распределения исключающего [признака] также невозможно.

— Нет, [приведенные выше возражения не верны]: в земле [как носителе исключающего признака и] в каждом из известных тринадцати<sup>4</sup> устанавливается связь со взаимным отсутствием воды и прочих тринадцати<sup>5</sup>. Здесь нет ни принадлежности [признака], ни специфического свойства — по причине отсутствия обнаруживаемости сущностного отличия, ограниченного свойством [одновременно] принадлежать тринадцати в едином локусе того, что требуется доказать. Благодаря установленности локуса каждого [из тринадцати возможен] как вывод, специфицированный [знанием] того, что требуется доказать, так и анализ распределения исключающего [признака].

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *sādhye* (loc. sing.) — здесь имеется в виду локус того, что требуется доказать. Именно для сохра-

нения этого существенного, с точки зрения традиционной логической концепции, смыслового оттенка мы — в ущерб качеству стиля перевода — сохранили авторскую синтаксическую схему оригинала в данном конкретном и подобных ему случаях.

<sup>2</sup> Как видно из дальнейшего анализа этого примера, «все другое, отличное от земли» включает шесть референтов, кроме субстанции, и восемь субстанций за вычетом земли, т. е. тринадцать философско-семантических единиц.

<sup>3</sup> В тексте оригинала здесь *pratiyogin*, т. е. локус отсутствия отсутствия исключающего признака. Исключающий признак элиминирует из локуса того, что требуется доказать, землю. Поскольку в данном контексте имеется в виду силлогизм различия, то было бы противозаконным говорить здесь о локусе присутствия признака.

<sup>4-5</sup> Философскую семантику данной числовой индексации проясняет комментатор ТД Рамарудра: *yadyapyaṣṭadravyaṣaṭpadārthānam bheda eva pṛthivyām sādhanīyaḥ*... (РрП, с. 283). Ссылка Бодаса на Нилакантху в этой связи неверна (см. ТС, с. 289).

## Реконструкция

Аннамбхатта в предыдущем фрагменте указал на операцию усмотрения признака как на связующее содержательное звено между *svārtha* и *parārtha*. В данном фрагменте он приступает к истолкованию того, что есть признак (*liṅga*), поскольку именно *liṅga* определяет характер силлогизма.

Признак соответствует основанию (*hetu*). Он может быть либо истинным, либо ложным, и в зависимости от этого основание будет валидным (*saddhetu*) или невалидным (*asaddhetu*).

Основание, как отмечалось выше, есть приписывание на базе перцепции, т. е. признак должен восприниматься как связанный с данным локусом (*pakṣa*). Таким образом, правильно приписанный пакше признак — релевантный для производимого умозаключения — отправная точка индукции: тезис — пример — подведение. Аннамбхатта здесь дает классификацию *liṅga*, которая одновременно есть и классификация индукции, присутствующей в *anumāna*.

Первый вид признака — принадлежащий-исключающий (*anvaya-vyatireki*), второй — нацело принадлежащий (*kevalānvayi*), третий — нацело исключаящий (*kevalavyatireki*). Здесь через классификацию признака косвенным образом присутствует указание на упомянутую нами в комментарии к фрагменту [45] классификацию *anumāna* по природе и характеру индукции: *anvaya-vyatireki*, *kevalānvayi*, *kevalavyatireki*. Однако поскольку этот тип классификации *anumāna* не имеет в рамках ТС прямой методо-

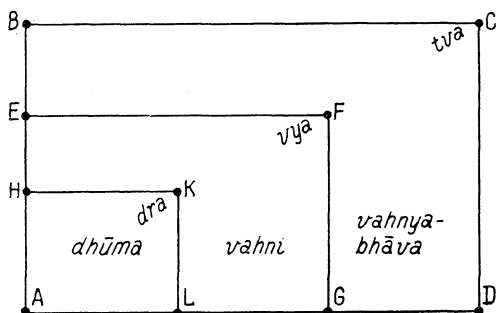
логической нагрузки, то его изложение дается косвенно — через примеры на соответствующие виды *anumāna* применительно к *liṅga*.

Рассматриваемый вид признака находится с *sādhya* в отношении распределения (*vyāpti*) как через распределение наличия, так и через распределение отсутствия, т. е. применительно к данному виду *liṅga* обеспечиваются эмпирической покрываемостью оба вида *vyāpti*, поскольку можно обнаружить примеры в реальной действительности и на распределение принадлежности, и — одновременно — на распределение отсутствия *liṅga*.

В автокомментарии (ТД) Аннамбхатта определяет *anvaya* как неизменное соупутствие основания (*hetu*) и того, что следует доказать (*sādhya*), а *vyatireka* — как неизменное соупутствие абсолютных отсутствий *hetu* и *sādhya*. Пояснение это с привлечением членов *vyāpti* — *vyārua* и *vyāraḥka*. Проникновение принадлежащего (*anvayavyāpti*): дым — *vyārua*, огонь — *vyāraḥka*. Распределение исключającego (*vyatirekavyāpti*): *vyāpti* и *vyāraḥka* меняются местами, т. е. несуществование огня становится *vyārua* для несуществования дыма, которое, в свою очередь, становится *vyāraḥka*.

Это становится вполне ясно при разборе примера. Все случаи наличия дыма связаны с огнем, но не все случаи наличия огня связаны с дымом; кроме того, в эмпирической действительности можно обнаружить примеры, где отсутствие огня неизменно соупутствует отсутствию дыма.

В исследовании Атхалье и Бодаса дается удачная графическая иллюстрация *anvayavyatireki* применительно к данному примеру (ТС, с. 286).



Квадрат AC представляет класс, больший по объему, нежели *vahnī*, — *dravya*.

Квадрат AF представляет сферу *vahnī*.

Квадрат AK — сферу *dhūma*.

Поскольку все пространство *dhūma* покрыто пространством *vahnī*, возможно утверждение *yatra yatra dhūmastatra vahnī*.



Таким образом, класс, представленный квадратом АК, будет включать все примеры огнящихся мест наподобие mahānasa.

Фигура ЕКГ представляет класс, включающий все примеры наподобие taptāyahr̥iṇḍa, т. е. мест, где огонь присутствует без дыма. В противоположность умозаключению огня из дыма (vyāpti), этому классу соответствует upādhi ārdrendhanasamyoga, которое делает недействительным vyāpti, подобные yatra yatra vahnista-tradhūmaḥ.

Фигура BFD представляет класс, включающий примеры, в которых dhūmābhāva сосуществует с vahnnyabhāva. Это, по сути, сфера примеров на исключаемость, для которых и будет справедливо vyāpti типа yatra vahnnyabhāvastatra dhūmābhāva. Обе эти фигуры, ЕКГ и BFD, демонстрируют то, что диапазон vahnī больше, нежели диапазон dhūma (vahnī есть vyāpaka для dhūma).

Фигура BKD, представляющая класс примеров на dhūmābhāva, больше, чем фигура BFD, представляющая класс примеров на vahnnyabhāva, а следовательно, dhūmābhāva есть vyāpaka для vahnnyabhāva. Если же vyāpti обращено, то фигура EKL представит класс примеров на upādhi. Итак, свойство vyatireka vyāpti функционирует таким образом: yatra yatra vahnnyabhāvastatra dhūmābhāvaḥ yathā hrāde.

Аннамбхатта определяет в ТД полностью принадлежащий признак (kevalānvayī līṅga) как такой, sādhyā которого есть kevalānvayī. Sādhyā может быть kevalānvayī тогда, когда ее абсолютное отсутствие (atyantābhāva) не существует нигде. В примере, приводимом здесь Аннамбхаттой, abhidheyatva (именуемость) выступает в качестве sādhyā и совпадает с полным классом существующих вещей.

Надо также отметить, что kevalānvayitva, которую ТД определяет как atyantābhāvapratiyogitva (контрпозиционность абсолютного существования), есть то, что принадлежит к sādhyā, а не к hetu, поскольку для kevalānvayī anumāna не является необходимым абсолютное отсутствие atyantābhāva основания (hetu). Например, Бодас приводит следующий силлогизм для иллюстрации этого положения: ghaṭābhidheyatvāghaṭatvāt — горшок — именуемое [по причине] горшечности. Это — kevalānvayī anumāna, поскольку нельзя отыскать vyatireka vyāpti. Если бы мы допустили здесь такой тип распределения, то это выглядело бы следующим образом: yatrābhidheyatvaṃ nāsti tatra ghaṭatvamāpināsti, но в этом допущении hetu не есть atyantābhāvapratiyogi, поскольку ghaṭābhāva налично многим локусам.

Сущность kevalānvayī, таким образом, состоит в том, что sādhyā сосуществует со всеми наличными вещами.

Относительно приведенного Аннамбхаттой в данном случае примера может быть выдвинуто возражение, что существуют вещи, которые не имеют имен и которые не могут быть — хотя бы на данном этапе — познаны. ТД разъясняет это затруднение с точки

зрения характерного для синкретической Ньяя-Вайшешики креационизма: именуемость и познаваемость, относящиеся к таковым вещам, определяются не индивидуальной человеческой способностью, вещь может быть непознаваема и безымянная для человека, но не для всеведущего Ишвары.

Сущность полностью исключаящего признака (*kevalavyatireki*) состоит в том, что *sādhyā* совпадает по диапазону со своим локусом-пакшей. Применительно к приведенному здесь примеру невозможно указать *anvayivṛtyā* типа *yatra yatra gandhavattvaṃ tatra prthivītara bhedaḥ* (везде, где запаховость, там земля, отличная от [всего] остального), потому что все, что имеет запаховость, ингерентно связано с земляностью, а значит, включено в субстанцию земли. Таким образом, невозможно привести никакого иного примера, который бы не совпадал с пакшей.

Существует, однако, много примеров, в которых *sādhyābhāva*, т. е. *prthivītarabhedaḥbhāva*, или *prthivītaratva*, сосуществует с *gandhabhāva*: какая-либо из восьми субстанций или любой из шести оставшихся референтов, исключая землю, будут служить таким примером.

Признавая *kevalavyatireki*, наияики по временам входили в абсурдные схоластические тонкости, что связано с основной характеристикой *kevalavyatireki*: полное совпадение *sādhyā* и *prakṣa* приводит к тому, что *sādhyā* не может быть ни чем иным, кроме *asādhāraṇadharma* (специфического свойства) *prakṣa*. Но здесь возникает вопрос: может ли быть известна специфичность вещи вне актуального наблюдения? Силлогизм неспособен вполне вскрыть эту специфичность, поскольку специфичность с необходимостью будет дедуцироваться из общей пропозиции, в которой она априорно содержится как утверждение, а не приписывание. Поэтому выводимое суждение не представит собой нового знания. *Asādhāraṇadharma* может быть познана либо путем индукции, либо путем наблюдения.

Тем не менее все наияики признавали *kevalavyatireki*. Это отчасти объясняется влиянием традиции. Тройственное деление *liṅga*, а следовательно, и *anumāna* берет начало от Готамы, который ввел дихотомию основания, разделив все на *sadharmya* и *vaidharmya* (подобия и различия). Дихотомия *hetu* дала и производную дихотомию *udāharaṇa*, *urāṇa* и *nigamaṇa*. Таким образом, полный силлогизм обретает свой характер в зависимости от того, функционирует ли *hetu* через подобие или через различие, причем пример — ключ ко всему силлогизму.

ТС [49] Пакша [есть локус], обладающий тем, что требуется доказать [и существование чего в данном локусе вызывает] сомнение. Например, гора<sup>а</sup> при наличии дымности как основания [умозаключения].

ТД [Автор] говорит об определении пакши — «сомнение».

— Но разве [в приведенной дефиниции не имеет место] нераспределение<sup>1</sup> — в случае обдумывания<sup>2</sup>, следующего непосредственно за слушанием<sup>3</sup>? Здесь [нераспределение] у атмана, [порождаемое] ведическими высказываниями и уверенностью из-за отсутствия сомнения [в них]. Тем более [в приведенном примере] при восприятии огня<sup>4</sup> так же — когда [имеет место] желание сделать логический вывод, тогда [имеет место] нераспределение.

— [Ответим]: нет — по причине определяемости пакши [как термина умозаключения] указанная характеристика пакши<sup>5</sup> есть свойство локуса [умозаключения].

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *avyāpti*; оппонент подвергает критике приведенное Аннамбхаттой определение пакши на том основании, что относительно одного и того же объекта истинное знание может быть получено не только путем умозаключения, но также посредством иных источников познания (*pramāṇa*). В подобных случаях локус познания не будет удовлетворять критериям, перечисленным в определении Аннамбхатты. Именно поэтому оппонент и говорит, что в дефиниции имеет место нераспределение.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *mananasthale*; *manana* — обдумывание или размышление — один из элементов брахманского образовательного цикла, предполагающий осмысление сакральных текстов, изустно произносимых наставником как носителем истинного знания. Таким образом, *manana* представляет собой вербальное размышление над словесным свидетельством (*āptaśabda*) как источником истинного знания. На этом основании Нилакантха, комментируя данный фрагмент ТД, интерпретировал *manana* как *śabdabuddhi*, т. е. словесное постижение (НП, с. 288).

<sup>3</sup> В тексте оригинала *śravaṇa*; структура примера, приводимого оппонентом, такова: слушание ведических высказываний (*vedaṅvākyā*) предполагает их воспроецирование, и сами эти высказывания как объект размышления, с одной стороны, и как авторитетное словесное свидетельство — с другой, подводятся оппонентом под определение пакши — с тем чтобы доказать, что в дефиниции Аннамбхатты имеет место нераспределение терминов.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *pratyakṣe'pi vahnau*; Нрисинха интерпретирует это как *niścite'pi vahnau*, т. е. «при уверенности в существовании огня» (НрП, с. 288). Здесь имеется в виду установленность наличия огня на горе посредством другого, нежели умозаключение, источника истинного познания,

а именно чувственного восприятия (*pratyakṣa*). Оппонент пытается оспорить пример, на который дается ссылка в базовом тексте: гора не может быть определена как пакша, если имеет место апостериорное знание из восприятия о существовании на ней огня.

<sup>5</sup> В тексте оригинала *pakṣatā* (свойство быть пакшей, природа пакши, базовая характеристика локуса, относительно которого производится умозаключение); Аннамбхатта снимает возражения оппонента следующим образом: он указывает на то обстоятельство, что определение пакши есть определение технического термина умозаключения, а не какого-либо другого источника истинного познания. В силу этого попытки оппонента распространить определение пакши за пределы умозаключения и обнаружить нераспределенность терминов оказываются логически несостоятельными. Базовая характеристика пакши, с другой стороны, есть свойство, которое обретается некоторым локусом только применительно к умозаключению. Иными словами, это свойство локуса как логического объекта, но не как объекта эмпирического.

## Реконструкция

Здесь идет речь о психологическом критерии уместности умозаключения. Распределение (*vyāpti*) представляет собой, как отмечалось ранее, собственно логическую базу *anumāna*. *Vyāpti* напрямую связано с признаком (*liṅga*), который является одновременно и логической характеристикой, и эмпирической, поскольку *liṅga*, в свою очередь, связан с пакшей и о нем можно судить в актах восприятия. Признак — онтологическая характеристика локуса, относительно которого может быть произведено умозаключение.

Наличие актуально воспринимаемого *liṅga* в данной пакше создает специфическую гносеологическую ситуацию субъективного сомнения, присутствует ли в этом локусе свойство, не воспринимаемое непосредственно, но известное субъекту в качестве сопутствующего воспринимаемому признаку? Эта гносеологическая ситуация именуется в индийской логике *pakṣatā*, поскольку это субъективно-психологическая характеристика пакши. *Pakṣatā* как критерий указывает на уместность умозаключения относительно данной пакши.

Таким образом, *pakṣatā* — характеристика, которая отличает пакшу на некоторое время от других объектов той же самой или отличной природы. Какая-либо гора не есть пакша, но становится ею, когда субъект видит на ее вершине дым (*liṅga*) и пожелает умозаключить о наличии на горе огня как следствия (на основании дыма).

Пакша определяется как *siddhyabhāvavān*, т. е. как обладаю-

щая неустановленностью бытия чего-либо, как имеющая в себе *sādhya*, которая не установлена, но может быть выведена путем умозаключения. Но почему нельзя обозначить пакшу как *sādhya-vān pakṣaḥ*, а только как *siddhyabhāvavān pakṣaḥ*? Потому что хотя пакша и может обладать неким свойством (в нашем примере, гора — огнем), но субъекту, видящему дым, это сразу неизвестно. Вначале, выдвигая предположительный тезис в форме приписывания, субъект знает неустановленность *sādhya* (*sādhyābhāva*), а не саму *sādhya*. Где огонь актуально воспринимается, там нет знания о его неустановленности, нет сомнения в его присутствии в данном локусе и, следовательно, нет такой характеристики, как *pakṣatā*.

Аннамбхатта не вводит в базовый текст термин *pakṣatā*, но указывает на эту характеристику имплицитно; определяя пакшу как локус, сомнительный на предмет обладания тем, что следует доказать (*sādhya*), иллюстрируя это примером. Определение пакши, таким образом, есть определение гносеологической ситуации сомнения, а пример, на который делается ссылка, приведенный полностью во фрагменте [45], не только содержит описание ситуации сомнения, но косвенно указывает на субъективное желание произвести умозаключение.

Иначе говоря, Аннамбхатта показывает психологический критерий *anumāna* как единство двух условий — ситуации сомнения и субъективного желания произвести умозаключение. В этом он придерживается позиции старых наैयाков, именно так истолковывавших *pakṣatā*.

Новые наैयाки, однако, пересмотрели этот взгляд на *pakṣatā*, исходя из следующего рассуждения: предположим, мы хотим произвести умозаключение о существовании огня на горе, хотя нам определенно известно его наличие из других источников; в таком случае пакшу уже нельзя определять как *siddhyabhāvavān*, но умозаключение останется валидным. Кроме того, в *parārthanumāna* говорящий, по мнению новых наैयाков, утверждает *sādhya* предварительно.

Исходя из этих и подобных им аргументов, новые наैयाки не считали необходимыми условиями релевантности *anumāna* ни ситуацию сомнения, ни субъективное желание произвести умозаключение. Они полагали, что умозаключение имеет место при удовлетворении одному из следующих условий: а) отсутствие определенности относительно *sādhya* и наличие желания умозаключать; б) отсутствие и определенности, и желания умозаключать; в) присутствие и определенности, и желания умозаключать. Но никакое умозаключение не может иметь место при наличии определенности и отсутствии желания умозаключать. Иными словами, новые наैयाки определили психологический критерий как необходимое условие нерелевантности *anumāna*, т. е. переформулировали задачу.

ТС [50] Сапакша<sup>1</sup> [есть локус,] определенно обладающий тем, что требуется доказать. Например, очаг в приведенном [умозаключении].

ТД [Автор] говорит об определении сапакши — «определенно. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> В специальной литературе закрепились традиции, восходящая к работам Ф. И. Щербатского, передавать технический термин *sapakṣa* как гомогенный (однородный) объект или класс гомогенных объектов. Однако применительно к логической теории синкретической школы, на наш взгляд, необходимо подчеркивать семантику «местовости», так как в более абстрактной передаче могут быть утрачены специфические тонкости оригинальности примеров, которыми так богаты тексты синкретической Ньяя-Вайшешики. Именно это обстоятельство учитывали мы, оставляя данный технический термин в транслитерации.

### Реконструкция

Сапакша обозначает здесь гомогенный объект, т. е. объект, схожий с тем локусом, относительно которого производится умозаключение, отсюда и термин *sapakṣa*: *sa* стоит вместо *sama* (схожий), *pakṣa* — локус.

Сапакша есть гомогенный объект, поскольку и сапакше и пакше принадлежит свойство, обозначаемое в умозаключении *sādhya*. Из утверждения, что гомогенный объект определенно обладает свойством, относительно которого производится умозаключение, следует, что сфера признака более широка, чем сфера носителя признака. Если в аристотелевской логике признак понимается как более общее понятие, нежели его носитель, например, корова — млекопитающее, то наяики трактовали это иначе: корова не есть носитель признака «млекопитающее», но «коровность», внутренне присущая каждой индивидуальной корове, есть признак того, что перед нами млекопитающее.

Сапакша есть такой единственный объект, который соответствует индивидуальному члену некоторого класса, характеризующегося определенным отношением проникновения признаков (*sādhya* и *sādhana*), причем *vyāpti* в таком гомогенном объекте априорно известно умозаклаголюющему субъекту. В примере, приводимом Аннамбхаттой, печь выступает индивидуальным членом класса огнящихся мест. Для такого класса характерна связь признаков «дым—огонь» по типу *vyārua-vyāraḥ*, причем дым выступает как *sādhana* (то, посредством чего осуществляется умозаключение), а огонь — как *sādhya*.

ТС [51] Випакша <sup>1</sup> [есть локус,] определенно обладающий отсутствием того, что требуется доказать, например, пруд в приведенном [умозаключении].

ТД [Автор] говорит об определении випакши — «определенно. . .».

### Комментарий

<sup>1</sup> Технический термин *vīpakṣa* оставлен нами в транслитерации по той же самой причине, что и рассмотренный выше термин *sapakṣa*.

### Реконструкция

Випакша обозначает гетерогенный объект, т. е. объект, который не может быть однородным локусу, относительно которого производится умозаключение. Випакша (*vīpakṣa*) — объект либо отличный от гомогенного, либо противоположный ему, либо такой, который представляет собой отсутствие *sapakṣa*. Необходимо отметить, что об отличии и противоположности гомогенному объекту можно составить представление лишь тогда, когда есть представление об отсутствии *sapakṣa*. Отсутствие *sapakṣa* может быть осознано непосредственно, а противоположный и отличный объекты осознаются косвенно — как предполагающие это отсутствие.

Здесь Аннамбхатта разумеет под *vīpakṣa* такой тип гетерогенного объекта, который противоположен *sapakṣa*, т. е. определенно обладает отсутствием того, что следует доказать (*sādhya*). В примере умозаключения огня на основании дыма таким гетерогенным объектом выступает пруд, определенно обладающий отсутствием огня. Однако если в качестве примера мы хотим использовать гетерогенный объект, то необходимо помнить, что в таком случае речь идет о проникновении исключаемости (*vyatirekavyāpti*), и весь силлогизм примет иную форму — форму силлогизма различия.

ТС [52] [Основания]: с отклонением, контраридикторное, контрарное, неустановленное и абсурдное — это пять ложных оснований <sup>1</sup>.

ТД Так, разъяснив истинное основание [умозаключения, автор], для того чтобы рассмотреть ложные основания, выделяет [пять таковых] — «[основания]: с отклонением. . .».

Свойство основания быть ложным есть свойство [такого основания], будучи объектом истинного знания, быть тем, что препятствует [истинному] выводу <sup>2</sup>.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *hetvābhāsāḥ*, что передает идею мнимого подобия (НБодх, с. 57).

<sup>2</sup> В тексте оригинала это определение передается следующим образом: *anumitipratibandhaka yathārthāññānaviṣayatvaṃ hetvābhāsātvaṃ*. Основание может рассматриваться как ложное, только становясь объектом истинного знания, т. е. когда препятствует реализации умозаключения как *pramāṇa*, не ведет к истинному выводу. Говардхана говорит по этому поводу: «При знании ошибки в основании возникает препятствие для вывода или препятствие для знания распределения» (НБодх, с. 57).

## Реконструкция

В этом фрагменте Аннамбхатта рассматривает логические ошибки, связанные с дефектностью основания вывода. Необходимо отметить, что исследование логических ошибок либо условий валидности основания силлогизма составляло традиционный раздел в текстах такого уровня.

Пятичленный силлогизм *наяиков* подвергался исследованию на возможную невалидность каждого из своих членов, однако вопрос о валидности основания всегда рассматривался как центральный, поскольку именно основание связывало умозаключение как процесс постижения (*svārtha*) и силлогизм (*parārtha*).

Все ошибки основания суть ошибки перцептуально-материального плана и, следовательно, нарушают именно эмпирический аспект истинности. Именно поэтому Аннамбхатта трактует здесь только дефектные основания, а не другие члены умозаключения.

**ТС [53]** [Основание] с отклонением есть неоднозначное основание. Оно трех видов в силу разделения на общее, специфическое и неисключающее.

Здесь неоднозначное общее есть [такое основание, которое] обнаруживается [в объектах], обладающих отсутствием того, что требуется доказать. Например: «гора — место огня по причине познаваемости». [Однако основание] «познаваемости» актуально также и для озера, которое есть место отсутствия огня.

Специфическое есть [такое основание, которое] не обнаруживается во всех [без исключения] случаях сапакши и випакши. Например: «звук вечен по причине звучности». Звучность есть то, что обнаруживается только в звуке, но она не обнаруживается во всех [других] вечных и невечных [объектах].

Неисключающее есть [такое основание, которое] лишено примера на сходство-различие. Например: «все невечно по причине познаваемости». Но поскольку все в этом [случае] есть пакша, то не существует примера на сходство-различие.



ТД [Автор] анализирует [основание] с отклонением — «оно трех видов. . .». Определяет общее [неоднозначное основание] — «здесь. . .». Приводит пример — «например. . .».

[Автор] определяет специфическое [неоднозначное основание] — «[не обнаруживается] во всех. . .». Определяет неисключающее — «[лишенное примера] на сходство-[различие]».

### Реконструкция

Первый вид ложного основания — «основание с отклонением» (*savyābhicāra*). Этот вид ошибки имеет три подкласса: общее (*sādhāraṇa*), специфическое (*asādhāraṇa*) и неисключающее (*anuprasaṃhāri*). Особенность основания с отклонением состоит в том, что отношение распределения складывается так, что посредством *vyūpti* основание связано как с наличием, так и с отсутствием того, что требуется доказать — *sādhya*. Именно поэтому основание с отклонением определяется Аннамбхаттой как *anaikāntika*, что может быть осмыслено как некатегорическое основание.

Общий вид основания с отклонением имеет место в тех ситуациях, когда *hetu* в ряде случаев распределено в *sādhya*, а в ряде других случаев — в *sādhyaḥbhāva*.

Специфическое основание с отклонением имеет место в случае неprisутствия *hetu* ни в объектах, содержащих *sādhya*, ни в противоположных им, поскольку *hetu* совпадает только с локусом *sādhya*, и ни с чем более.

Неисключающее основание с отклонением, как оно представлено у Аннамбхатты, не требует дополнительного обсуждения.

ТС [54] Контрадикторное основание — [это основание, в котором] распределено отсутствие того, что требуется доказать. Например: «звук вечен по причине сотворенности». Но сотворенность-то проникнута не вечностью, отсутствием вечности!

ТД [Автор] определяет контрадикторное [основание] — «[отсутствие] того, что требуется доказать».

### Реконструкция

Контрадикторное основание традиционно объяснялось как наличие контрадикторных концепций в рамках одной системы (ср. ТС, с. 306). Однако такая формулировка вопроса, обладая эпистемологической полнотой, не представляется достаточно конкретной применительно к узкой логической проблематике.

Начиная с Уддятакары, *viruddha* определяется как такой тип ложного основания, который опровергает то, что на деле

должен был бы доказывать. Такая ситуация возникает, когда основание присутствует в тех объектах, в которых отсутствует то, что требуется доказать (*sādhya*). И следовательно, отношение распределения связывает не то, что требуется доказать (*sādhya*), и то, посредством чего доказывают (*sādhana*), но отсутствие того, что требуется доказать, и то, посредством чего доказывают, т.е. *sādhyaabhāva* и *sādhana*.

**ТС [55]** Контрарное <sup>1</sup> [основание] — оно [таково], когда оказывается другим основанием — тем, которое доказывает отсутствие того, что требуется доказать. Например: «звук вечен по причине слышимости, как звучность», «звук не вечен по причине сотворенности, как горшок».

**ТД [Автор]** определяет контрарное [основание] — «когда. . .».

#### Комментарий

<sup>1</sup> Говардхана объясняет различие между противоречивым и контрарным основаниями следующим образом: «При [случае] противоречивого основания [оно] должно пониматься посредством свойства быть единственным, а при [случае] контрарного — как двойственное» (НБодх, с. 60).

#### Реконструкция

Контрарное основание (*satpratipaksa*) — основание, которое не ведет к заключению, так как содержит в себе тот же самый вопрос, на который должно ответить посредством умозаключения. В ложном основании такого типа содержится один из двух противоположных признаков, причем оба равно не даны в акте восприятия, на основании которого и формулируется истинное основание. Возможен и такой случай, когда контрарное квази-основание становится равно пригодным для доказательств противоположного.

**ТС [56]** Неустановленное [основание] — трех видов: не установленное по локусу, не установленное по внутренней сущности и не установленное по распределяемости.

Не установленное по локусу — например: «небесный лотос благоухает по причине лотосовости, как [и] лотос озерный». Здесь «небесный лотос» [выступает в качестве] локуса, а он-то и не существует.

Не установленное по внутренней сущности — например: «звук есть качество по причине свойства быть воспринимаемым зрительно». Здесь свойство быть воспринимаемым зрительно в звуке не существует, поскольку звук [воспринимается] по причине свойства быть слышимым.

Не установленное по распределяемости [есть основание], совпадающее с выделяющим свойством<sup>1</sup>.

Выделяющее свойство есть то, что не распределяется в том, посредством чего доказывают, при наличии в свойстве быть тем, что распределяется в том, что требуется доказать<sup>2</sup>.

Свойство быть тем, что распределяется в том, что требуется доказать, — это свойство не быть контрпозитивом постоянного отсутствия общего локуса того, что требуется доказать.

Свойство быть тем, что не распределяется в том, посредством чего доказывают, — это свойство быть контрпозитивом постоянного отсутствия того, что установлено как обладающее тем, посредством чего доказывают.

[Далее Аннамбхатта приводит примеры, иллюстрирующие два последних определения:]

«Гора дымится по причине свойства обладать огнем»: здесь выделяющее свойство — связь с сырыми дровами. Таким образом, [распределение] «где дым, там связь с сырыми дровами» — это свойство быть тем, что распределяется в том, что требуется доказать.

«Где огонь, там нет связи с сырыми дровами, по причине отсутствия связи с сырыми дровами в раскаленной болванке» — это свойство быть тем, что не распределяется в том, посредством чего доказывают.

Итак, «связь с сырыми дровами» есть выделяющее свойство — в силу свойства быть тем, что не распределяется в том, посредством чего доказывают, при наличии [этой связи] лишь в свойстве быть тем, что распределяется в том, что требуется доказать.

Не установленное по распределяемости [основание] есть [в данном примере] свойство обладать огнем в силу совпадения этого свойства со свойством выделяющим.

ТД [Автор] анализирует не установленное [основание] — «не установленное. . .». Приводит пример [основания], не установленного по локусу, — «небесный лотос. . .». Приводит пример [основания,] не установленного по внутренней сущности.

[Автор] говорит об определении [основания], не установленного по распределяемости, — «совпадающее с выделяющим свойством. . .». Определяет выделяющее свойство — «в том, что требуется доказать. . .».

Выделяющее свойство — четырех видов:

то, которое распределяется нацело в том, что требуется доказать;

то, которое распределяется в том, что требуется доказать, ограниченном [основным] свойством пакши;

то, которое распределено в том, что требуется доказать, ограниченном тем, посредством чего доказывают;

и, [наконец], то, которое распределено в том, что требуется доказать, ограниченном безразличным свойством.

Первый [вид выделяющего свойства рассмотрен в приведенном в ТС примере] — «связь с сырыми дровами».

Второй — «ветер воспринимаем по причине свойства быть носителем тактильного восприятия». Здесь [выделяющее свойство] — свойство обладать ставшей формой как тем, что распределяется в свойстве воспринимаемости, ограниченном свойством быть внешней субстанцией<sup>3</sup>.

Третий — «последующее отсутствие уничтожимо по причине свойства быть порождаемым». Здесь [выделяющее свойство] — свойство обладать бытием как тем, что распределяется в [свойстве] невечности, ограниченном свойством быть порождаемым.

Четвертый — «первоначальное отсутствие уничтожимо по причине познаваемости». Здесь [выделяющее свойство] — свойство обладать бытием как тем, что распределяется в [свойстве] невечности, ограниченном свойством быть порожденным.

## Комментарий

<sup>1</sup> Для соответствующего понимания приводимого Аннамбхаттой определения см. реконструкцию к фрагменту [48] ТС. Там же анализируется пример, на который ссылается здесь автор ТС.

<sup>2</sup> В тексте оригинала это определение представлено следующим образом: *sādhyaavyāpakatve satī sādhanavyāpaka upādhiḥ*. Семантические блоки в переводе распределяются соответственно: «Выделяющее свойство есть „то, что не распределяется“ (avyāpaka) в „том, посредством чего доказывают“ (sādhana), при наличии в свойстве быть „тем, что распределяется“ (vyāpaka) в „том, что требуется доказать“ (sādhya)». Эти стандартизированные семантические блоки и далее следует рассматривать как корреляты приведенной терминологии.

<sup>3</sup> О ветре (vāyu) см. фрагмент [13] ТС, ТД и реконструкцию.

## Реконструкция

Неустановленное основание (asiddha) классифицируется Аннамбхаттой как неустановленное по локусу (āśrayāsiddha), неустановленное по внутренней сущности (svarūpāsiddha) и неустановленное по распределяемости (vyāpyatvāsiddha).

Сущность āśrayāsiddha сводится к тому, что основание не имеет locus standi. Svarūpāsiddha возникает тогда, когда природа связи hetu с тем, что требуется доказать, вымышлена и не подтверждается.

Yūṛyātvasiddha предполагает тот случай, когда вместо основания, реально пребывающего в отношении распределения с тем, что требуется доказать, взято ограничивающее локус sādhyā свойство. Несомненно, случаи существования дыма распространены шире, нежели случаи его неизменного сопутствия огню. Выделяющее свойство (upādhi) демаркирует границу распределения огня в дыме — в примере Аннамбхатты upādhi — «связь дыма с сырыми дровами».

Выделяющее свойство как бы накладывает вторичную спецификацию на пакшу, что подчеркивается Аннамбхаттой посредством введения абстрагирующего суффикса -tva, передаваемого нами словом «свойство». Upādhi в нормальном случае ограничивает сферу валидности вывода, но само по себе, взятое в качестве основания, приводит к ошибке.

**ТС [57]** Абсурдное основание <sup>1</sup> — [это] такое [основание], у которого отсутствие того, что требуется доказать, установлено <sup>2</sup> посредством другого источника истинного знания <sup>3</sup>. Например: «огонь негорячий по причине субстанциальности». Здесь то, что требуется доказать, — негорячесть; ее отсутствие, т. е. горячесть, постигается осязательным восприятием. Такова абсурдность [логического основания].

**ТД [Автор]** говорит об определении абсурдного основания — «у которого...». В этом случае [возникает] непосредственное <sup>4</sup> препятствие для вывода: при абсурдном основании — из-за определенности отсутствия того, что требуется установить <sup>5</sup>, [а] при контрадикторном основании — благодаря наличию [некоторой] совокупности [логически] противоречивых когниций <sup>6</sup>.

При других же [ошибках в основании] — препятствие для усмотрения [признака] <sup>7</sup>. Здесь также [имеет место] препятствие для знания распределения: (1) при слишком широком основании <sup>8</sup> — благодаря свойству отсутствия неотклонения [основания от того, что требуется доказать] <sup>9</sup>; (2) при контрарном основании — благодаря свойству отсутствия общего локуса [у основания и того, что требуется доказать] <sup>10</sup>; (3) при неустановленной распределенности [в том, что требуется доказать], — благодаря отсутствию специфицированного распределения <sup>11</sup>; (4) при специфическом и неисключающем [основаниях] <sup>12</sup> — благодаря возникновению сомнения относительно распределения.

При основании, неустановленном из-за нереальности локуса, и при основании, неустановленном в отношении своей собственной природы<sup>13</sup>, [возникает] препятствие для знания закономерности пакши. Выделяющее же свойство<sup>14</sup> есть препятствие для знания распределения благодаря знанию отклонения [основания от того, что требуется доказать].

Что касается доказательства уже доказанного<sup>15</sup>, [то оно] благодаря свойству быть отдельным от того, что относится к пакше, включается в основание, неустановленное в отношении локуса, — так считают старые [наяики]. Новые же полагают, что оно, [доказательство уже доказанного], входит в [число] средств опровержения [оппонента в споре]<sup>16</sup>.

Таково описание умозаключения в «Разъяснении к Своду умозрений».

### Комментарий

<sup>1</sup> *bādhita*, что можно интерпретировать также как неконсистентное, т. е. несовместимое с реально существующим, основание (ВВр, с. 62).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *niścita*. Подробнее о толковании этой логико-семантической переменной см. Н, с. 62; НрП, с. 303.

<sup>3</sup> Ср. интерпретацию этого определения Атхалье: «Аннамбхатта определяет его (абсурдное основание. — *Е. О.*) как *hetu*, предназначенное для доказательства *sādhya*, отрицание которого установлено другим и предположительно более авторитетным доказательством» (ТС, с. 318—319).

<sup>4</sup> *Sākṣāt* в тексте оригинала выступает определением к *pratibandhakatvam*, букв. «свойство быть тем, в чем существует препятствие». Все остальные логические ошибки основания устанавливаются опосредованно (*paraṃpraṅā*) (ср. также [Инголлс 1951, с. 82]).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *grāhya*. Наш перевод термина основывается в данном случае на толковании Нрисинхи (НрП, с. 304).

<sup>6</sup> Согласно Нилакантхе, это — точка зрения старых наяиков (*prācīnamate*) (НП, с. 304).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *parāmarśapratibandhakatvam*. Поскольку уместное логическое признака (*parāmarśa*) является необходимым условием валидного умозаключения, то ошибка относительно любого из его компонентов рассматривается как препятствие для истинного вывода (*anumiti*). Перечисление возможных ошибок см. в комментарии Нрисинхи (НрП, с. 304).

<sup>8</sup> *sādhāraṇa* (подробнее об этом см. ТС [53]).

<sup>9</sup> Т. е. в соответствии с правилом логического обращения данное высказывание может быть переформулировано как «благодаря наличию отклонения (*sa-vyabhicāra*)». Данный

технический термин обозначает любой случай, при котором присутствует контрпример (подробнее об этом см. [Матилал 1974 (II), с. 218—219]).

<sup>10</sup> В тексте оригинала *sāmānādhikaraṇyābhāva* (ср. также [Инголлс 1951, с. 123]).

<sup>11</sup> В тексте оригинала *viśiṣṭavyāpyābhāva* (подробнее об этом см. НП, с. 305).

<sup>12</sup> В тексте оригинала *asādhāraṇānupasamhāriṇoḥ*. Подробно о значении этих двух технических терминов см. ТС [53] и комментарии Нрисинхи (НрП, с. 295—296) и Рамарудры (РрП, с. 306).

<sup>13</sup> В тексте оригинала *āśrayāsiddhasvarūpāsiddhayaḥ*. В источниковедческом плане анализ этих технических терминов дан в исследовании Атхалье (ТС, с. 309—311).

<sup>14</sup> В тексте оригинала *upādhi*. Подробно об этой логико-семантической переменной см. [Инголлс 1951, с. 40—42].

<sup>15</sup> В тексте оригинала *siddhasādhana*.

<sup>16</sup> Подробно о «средствах опровержения» (*nigrahasthāna*) см. ТС [81] и автокомментарий Аннамбхатты.

## Реконструкция

Технический термин *bādhita* (абсурдное основание) указывает прежде всего на тот факт, что то, что требуется доказать, — *садхья* — отсутствует в пакше, причем само это отсутствие устанавливается не посредством умозаключения (*anumāna*), но из иных источников истинного знания (*pramāṇa*). В этой связи следует отметить, что, как правило, классическое *bādhita* предполагает, что отсутствие *садхьи* в данном локусе априорно установлено и не требует процедуры логического вывода, при этом основание (*hetu*) распределено в закономерности пакши (*pakṣadharmatā*), но не в том, что требуется доказать.

ТС [58] Уподобление <sup>1</sup> есть инструментальная причина отождествления <sup>2</sup>. Отождествление — это знание связи обозначения и обозначаемого <sup>3</sup>. Инструментальная причина этого — знание подобия.

Так, например, некто не знал, что обозначает слово «гавая». Услышав от жителя лесов, что гавая — некое [животное], которое выглядит подобно корове, пошел в лес, запомнив смысл сказанного. [Там] он и увидел [некоторую живую] целостность <sup>4</sup>, выглядящую подобно корове. Тут же непосредственно возникло отождествление: «это [и] должно обозначаться словом „гавая“».

ТД [Автор] определяет уподобление — «инструментальная причина отождествления».

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *uramāna*, что представляет собой определение источника, или критерия, истинного знания с процессуальной стороны.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *uramiti*, т. е. обозначение результата уподобления. Поскольку в контексте истолкования данной *pramāna* Аннамбхаттой речь идет одновременно и о логической процедуре, завершающейся суждением, и об обнаружении целостного, ранее неизвестного объекта, правомочно говорить, на наш взгляд, об отождествлении как конечной диагностической идентификации.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *saṃjñāsaṃjñīsaṃbandhajñānamuramiti*, технические термины *saṃjñā* и *saṃjñī* могут быть интерпретированы соответственно как имя и поименованный объект.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *piṇḍam* (букв. «ком») — совокупность.

## Реконструкция

Упамана (*uramāna*), или процедура отождествления, трактуется в системе синкретической Ньяя-Вайшешики как один из источников подлинного знания наряду с восприятием, умозаключением и авторитетным словесным свидетельством.

В связи с проблемой упаманы возникла дискуссия как в русле традиции Ньяи, так и в рамках параллельно развивавшихся школ. В центре внимания оказались два вопроса: что есть непосредственная причина отождествления? (этот вопрос обсуждался среди наैयाков) и действительно ли упамана есть источник валидного знания? (этот вопрос рассматривался в рамках других школ).

Наैयाки старой школы полагали, что инструментальной причиной (*kaṇaṇa*) отождествления служит знание словесного свидетельства о подобии (*atideśa-vākyārthajñāna*), а знание подобия (*sadṛśyajñāna*), получаемое в акте непосредственного восприятия, — сопутствующая причина (*śahakāri*). Новые наैयाки придерживались прямо противоположного взгляда, и Аннамбхатта в этом пункте также следует за Навья-Ньяей. Однако он разошелся с новыми наैयाками в другом важном пункте — в определении объекта отождествления: новые наैयाки полагали, что гавайя есть то, что обозначается словом «гавайя», ставя проблему упаманы исключительно в семантическом плане; в отличие от них Аннамбхатта определяет гавайю экзистенциальным суждением, непосредственно указывая на актуально воспринимаемый объект. Он исходил здесь из понимания слова старыми наैयाками: слово для них обозначает одновременно индивидуальный объект, класс, к которому этот объект принадлежит как член, и отличительное свойство класса (*ākṛti*). Иными словами, Аннамбхатта интерпретирует



упаману как диагностическую процедуру идентификации реального объекта.

В этой связи необходимо отметить, что диагностический аспект упаманы не подвергался пристальной разработке ни в рамках самой Ньяи, ни в позднейших историко-философских исследованиях, касавшихся главным образом семантической стороны дела.

Логики стремились свести упаману либо к одному из видов умозаключения по аналогии, либо к частному случаю восприятия (Дигнага). При этом наблюдалась тенденция отрицать упаману как самостоятельный источник знания.

В дальнейших историко-философских исследованиях упамана интерпретируется как аналогия или сравнение. Атхалье и Бодас, комментируя «Тарка-санграху», признают упаману самостоятельным источником знания. Они отмечают, что упамана не может быть сведена ни к умозаключению, ни к авторитетному словесному свидетельству, поскольку для получения знания через отождествление необходим компонент актуального восприятия. А. Б. Кейт рассматривает упаману как аналогию, а точнее — как поиск логического аргумента через сравнение. М. Биардо вообще отказывается упамане в эпистемологической ценности, не придавая значения собственно диагностическому аспекту постановки задачи.

Большой вклад в разработку этой проблемы внес А. Фуше, который на материале «Тарка-санграхи» и «Падакритьи» (комментария Чандрасинхи) первым высказал убедительные соображения в пользу перевода термина *upamiti* (результат процесса отождествления) словом «отождествление» вместо обычного перевода словами «аналогия» и «сравнение». Исследование Фуше создавало обоснованные предпосылки для новой интерпретации этой процедуры — в духе идей теории дискретного поиска.

В тексте «Ньяя-бодхини» Говардханы, комментария на «Тарка-санграху», содержится весьма определенное указание на суть процедуры отождествления: «Произнесение слова „гавая“, то есть „схожее с коровой“, порождает знание: наблюдаемая форма, о которой должно сказать: гавая, есть определитель, [остающийся] за вычетом из внутренней формы похожести на корову; и оно-то, [произнесение], и есть причина [отождествления]» (НБодх, с. 63—64).

Внутренняя форма гавайи (*ākāraka*) включает, согласно Говардхане, и похожесть на корову, и спецификатор собственно гавайи. Но это не механическое соединение. Похожесть на корову — качественная характеристика принадлежности к определенному роду — семейству полорогих; спецификатор гавайи представляет собой, говоря современным языком, категорию меры, т. е. в данном случае качественно-количественную определенность выраженности ансамбля родовых признаков в особи данного вида. Наблюдаемая форма (*prakāraka*) есть конкретный индивид, воплощающий определитель. Говардхана, по сути, при-

меняет диалектику общего (sāmānya или jāti) и единичного (viśeṣa), как ее понимали представители логического реализма Нъяи. Произнесение наименования «гавая» есть указание на соответствующую ему внутреннюю форму, и поэтому именно произнесение есть причина отождествления.

Внутренняя форма может быть рассмотрена как структура (ансамбль родовых признаков), т. е. как исходное множество, которое в конечном счете в результате процедуры отождествления бинаризуется следующим образом: самотождественная похожесть на корову (корова) и определитель гавай — мерная выраженность родовой характеристики (ākṛti).

**ТС** [59] Слово есть высказывание авторитетного лица. Авторитетное лицо — тот, кто говорит в соответствии с тем, как есть реально.

Высказывание — совокупность слов, например: «Приведи корову». Слово есть то, что обладает обозначающей способностью. Обозначающая способность — это установление Ишвары <sup>1</sup>: «Данное значение следует постигать на основании данного слова».

**ТД** [Автор] определяет слово: «[высказывание] авторитетного лица». Он говорит об определении слова — «то, что обладает обозначающей способностью» <sup>2</sup>. Обозначающая способность есть связь слова и значения слова <sup>3</sup>, способствующая припоминанию объекта.

— Она внутри значения слова — так считают мимансаки <sup>4</sup>.

Для опровержения этого [автор и] говорит — «на основании [данного слова]». Обозначающая способность есть именно установление относительно даже таких слов, как Диттха и подобных, а также горшок и прочее, т. е. она не содержится внутри значения слова.

— Но разве обозначающая способность не заключена только в родовых характеристиках слов «корова» и т. п., поскольку впервые она проявляется свойством специфицировать [слова] через посредство родовой характеристики?

— Она находится в индивидууме в силу указывания на [него] <sup>5</sup> — так полагают некоторые.

— Это не так, поскольку обозначающая способность устанавливается лишь в индивидууме, специфицированном родовой характеристикой; [так, например, когда ребенок научается понимать выражения вроде] «приведи корову» и прочее из употребления [их] взрослыми, то «приведение» и другие [действия] всегда [обнаруживаются] в отдельном индивидууме. Постигание обозначающей способности [всегда происходит] благодаря действиям взрослых. [И действительно], ребенок, желающий достичь пони-

мания [значения слов], сразу после того, как он услышал слова стариков «приведи корову», и воспринимая действия взрослых <sup>6</sup> [в этой связи], видит, как приводят корову. Так он уясняет — через посредство [признака] принадлежности-исключения — знание порождаемости [смысла] высказывания, вызывающего действия взрослых.

При различении высказываний «приведи лошадь», «привяжи корову» благодаря обобщению и разделению [их смыслов] <sup>7</sup> и проявляются обозначающая способность слова «корова», специфицированная родовой характеристикой «коровность», и обозначающая способность слова «лошадь», специфицированная родовой характеристикой «лошадность».

— Но ведь поскольку действие является главным, то разве словесное высказывание не обозначает именно его, а не то, что уже реализовано <sup>8</sup>?

— [Ответим]: нет! «В Каши есть царь, лучший в трех мирах» — в этом и других высказываниях [обозначающая способность] уже реализована. [Аналогичным образом в высказываниях] «в раскрывшемся лотосе сидят пчелы» и т. п. [обозначающая способность] также реализована благодаря связной последовательности известных слов и пониманию смыслового выведения <sup>9</sup> таких слов, как «производящие мед», [т. е. пчелы], и т. п.

Метафора также есть способ проявления слова [как источника истинного знания]. Метафора — это связь с тем, что должно быть обозначено. Так, [в выражении] «деревня на Ганге» благодаря связи слова «Ганга» с представлением о потоке обозначающая способность не осмысливается [в прямом значении. Это — деревня,] «стоящая на берегу».

[С другой стороны,] поскольку [в словах типа] «сайндхава» <sup>10</sup> и т. п. внутренняя связь между словами «соль» и «лошадь» отсутствует, то в подобных случаях обозначающая способность проявляется как неоднозначная.

Метафора — трех видов: теряющая [первоначальный смысл], не теряющая и теряющая — не теряющая <sup>11</sup>.

Когда связь с первоначальным значением отсутствует, [метафора называется] «теряющая», например: «скамы шумят» <sup>12</sup>. Если эта связь сохраняется, тогда [метафора] — «не теряющая», например: «Чхатрины маршируют» <sup>13</sup>. И наконец, когда связь с первоначальным смыслом частично утрачена, а частично сохраняется, тогда [метафора называется] «теряющая — не теряющая», например: «ты есть то» <sup>14</sup>.

Та же метафора может быть также атрибутивной <sup>15</sup>, т. е. такой, которая обладает существенной связью с определяемым качеством, [например:] «огненный мальчик».

Наведение на смысл <sup>16</sup> также входит в определение обозначающей способности и выступает основой обозначающей способности слова и основой значения <sup>17</sup>. Логический вывод и другие [источ-

ники истинного знания] не реализуются через посредство [чего-либо] иного.

Неприложимость намерений говорящего <sup>18</sup> [к прямому значению] и есть семя метафоры <sup>19</sup>. Отчетливое желание постигнуть это [намерение] служит пониманию цели [говорения]. Постигновение намерения говорящего и выступает причиной знания смысла высказывания. В силу согласования различных смыслов комментарии-толкования и прочие [трактаты служат средством передачи] намерений [их авторов] <sup>20</sup>.

Установив таким образом метод и прочее, [Аннамбхатта обсуждает] «предположение о слове» <sup>21</sup>.

— Но разве — при невозможности постигнуть значение слова на основании свойства [постигновения] быть результатом знания значения — не является ли предположение о [его] значении единственно пригодным — в силу невозникновения предположений о слове [как таковом]?

— Нет, поскольку конечное различение слов обусловлено припоминанием [соответствующих] значений слов, что и выступает причиной словесного знания. В противном случае [в примерах типа] «кувшин есть объект действия, [его] принесение — действие» <sup>22</sup> словесное знание было бы ложным.

[Значения] слов «рожденный из грязи», [т. е. лотос], и т. п. являются выводимыми и конвенциональными <sup>23</sup>. Смысловое выведение есть обозначающая способность, относящаяся к частям <sup>24</sup>, [т. е. отдельным словам]. Установленный способ употребления — это обозначающая способность, относящаяся к целостному [высказыванию]. Эта вторая способность предполагает в качестве объекта определенное знание родовой характеристики «лотосность» и т. п. В противном случае применение ее [родовой характеристики] также и к белой водяной лилии будет ошибочным.

Обозначающая способность [проявляется] во взаимосвязи [слов, образующих предложение], — так считают последователи Прабхакары. Однако не следует рассматривать обозначающую способность как ассоциацию [отдельных] слов и их значений или [полагать], что она может быть включена в нее <sup>25</sup>, — такова [точка зрения] последователей Готамы <sup>26</sup>.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *īśvarasaṅketa*. Согласно лингвофилософским воззрениям как Старой Ньяи, так и синкретической Ньяя-Вайшешики, слово связывается со своим значением без опосредования объектом, который оно обозначает. Значение слов установлено Ишварой и в этом смысле первично по отношению к объектам. Следуя европейской историко-философской традиции, большинство переводчиков передает значение термина *saṅketa* словом «конвенция», а соответствующие

взгляды старых наяиков именуются в специальной литературе конвенционалистскими. Однако в философской семантике термина присутствует не идея соглашения, а идея первичной условности, детерминирующей словесное знание как таковое. Именно поэтому мы и передаем данный термин словом «установление».

<sup>2</sup> В тексте оригинала *śaktam* как обладание способностью обозначения (*śakti*). Этот термин покрывает широкую предметную область значений, которой в европейской лингвистической и историко-философской традиции соответствует семантика как учение о собственно значениях.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *padapadārthasambandha*. В данном контексте термин *padārtha* интерпретируется не как референт, а по своему исходному значению как *padasya artha* (ср. ТД, с. 98, а также субкомментарий Паттабхирамы — ПП, с. 97—98).

<sup>4</sup> Согласно лингвофилософской концепции Пурва-мимансы обозначающая способность имманентна слову, неразрывно связанному со значением.

<sup>5</sup> В тексте оригинала *ākṣepāt* (с. 317). Нилакантха, однако, интерпретирует это ключевое слово как *arthāpattipramāṇa*, т. е. импликацию в качестве источника истинного знания (НП, с. 317).

<sup>6</sup> В тексте оригинала здесь соответственно *vṛddha* и *madhyamavṛddha* (ТД, с. 319).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *āvāpodvāra*, что следует, согласно Нилакантхе, понимать как *saṃgraha* и *tyāga* (НП, с. 321). Рамарудра интерпретирует эти два термина в стиле Навья-Ньяи через занимание и оставление места (Рр, с. 321).

<sup>8</sup> Здесь в лингвофилософскую концепцию эксплицитно вводится доктринальная посылка Пурва-мимансы, согласно которой реальность может быть описана как *siddha* (то, что уже реализовано) и как *sādhya* (то, что должно быть реализовано). В прагматике этой брахманистской религиозно-философской системы основной упор делается именно на *sādhya*, что в конечном итоге отразилось и в лингвофилософских воззрениях: семантика словесного высказывания отождествлялась с семантикой предиката, а не имени (ср. также ТД, с. 413—424; Рр, с. 321).

<sup>9</sup> В тексте оригинала *vyutpattidarśana* (с. 323). Нрисинха, однако, толкует это выражение как *śaktigraha*, т. е. схватывание обозначающей способности (НрП, с. 323).

<sup>10</sup> Это слово обозначает и жителя области Синд, и то, что связано с рекой Инд или морем, и породу лошадей, выведенную в Синде, и вид каменной соли. В тексте Аннамбхатты и комментариях на ТД рассматриваются два последних значения слова *saindhava*.

<sup>11</sup> jahallakṣaṇā, ajahallakṣaṇā и jahadajahallakṣaṇā соответственно (ТД, с. 325).

<sup>12</sup> В тексте оригинала mañcāḥ kroṣanti. Нормативное толкование этой метафоры приводится у Нилакантхи: «Слово „скамья“ выступает метафорическим обозначением (lakṣaṇika) сидящих на ней людей» (НП, с. 325). Возможно и другое понимание — «люльки плачут».

<sup>13</sup> В тексте оригинала chatrīṇo gaschanti. Зонтик рассматривался в древней Индии как атрибут царской власти и как знак принадлежности к варне кшатриев, т. е. к воинскому классу-сословию. Буквально chatrīṇ означает «обладающий зонтом» или «зонтиконосец».

<sup>14</sup> Центральная формула Веданты, обозначающая сущностное тождество индивидуального атмана и высшего атмана (брахмана).

<sup>15</sup> gauṇī. Этот вид метафоры может быть определен также как качественный. См. комментарий Рамарудры: guṇaḥ... dharmamātram (Рр, с. 327); а также НрП, с. 328.

<sup>16</sup> В тексте оригинала vyañjanā. В литературе вопроса этот термин обычно интерпретируется как «эмотивная ассоциация» или «суггестия» (см. ставшую классической работу Раджи, включающую специальный раздел о vyañjanā [Раджа 1963, с. 277—315]). Однако в излагаемом Аннамбхаттой учении о pramāṇa, и в частности об источнике истинного словесного знания, данный термин характеризует метафору обыденного языка как «способ передачи истинного знания». Согласно концепции pramāṇa — и это особенно хорошо видно на примере теории умозаключения, — истинное знание всегда выступает результатом мышления, а слово как таковое является стимулом, адекватным условием для того, чтобы процесс мышления имел истинное направление. Таким образом, vyañjanā представляет собой существенное условие проявления смысла в индивидуальном сознании, воспринимающем речь.

<sup>17</sup> См. комментарий Нрисинхи: «Оно, [наведение на смысл], — двух видов: корень обозначающей способности слова (śabdaśaktimūla) и корень значения (arthaśaktimūla)» (НрП, с. 328).

<sup>18</sup> В тексте оригинала tātparyānupapatti. Традиционная для старой Ньяи интерпретация термина tātparya приводится в комментарии Рамарудры (Рр, с. 320—321).

<sup>19</sup> У Аннамбхатты здесь lakṣaṇābījaṃ (ТД, с. 330), что истолковывается Нрисинхой как lakṣaṇāprayojaka — то, что создает метафору (см. НрП, с. 331, где приводятся и соответствующие примеры).

<sup>20</sup> Согласно Нилакантхе, здесь автор ТД заканчивает опровержение взглядов последователей школы Прабхакары и переходит к изложению собственной концепции (НП, с. 333), ко-

торая, однако, излагается в форме дискуссии с мимансаками школы Бхатты (см. также Рр, с. 332—333).

<sup>21</sup> В тексте оригинала *śabdādhyāhāra*. В отличие от остальных комментаторов ТД Рамарудра понимает это выражение просто как *śabdakalpanā* (Рр, с. 333).

<sup>22</sup> В тексте оригинала *ghaṭaḥ karmatvam ānayanam kṛtiḥ*. Аннамбхатта здесь указывает, что знание языка описания, которым пользовались мимансаки при формальном анализе смысла высказывания, не может привести к содержательному словесному знанию.

<sup>23</sup> В тексте оригинала *yogaūdhi*. Подробнее о значении этих двух технических терминов см. НрП, с. 335.

<sup>24</sup> Здесь Аннамбхатта очень эффективно прилагает принцип *avaaya-avauyavi-bheda* к проблеме двух нетождественных обозначающих способностей, одна из которых относится к слову как части высказывания, а другая — к высказыванию как целостности, значение которой не может быть сведено к значениям частей. Вводимая автором ТД обозначающая способность высказывания выступает, по сути дела, оператором целостного смыслообразования, причем оператором функциональным («установленный способ употребления»).

<sup>25</sup> В тексте оригинала *anvayasya vākyārthatayā . . . anvayāṁśe'pi*. Смысл этой фразы проясняется по комментариям Нилакантхи (НП, с. 338) и Рамарудры (Рр, с. 338).

<sup>26</sup> В тексте оригинала *iti gautamīyāḥ* — «так [считают] последователи Готамы», т. е. автора базовых сутр старой классической Ньяи.

## Реконструкция

В данном фрагменте автор «Свода умозрений» переходит к изложению учения о слове как о последнем — четвертом — источнике истинного знания, и в этой связи разворачивает в тексте ТД те аспекты лингвофилософии синкретической школы, которые служили предметом живой дискуссии с другими брахманистскими системами.

Критерий истинного словесного знания заключается в принадлежности высказывания субъекту, относимому к классу авторитетных лиц. Признак этого класса — способность говорить в соответствии с реальным положением вещей.

Здесь важно сразу отметить, что слово (*śabda*) как отдельная *pramāṇa* не отождествляется Аннамбхаттой со словом (*pada*) как элементом речи. Он определяет слово (*śabda*) именно как высказывание, т. е. как некую совокупность элементов речи, как целое. В связи с этим он вводит традиционные представления об обозначающей способности как «установления Ишвары», т. е. о соотношении значения и обозначения. Эта серьезнейшая проблема

лингвофилософии брахманистских систем и подвергается обсуждению в автокомментарии на данный фрагмент.

Сначала Аннамбхатта разбирает вопрос, касающийся обозначающей способности слова как отдельно взятого элемента речи. В связи с этим им опровергается позиция Пурва-мимансы, философы которой полагали, что обозначающая способность заключена именно внутри самих слов, т. е. что значение имманентно слову.

Позиция синкретической школы в этом пункте совпадает, согласно тексту ТД, с позицией Старой Ньяи и состоит в утверждении идеи первичной условности соотношения слова и значения.

Аннамбхатта отрицает также положение Новой Ньяи относительно того, что обозначающая способность содержится в родовых характеристиках. Не принимается им и другая точка зрения, состоящая в том, что обозначающая способность содержится непосредственно в самом индивиде.

Здесь, прежде чем перейти к краткому анализу контраргументации Аннамбхатты, отметим, что эта последняя точка зрения отождествляется Нилакантхой как признание импликации в качестве отдельного источника истинного знания. Согласно Нилакантхе, суть этой позиции содержится в следующем: индивид имплицитно посредством обозначающей способности значения слов.

Контраргументация Аннамбхатты связана с защитой очень интересных — для изучения реалистических систем — воззрений. Обозначающая способность устанавливается посредством наблюдения индивидуумов, оперирующих с объектами. Индивид, совершающий действия с объектами, специфицирован родовой характеристикой этих действий. Наблюдение действий с объектами в сочетании с оптативным поименованием этих действий со стороны тех, кому принадлежит социальный авторитет (стариков), позволяет ребенку овладеть обозначающей силой слова. Действие в этом процессе играет главную роль. Вторичное сопоставление — посредством признака принадлежности — исключения — действий с различными объектами и словесных обозначений этих действий и объектов и выступает завершающим этапом постижения обозначающей способности.

Здесь мы можем видеть своеобразие лингвофилософской концепции синкретической школы, как это представлено в ТД. Вопервых, обращает на себя внимание то обстоятельство, что данная концепция хотя и признает «установление Ишвары» в вопросе об обозначающей способности, но на деле все-таки исходит из социальной природы языка: ребенку неизвестна связь между словом и его значением, и узнать это он может лишь при условии наблюдения фактов жизни социума, т. е. деятельности взрослых людей, направляемых приказами стариков. Если мы зададим вопрос о том, как старикам стала известна связь между словом и значением, то ответ на такой вопрос привел бы нас к тому, что



в техническом языке Ньяи называлось бесконечной последовательностью, т. е. к дурной бесконечности. Таким образом, переход к познанию «установления Ишвары» здесь никак Аннамбхаттой не объясняется.

Другой аспект этой концепции состоит в характеристике действующего индивида как носителя знания обозначающей способности. Индивид этот специфицирован двумя различными характеристиками: действием и знанием родового выделяющего свойства объекта этого действия (в примере Аннамбхатты это — действие «приведение» и знание «коровности» как родового свойства коровы). Наблюдение действующего индивида, специфицированного знанием родовой характеристики объекта, обозначенного определенным словом, — вот, согласно ТД, основа постижения связи слова и значения, т. е. обозначающей способности. Именно исходя из этих рассуждений, Аннамбхатта и говорит: «...обозначающая способность устанавливается лишь в индивиде, специфицированном родовой характеристикой».

Такой анализ лингвофилософской позиции синкретической школы, как это зафиксировано в ТД, привел нас к выводу о том, что последовательный философский реализм в логико-дискурсивном плане достаточно слабо согласуется с доктринальной идеей об «установлении Ишвары».

Существенным представляется также обратить внимание на то обстоятельство, что оба текста Аннамбхатты не содержат указаний на лингвофилософскую позицию буддийских школ, что подчеркивает неактуальность проблем, выдвинутых буддийскими философами к моменту написания ТС и ТД. Острые полемики к этому времени, как мы уже отмечали, переместилось в область диспута между брахманистскими системами, и предмет этой полемики, следует подчеркнуть, достаточно богат содержанием.

Далее в тексте ТД Аннамбхатта переходит к анализу метафоры, к ее содержательной классификации. Сделаем особый упор на том факте, что метафора рассматривается автором «Разъяснения» к ТС как проявление четвертого источника истинного знания, а это означает, что метафора, согласно Аннамбхатте, имеет своим предметом обозначение истинностных отношений между вещами, что метафора лишь тогда метафора, когда ее формулировка принадлежит авторитетному лицу, т. е. знающему истину. Следовательно, метафора никогда не может выступать в качестве надуманного словесного украшения речи, не имеющего под собой реальной опоры.

Мы сознательно отказались от попытки отождествить единицы классификации метафоры в ТД, пользуясь языком современной литературоведческой теории. Не желая подменять семантические поля терминов Аннамбхатты содержанием современных понятий, мы лишь отметим, что автор ТД сумел в краткой форме охарактере-

ризовать самую суть образования переносных смыслов, используя в качестве примеров как элементарные примеры обыденного языка, так и фундаментальные доктринальные формулы.

Характеризуя в этой связи обозначающую способность, Аннамбхатта вводит в сферу анализа такой важный ее элемент, как «наведение на смысл». Метафора как меткое образное выражение, воспринимаемое как нечто целое, указывает на существенный для говорящего признак объекта. Именно это и позволяет слушателю как бы вырастить в своем сознании смысл того, о чем идет речь, познать объект посредством слова. Аннамбхатта подчеркивает связь этого аспекта метафоры с процессом умозаключения. Слушая словесную демонстрацию («умозаключение для другого») и схватывая суть «словесного усмотрения признака», субъект познания приходит «к умозаключению для себя». Это процесс взращивания смысла посредством слов.

Суть метафоры определена Аннамбхаттой через неприложимость буквального понимания к переносному смыслу. Отчетливое желание постичь намерение говорящего перейти к высказываниям в переносном смысле только и позволяет, согласно ТД, обрести знание смысла метафоры. Таким образом, имплицитно Аннамбхатта вводит представление о контексте высказывания. И далее в одной фразе он формулирует проблему понимания технического философского языка описания: «В силу согласования различных смыслов комментариев-толкования и прочие [трактаты служат средством передачи] намерений [их авторов]». Иными словами, логикодискурсивные тексты оперируют терминами, которые не должны пониматься в их буквальном общеязыковом значении; здесь существует иной, специальный, переносный смысл, который может быть постигнут лишь посредством процедуры истолкования. Добавим от себя, что одной этой фразы Аннамбхатты, будь текст ТД переведен и исследован одновременно с первым изданием ТС, было бы достаточно, чтобы навсегда предать забвению (как неистинный) так называемый филологический метод в анализе индийской классической философской терминологии.

На базе изложенной концепции обозначающей способности слова Аннамбхатта приводит далее свою контраргументацию по вопросу об установлении связи слова и значения через предположение. Последователи Мимансы исходили в решении этого вопроса из примата значения предиката. Имена, согласно такому подходу, играют роль как бы вторичную — служат ограничителями, конкретизирующими смысл предиката. В этом русле и разрабатывалась схема формального анализа высказывания, пример которой и дается Аннамбхаттой. Он показывает, что формальный язык такого анализа не совпадает с содержанием высказывания по уровню (соотношение «метаязык — язык-объект»), а следовательно, и не может служить основой для установления связи слова и значения.

Завершается этот совершенный по глубине и — одновременно — краткости анализ формулировкой оригинальной лингвофилософской позиции автора ТД относительно проблемы установления смысла высказывания. Он вводит представление о двух родах обозначающей способности. Одна из них имеет своим истоком «установление Ишвары» и касается слов как элементов речи, т. е. частей высказывания. Другая обозначающая способность фиксирует связь высказывания в целом и его значения. Этот разворот проблемы, как мы уже отмечали в комментарии, явился следствием применения к лингвофилософским вопросам, традиционно рассматривавшимся в рамках именно Ньяи, принципа Вайшешики, трактующего о несводимости части и целого.

Если высказывание не может быть редуцировано к отдельным составляющим его словам, то и его смысл как целостность не редуцируется к смыслу частей. Но каким же образом устанавливается обозначающая способность этой целостности? Из принятого способа употребления — таков ответ Аннамбхатты. И в этом автор ТД остается бескомпромиссным последователем установок крайнего реализма: знание родовой характеристики объекта и принятого переносного способа высказывания об этом объекте позволяет постичь связь смысла высказывания и его значения. Именно такую позицию, приписывая ее, однако, последователям Готамы, и противопоставляет Аннамбхатта воззрениям мимансаков.

На основе анализа оригинальной позиции Аннамбхатты в весьма существенных пунктах представленной в ТС и ТД лингвофилософской концепции можно с уверенностью утверждать, что этот мыслитель был последним ярким представителем синкретической школы, а не «чистым» новым наиком.

ТС [60] Причина знания смысла высказывания <sup>1</sup> — [это] взаиможидаемость, семантическая совместимость и непосредственная сопряженность [слов].

Взаимная ожидаемость <sup>2</sup> — неспособность [отдельного] слова при отсутствии других слов вызывать <sup>3</sup> понимание взаимосвязи [слов в предложении], обеспечивающей [полноту смысла].

Семантическая совместимость <sup>4</sup> — непротиворечивость значений [соединяемых слов].

Непосредственная сопряженность <sup>5</sup> — произнесение слов [в высказывании] без долгих перерывов.

ТД «Взаимоожидаемость. . .» — имеется в виду знание взаимной ожидаемости и т. п. В противном случае при недоумении относительно взаимной ожидаемости и прочего не могло бы возникать недоумение по поводу слов, [составляющих предложение]. [Автор] определяет взаимоожидаемость — «[неспособность] слова. . .».

Он говорит об определении семантической совместимости — «[непротиворечивость] значений. . .».

Об определении непосредственной сопряженности сказано — «[произнесение] слов. . .». Непосредственная сопряженность есть расположение слов и значений без [какого-либо] перерыва<sup>6</sup>. Произнесение [слов и образует] законченное предложение<sup>7</sup> при ее соблюдении.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *vākūarthajñānahetuḥ*. Подробный грамматический и семантический анализ этого определения см. Н, с. 66—67.

<sup>2</sup> *ākāṅkṣā*. См. в комментарии Нрисинхи: «Знание *ākāṅkṣā* и прочего представляют необходимое условие словесного постижения» (НрП, с. 339).

<sup>3</sup> В тексте оригинала *ananubhāvakatva*, что объясняется в Вакья-вритти через логический синоним *anupadhāyakatva*, неспособность служить условием (ВВр, с. 37).

<sup>4</sup> *yogyatā*. Нирукти интерпретирует этот технический термин как взаимосвязь двух значений, результатом которой является семантическая совместимость субъекта и предиката в одном высказывании (Н, с. 67).

<sup>5</sup> *saṃnidhiḥ*. Об интерпретации термина «непосредственная сопряженность» на грамматическом и семантическом уровнях см. ВВр, с. 37—38.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *avilambena padārthopasthiti*.

<sup>7</sup> В тексте оригинала *uktaṃ*. См. толкование Нрисинхи (НрП, с. 343).

**ТС** [61] Высказывание, лишенное взаимоожидаемости [слов] и т. д., не является инструментом истинного знания. Например, [отдельные слова] «корова, лошадь, человек, слон» не могут служить инструментом истинного знания по причине отсутствия взаимоожидаемости, [обеспечивающей полноту смысла].

«Пусть он окропляет огнем»<sup>1</sup> — [это высказывание] не является инструментом истинного знания из-за отсутствия семантической совместимости.

Произносимые через большие промежутки времени слова «приведи, корову» и т. п. не могут служить источником истинного знания по причине отсутствия непосредственной сопряженности [между собой].

**ТД** «[Слова] корова, лошадь. . .», а также «горшок — объект действия»<sup>2</sup> должны рассматриваться как пример отсутствия взаимоожидаемости.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *agninā siñcati*.

<sup>2</sup> См. комментарий 22 к ТС [59].

## Реконструкция

В этих фрагментах Аннамбхатта вводит понятия *ākāṅkṣā*, *yogyatā* и *saṃnidhi*, сформулированные в традиционной индийской лингвофилософии в связи с анализом логико-семантических условий осмысленности высказывания как предложения, предполагающего полноту значения.

Первый из терминов — *ākāṅkṣā* — можно интерпретировать и как взаимную синтаксическую ожидаемость, представляющую существенный критерий построения предложения.

При применении этого критерия простая цепочка слов (корова, лошадь, человек, слон) не является предложением, поскольку здесь еще нет связи между словами, обеспечивающей полноту смысла, как, например, в предложении «он окропляет водой». Однако по этому критерию пример вроде «он окропляет огнем» также представляет предложение, так как оно вполне согласуется с правилами синтаксиса. Следовательно, *ākāṅkṣā* еще не есть достаточное основание для того, чтобы цепочка слов стала осмысленным предложением. Поэтому вводится следующее условие, предполагающее не только знание смысла высказывания, но также и различение между грамматическими и «неграмматическими» цепочками слов.

Такое условие получает название *yogyatā*, «семантическая совместимость», которая отсутствует в высказывании «он окропляет огнем». Согласно наиякам, такая совместимость известна в силу простого наблюдения (*drṣṭatvāt*).

И наконец, третье условие — *saṃnidhi* или *āsatti*, «непосредственная сопряженность или смежность» — постулирует, что слова не образуют предложения, когда они произносятся через большие интервалы или же разделены другими словами, даже если они и удовлетворяют условиям *ākāṅkṣā* и *yogyatā*.

Интересно отметить, что Аннамбхатта не упоминает в тексте ТС четвертого условия знания смысла высказывания — *tātparya*, «знание намерения говорящего», имеющего важное значение в семантике как синкретической Ньяя-Вайшешики, так и Мимансы. Однако это условие эксплицитно вводится в ТД, как можно видеть на материале автокомментария к фрагменту [59] ТС.

Существенно отметить, что автокомментарии на фрагменты [60] и [61] довольно ограничены по объему и содержанию. Повидимому, затрагивающиеся в этих фрагментах «Свода умозрений» вопросы к моменту написания трактатов Аннамбхатты получили в рамках синкретической школы однозначное истолкование и не рассматривались как подлежащие дальнейшему обсуждению.

ТС [62] Высказывания — двух видов: ведические и мирские.

Ведические [высказывания] все без исключения суть источники истинного знания, поскольку они принадлежат Ишваре.

Мирские же суть источники истинного знания [только в том случае], когда они произнесены авторитетным лицом.

[Все] другие [высказывания] не являются источниками истинного знания.

ТД [Автор] говорит о специфичности ведических [высказываний] — «ведические...», поскольку они произнесены Ишварой.

— Но ведь Веды безначальны во времени; почему же они изречены Ишварой<sup>1</sup>?

— [Ответим:] потому что Веды представляют собрание высказываний Пуруши<sup>2</sup>, подобно [Маха]бхарате и прочему<sup>3</sup>. Благодаря этому умозаключению установлена [сотворенность Вед] божественным Пурушей.

Кроме того, [их] авторство, сохраняющееся в памяти<sup>4</sup>, не является выделяющим свойством [предыдущего суждения] из-за распространенности [терминов] в выводе, [а именно] по причине сохраняемости памяти о создателе Вед у Гаутама и других [божественных риши и ее передаче] традицией их учеников<sup>5</sup>. Из шрути также [мы узнаем]: «Из его тапаса<sup>6</sup> возникли три Веды».

— Но ведь звуки вечны! «Это — тот же самый звук „га“ — в силу узнавания [его как неизменного]». Почему же в таком случае Веды невечны?

— Возникший звук «га», исчезнувший звук «га» — [сказать так можно] благодаря отчетливому восприятию, обусловленному невечностью [конкретного] звука. «Это — тот же самый звук „га“», — [говорится] по причине его узнавания. [Аналогичным образом можно сказать]: «это — то же самое пламя светильника» — по причине однородности [сменяющихся мгновенных состояний пламени], — если прибегнуть [к известному примеру].

Кроме того, из [допущения] вечности звуков [следовал бы вывод] о невечности высказывания, характеризующегося упорядоченной последовательностью [звуков]<sup>7</sup>.

Поэтому Веды изречены Ишварой.

[Законы] Ману, другие смрити и традиционные предписания<sup>8</sup> также выступают инструментом истинного знания, поскольку они основаны на Ведах. Из-за того, что в настоящее время основные высказывания смрити не изучаются, некоторые шакхи<sup>9</sup> исчезли — так полагают.

— А разве изучающий [Веды] ввиду невозможности представить себе гибель ведических высказываний и из-за ложности распространенных [ныне] учений не делает вывод, что Веды вечны и являются основой [смрити и прочего]?

— Нет, ибо даже тогда из-за отсутствия знания упорядоченной последовательности звуков постигаемость [вечности Вед] невозможна.

### Комментарий

<sup>1</sup> Согласно Рамарудре, это — возражение мимансаков (Рр, с. 344).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *rauruseya*, что объясняется Нрисинхой как *raurūṣaraparīta*. . . *janya iti yāvat*, т. е. созданное или порожденное Пурушей (НрП, с. 346).

<sup>3</sup> К «прочему» Нрисинха относит Пураны, не уточняя, что имеется в виду под *ādi* его собственного комментария (НрП, с. 346).

<sup>4</sup> В тексте оригинала *smaryamānakartṛkatva*. Ср. также толкование Нрисинхи (НрП, с. 346).

<sup>5</sup> В тексте оригинала *śiṣyaparamparayā* (с. 345—346).

<sup>6</sup> В тексте оригинала *terānāt* (из кропления [водой?]), что осмысливается Нрисинхой как специфическая практика тапаса (НрП, с. 347).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *anupūrvivīṣiṣṭa*. Подробно об упорядоченной последовательности артикулируемых звуков как аргументе в пользу невичности ведических высказываний см. комментарий Рамарудры (Рр, с. 348).

<sup>8</sup> В тексте оригинала *ācāra*. О содержании традиционных предписаний см. НрП, с. 349.

<sup>9</sup> *śākṛhāḥ*, т. е. ведические школы или разные редакции Вед.

### Реконструкция

В данном фрагменте ТС Аннамбхатта классифицирует высказывания на основании выделяющего свойства «быть источником истинного знания» (*pramāṇatva*). Все без исключения ведические высказывания (*vaidika*) признавались сторонниками синкретической Ньяя-Вайшешики в качестве *pramāṇa*, т. е. источников и критериев истинного знания. Это обстоятельство имеет сугубо религиозно-доктринальную природу: напрямую указывает на присутствие — в снятом виде — соответствующей идеологической детерминации.

Среди мирских высказываний (*laukika*) статус критериев и источников истинного знания имеют, согласно этой концепции, только лица, признававшиеся авторитетными. Однако здесь возникает следующий вопрос: авторитетное лицо — это исключительно субъект, реализовавший идеал мокши, или, опираясь на фрагмент [58], трактующий об уподоблении, мы можем отнести к категории авторитетного лица любого знатока предмета? Поздняя

комментаторская литература строго придерживается первой интерпретации. Если же мы вспомним содержание фрагмента об уподоблении, то придем к двусмысленному выводу: авторитетное знание «гавая есть существо, подобное корове», было получено от «жителя лесов», но нет отчетливого разъяснения, имеется ли в виду живущий в лесу знаток животных или живущий в лесу святой отшельник.

Для подобного вопроса концепция источников истинного знания (pramāṇavāda), принятая в рамках синкретической школы, давала известные основания. Знание рассматривалось в качестве истинного в том случае, если были соблюдены этапы правильной процедуры получения знания. Именно в силу этого при рассмотрении процедуры получения истинного словесного знания вопрос о критериях выбора авторитетного лица выдвигается на первый план. Аннамбхатта, как это можно видеть на примере фрагмента [59], выбирает очень осторожную формулировку.

В тексте автокомментария на данный фрагмент ТС приводится образец традиционной по своей тематике дискуссии между мимансаками и наяиками о происхождении Вед: вечны ли Веда, или они имеют божественное происхождение? Эта дискуссия имеет не столько доктринальное значение, сколько именно логико-дискурсивное, поскольку служит идеологическим предлогом для перехода к рассмотрению фундаментальной проблемы реалистических школ — проблемы вечности или не вечности слова и вопроса о его отношении к обозначаемому объекту. Этот последний вопрос, как мы видели, анализируется Аннамбхаттой в начальном фрагменте раздела, посвященном слову.

ТС [63] Словесное знание есть знание смысла высказывания; его, [словесного знания], инструментальная причина — слово.

ТД — Но ведь эти слова [предшествуют знанию] соединения с припомненными значениями<sup>1</sup>, и поэтому слово не является отдельным источником истинного знания<sup>2</sup> по причине умозаключения «это — носитель истинного высказывания», так как [здесь имеется] набор слов<sup>3</sup>, отвечающий требованиям взаимной ожидаемости и прочему.

— Что касается логического вывода, ответим: нет, по причине всеобщего согласия в том, что из данных самосознания<sup>4</sup> очевидно: [умозаключение] «я понимаю на основании слова» отлично от словесного знания [как такового]<sup>5</sup>.

— Но разве импликация<sup>6</sup> не является отдельным инструментом истинного знания? «Толстый Девадатта не ест днем», — видя это или слыша об этом и не зная иных оснований для тучности, [некто] предполагает по импликации еду в ночное время.



— Нет. В случае голодания днем на основании тучности делается вывод, что Девадатта ест ночью, поскольку ночной прием пищи — установленный факт. «В сотне [содержится] пятьдесят» — это предположение также является именно умозаключением. «Здесь на дереве живет якша» — это легенда неизвестного древнего автора — словесное свидетельство.

Поэтому насчитывается именно четыре инструмента истинного знания: восприятие, умозаключение, уподобление и словесное свидетельство.

Таким образом, анализ слова в комментарии на Тарка-санг-раху закончен.

Далее [следует] учение об истинности знания <sup>7</sup>.

У [всех] когний, обладающих ею, [истинностью], свойство быть главным спецификатором этой [истинности] должно пониматься [как постигаемое] из себя самого или из другого — так полагают.

Здесь [возникает] расхождение <sup>8</sup>: [является ли] истинность знания тем, что постигается с помощью совокупности [средств] <sup>9</sup>, которые порождают знание и в то же время не содержат его неистинности, или же не [является]?

В связи с этим стоящий на позиции предписания <sup>10</sup> [утверждает, что истинность знания есть] свойство, [устанавливаемое] из себя самого; стоящий на позиции отрицания <sup>11</sup> [полагает, что это] — свойство, постигаемое из другого <sup>12</sup>.

С целью избежать доказательства уже доказанного посредством того, что должно быть установлено из умозаключения и других [источников истинного знания, добавим] — «в то же время». «Это знание не является истинным знанием» — из-за постижения истинности посредством данной когнии с целью исключить противоречие [добавим] — «не содержит неистинности».

«Это знание не является истинным знанием» — [здесь установление истинности знания] из себя самого невозможно по причине отсутствия свойства не содержать неистинности также и у содержания истинного знания, основанного на самоосознании <sup>13</sup> когнии. Смысл [сказанного состоит в том, что] в содержании истинного знания, которое должно быть усмотрено в данной [когнии], неистинности [как таковой] не содержится. В приведенном примере при самоосознании когнии отсутствия неистинного содержания в непосредственном восприятии свойство [истинности знания] быть установленным из себя самого является [таким образом] доказанным по причине отсутствия этого [неистинного содержания].

— Разве истинность знания не постигается из себя самой? «Я познаю горшок» — этой когницией [устанавливается] инстру-

ментальное содержание отношения к ней [истинности], подобно [отношению] горшка и свойства обладания родовой характеристикой «горшечности», поскольку связь, постигаемая в непосредственном восприятии, тождественна предыдущей.

В приведенном [примере когниции устанавливается] истинность знания именно связи с главным спецификатором по причине референции <sup>14</sup>.

— Нет, [аргументация неверна]. При понимании истинности знания как самодостоверного разве не возникает сомнение в его истинности, [например, в случае рассмотрения высказывания] «знание воды есть истинное или неистинное знание» из-за отдаленности ситуации <sup>15</sup> [непосредственного восприятия воды]? Отсутствие сомнения относительно истинности знания [может быть установлено только] посредством самоосознания когниции.

Следовательно, по причине отсутствия установимости [истинности знания] из себя самого [такая] установимость [возможна] только из другого. Так, например, в случае [осмысленной] деятельности по добыванию воды <sup>16</sup>, непосредственно следующей после первого знания относительно воды, [это] возникшее ранее знание и есть истинное знание, поскольку оно обладает свойством вызывать деятельность, приносящую результат <sup>17</sup>. «Где так, там [точно] так же, как, например, [в случае] неистинного знания», — таким образом, истинность знания достоверно установлена посредством метода различия <sup>18</sup>.

При второй и последующих когнициях аналогично примеру с первоначальным знанием с помощью метода «сходства-различия» и благодаря тождеству их родового признака устанавливается также [и истинность этих когниций].

Обусловленность применением — свойство истинного знания, [установленного] из другого. Применение <sup>19</sup>, [т. е. польза], есть специфическая причина истинного знания, [тогда как] специфическая причина неистинного знания — вред. Так, в чувственном восприятии применение — это контакт специфицируемого с локусом спецификатора, в логическом выводе — знание распределяемого в локусе распределяющего, в отождествлении — знание подобия тому, что [существует] в реальности, в словесном знании — знание семантической совместимости с тем, что [существует] в реальности. Аналогичным образом следует рассматривать и прочее.

Неистинность знания постигается только «из другого» по причине того, что [знание в этом случае] не основывается на самоосознании восприятия отсутствия главного спецификатора в том, что находится перед [субъектом] <sup>20</sup>. При возникновении ошибок [восприятия], обусловленных преобладанием желчи и прочего, [неистинность знания устанавливается также] «из другого».

— Но ведь поскольку все когниции имеют истинностный характер, то неистинного знания и не существует. Так, из когниции

«это — серебро» (о перламутровой раковине) и из наблюдения [последующей] деятельности нельзя установить ошибочность наименования, поскольку деятельность возникает именно благодаря припоминанию серебра и восприятию того, что находится перед [воспринимающим]. В силу того что невосприятие отличия от желаемого, которое установлено самостоятельно, всегда выступает побудителем к действию<sup>21</sup>, [в суждении восприятия] «это — не серебро» и т. п. нет абсурдности.

— Нет, [неверно], по причине представления только о специфицированном знании, которое вызывает деятельность, имеющую своим объектом серебро, даже в случае перламутровой раковины; благодаря знанию спецификатора «свойство быть серебром» [у наличного специфицируемого] объекта [тем более] легко возникает [соответствующая] деятельность в случае реального серебра.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *smāritārthasamsarga*. Подробное разъяснение стоящей за этим семантической концепции см. НП, с. 352; НрП, с. 352—353.

<sup>2</sup> Здесь Аннамбхатта реконструирует точку зрения относительно того, что *śabdajñāna* есть знание смысла высказывания, которому грамматически соответствует законченное предложение, а не отдельные слова (*pada*), или, точнее, знание значения отдельных слов (*padaññāna*), как полагают последователи Навья-Ньяи.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *padakadambaka* как логический синоним *padasamūha* (см. также НрП, с. 352).

<sup>4</sup> В тексте оригинала здесь *anuvyavasāya*, что передает значение осознания содержания познавательного акта.

<sup>5</sup> Это возражение автора ТД направлено против вайшешиков, признающих только два источника (или инструмента) истинного познания — чувственное восприятие и умозаключение.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *arthāpatti*, подразумевание, — пятый источник истинного познания, принимаемый в системе Пурва—Мимансы.

<sup>7</sup> В тексте оригинала *atha prāmāṇyavādah*. Нилакантха интерпретирует этот ключевой термин как постигаемость истинности знания (*pramāṭva*), обусловленной нераздельной связью с инструментами (источниками) истинного познания, «из другого» (НП, с. 358; НрП, с. 358).

<sup>8</sup> *vipratipatti* в значении несовместимости или противоположности двух точек зрения (ср. НП, с. 358—359), что подтверждается приводимой далее в тексте ТД дискуссией между наияиками и мимансаками. В соответствии с правилами tradi-

ционного диспута Аннамбхатта приводит сначала точку зрения оппонента (*pūrvapakṣa*), а затем ее опровержение и позитивное изложение концепции истинности знания в Ньяе (*uttarapakṣa* или *siddhānta*).

<sup>9</sup> В тексте оригинала *sāmagrī*, т. е. комплекс причин, порождающий знание. Согласно синкретической Ньяя-Вайшешике, действие (*vyāpāra*) органов чувств — непосредственная причина возникновения знания, но поскольку знание не может возникнуть без субъекта (*pramātṛ*) и объекта (*prameya*), то последние также рассматриваются как причины, порождающие знание (ТГТ, с. 16). *nisedhakotiḥ*

<sup>10</sup> В тексте оригинала *vidhikotiḥ*, букв. «отстаивающий точку зрения [о главенстве] отрицания», т. е. мимансак (НрП, с. 359). *nisedhakotiḥ*

<sup>11</sup> В тексте оригинала *nisedhakotiḥ*, букв. «отстаивающий точку зрения [о главенстве] предписания», т. е. наияк (НрП, с. 359—360).

<sup>12</sup> Соответственно *svatastvam* — *paratastvam*. Согласно Мимансе, истинность знания доказывается самим знанием (*svataḥprāmānya*), тогда как наияки полагают, что истинность знания может быть установлена только через посредство его соответствия (*saṁvāda*) установленным фактам.

<sup>13</sup> В тексте оригинала *anuvyavasāya*, то, что следует после (*anu*) восприятия (*vyavasāya*). Согласно теории познания поздней Ньяи, в первый момент познавательной ситуации возникает лишь когниция типа «это — горшок», обладающая объективным содержанием. В следующей момент эта когниция становится объектом самосознания: «Я сознаю, что это — горшок» (ТЧ, с. 795).

<sup>14</sup> В тексте оригинала *prakārasaṁbandhasya... padārthatvāt*. Подробно см. комментарий Нрисинхи, который вводит дополнительную спецификацию свойства быть референтом определенного содержания знания (НрП, с. 365).

<sup>15</sup> В тексте оригинала *anabhyāsadaśāyām*.

<sup>16</sup> В тексте оригинала *jalalābhe*.

<sup>17</sup> В тексте оригинала *saphalavṛttijanakatvāt*.

<sup>18</sup> О методе «различия» (*vyatireki*) подробно см. с. 157—158 данного исследования, где термин *vyatireki* рассматривается в контексте условий правильного логического вывода.

<sup>19</sup> В тексте оригинала здесь *guṇa* в значении полезного качества. См., однако, комментарий Нрисинхи, где *guṇa* интерпретируется как «то, что должно быть присвоено» (НрП, с. 369).

<sup>20</sup> В тексте оригинала *purovartini*. См. также комментарий Нилакантхи (НП, с. 371).

<sup>21</sup> В тексте оригинала *pravartaka*.

## Реконструкция

Фрагмент ТС [63] касается определения словесного знания как такового и его инструментальной причины. Однако текст автокомментария на этот фрагмент распадается на две неравные части, первая из которых представляет собой обсуждение проблемы количества источников истинного знания и довольно лаконична, а вторая излагает учение об истинности знания и не содержит непосредственных привязок к базовому тексту.

Вопрос о количестве источников познания неодинаково решался различными школами брахманизма. В приведенной дискуссии Аннамбхатта приводит разные точки зрения на эту проблему. Количество признаваемых источников познания варьировало от утверждения двух *грамāṇa* — чувственного восприятия и умозаключения — до пяти: последователи Мимансы включали в этот список также и импликацию, или подразумевание. Эта последняя точка зрения рассматривалась Аннамбхаттой, как мы видели, в комментарии к фрагменту ТС [59] и отмечалась как несостоятельная применительно к лингвофилософской проблематике.

Последовательно отрицая меньшее либо большее количество источников познания, нежели то, которое включено в список синкретической школы, Аннамбхатта доказывает существование именно четырех *грамāṇa*. Метод доказательства — это метод принадлежности-исключения.

Вторая часть автокомментария разворачивает, как мы говорили выше, концепцию истинности знания и связанную с ней дискуссию. В этом вопросе среди последователей брахманистской философии наблюдались две тенденции. Одни исходили из представления о самодостоверности знания, т. е. для проверки полученного знания не требовалось другого инструмента истинного знания, так как гарантия истинности содержалась в следовании правильной процедуре получения знания. Другие — и к ним принадлежит Аннамбхатта — полагали, что истинность знания должна быть подтверждена посредством привлечения других методов ее проверки, поскольку в противном случае возникает неустранимое сомнение.

Осмывая рассуждения Аннамбхатты по этому поводу, можно прийти к иллюзорному выводу, что в качестве критерия истинности выступает процесс оперирования с объектами. Базой для такого вывода может послужить хотя бы такое утверждение: «... в случае [осмысленной] деятельности по добыванию воды, непосредственно следующей после первого знания относительно воды, это возникшее ранее знание и есть истинное знание, поскольку оно обладает свойством вызывать деятельность, приносящую результат». Тем не менее критерий истинности, согласно Аннамбхатте, состоит не в практике оперирования с вещами, а в логическом апостериорном анализе. Дополнительным критерием выступает критерий прагматический, критерий пользы.

В противовес этому вред как результат деятельности может служить критерием того, что знание, лежавшее в основе такой деятельности, ложно.

В заключение Аннамбхатта упоминает специфицированное знание, т. е. стандартную форму, присущую истинностной когниции. Согласно автору ТД, любая когниция, содержащая реально познанные спецификаторы, способствует полезной деятельности при столкновении с реальным носителем этих спецификаций. Такова позиция крайнего реализма в вопросе об истинности.

**ТС [64]** Неистинный опыт — трех видов в силу разделения на сомнение, заблуждение и умозрительный аргумент<sup>1</sup>.

Сомнение есть знание, охватывающее специфицируемое<sup>2</sup> различных противоречивых свойств в одном носителе<sup>3</sup>, например: «или столб, или человек».

Заблуждение есть ошибочное знание<sup>4</sup>; например: «это — серебро» — о перламутровой раковине.

Умозрительный аргумент есть взаимозамена распределяемого и того, в чем [оно] распределяется<sup>5</sup>; например: «если бы не было огня, то не было бы также и дыма».

**ТД [Автор]** анализирует неистинный опыт — «неистинный. . .». То, что сущность сна — утрата актуально действующего манаса<sup>6</sup>, не противоречит тарнажности [приведенной классификации].

[Автор] говорит об определении сомнения — «в одном [носителе]». [Слово] «один» [введено] с целью устранить сверхраспределение в случае с составным объектом познания — «горшок — ткань». «Горшок есть субстанция» — с целью устранить сверхраспределение в этом и подобных [суждениях] — [в базовом тексте сказано] — «противоречивых [свойств]». Локус свойства «горшечность» пребывает в противоречии с [локусом] «тканевости», с целью избежать противоречия таких [случаев] — «различных [противоречивых свойств. . .]».

[Автор] говорит об определении заблуждения — «ошибочное [знание]». Его смысл: утверждение применительно к объекту характеристики<sup>7</sup>, которая в действительности в этом [объекте] отсутствует.

[Автор] определяет умозрительный аргумент — «того, в чем [оно] распределяется». Хотя умозрительный аргумент и включается в заблуждение, тем не менее он выделен особо, поскольку он [косвенно] способствует критерию истинного знания.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *tarka*, что может быть, как видно из определения и приводимого примера, истолковано как спекулятивное предположение.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *vaiṣiṣṭya*.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *dharmīṇi*, т. е. речь идет о носителе применительно к родовым характеристикам.

<sup>4</sup> В тексте оригинала *mithyājñāna*, что можно также интерпретировать как ложное знание.

<sup>5</sup> В тексте оригинала это определение представлено следующим образом: *vyāpūroparā vyāpakāropastarkaḥ*.

<sup>6</sup> В тексте оригинала *mānasavīraṅga*; сон и сновидные состояния манаса не включены в приведенную классификацию, что объясняется Нилакантхой следующим образом: «Познание сновидных состояний [осуществляется] в форме припоминания» (НП, с. 375).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *prakāra*, т. е. главный спецификатор, внешне наблюдаемая форма.

## Реконструкция

Аннамбхатта в данном фрагменте рассматривает буддхи в модусе неистинного опыта (*ayathārthānubhava*) и дает классификацию его видов. Неистинный опыт — презентация наличного объекта, но презентация искаженная, невалидная (*arāmā*): Поскольку *ayathārthānubhava* характеризует *buddhi* (когнитивное поле), то *arāmā* не есть отсутствие знания об объекте, это те варианты знания, которые либо ложны, либо не истинны и не ложны одновременно.

Представители синкретической Ньяя-Вайшешики признавали тройственное деление *arāmā*: сомнение (*saṁśaya*), заблуждение (*vīraṅga*) и умозрительный аргумент (*tarka*). Все эти типы презентаций относятся к реально наличным объектам, а не к объектам, не имеющим локуса (вроде небесного лотоса), поэтому возникающие когниции принципиально соотносены с объектом.

Сомнение и умозрительный аргумент презентируют объект либо неполно, либо проблематически. На основе такой презентации возникают невалидные когниции неопределенности, т. е. критерий истинности — ложности не может преодолеть эту неопределенность. Заблуждение также возникает на основе реального объекта, но выражается в форме определенно невалидных (т. е. ложных) когниций (*bhrama*).

Сущность сомнения (*saṁśaya*) как неистинного опыта состоит в ментальном соотносении двух или более альтернативных свойств с одним и тем же наличным актуально воспринимаемым объектом. Ментальность как бы колеблется между альтернативными характеристиками, не имея достаточной когнитивной опоры (в восприятии) для преодоления *saṁśaya*. Состояние сомнения возникает как в случае контрарных свойств (приведенный здесь Аннамбхаттой пример: «или столб, или человек»), так и в случае контрдикторных свойств (столб или не столб).

Ситуацию *saṃśaya* образуют следующие компоненты: презентация объекта, наличие альтернативных когний, связанных со свойствами этого объекта, отсутствие определенного знания для ментального выбора между альтернативами. Таким образом, *saṃśaya* не есть простое отсутствие (*abhāva*) знания относительно объекта, но знание неполное, дефектное, поскольку оно не обладает разрешающей способностью (*anavadhāraṇātmaka*). *Samśaya* есть состояние положительного знания, предполагающее — применительно к одному и тому же носителю в одно и то же время — наличие взаимоисключающих свойств. Именно в силу этого *saṃśaya* рассматривается представителями синкретической Ньяя-Вайшешики как один из модусов *buddhi* (когнитивного поля).

Рассмотрим подробнее приводимую Аннамбхаттой дефиницию сомнения: *ekasmin dharmiṇi viruddhanānādharmavaiśiṣṭyāvagāhijñānaṃ saṃśayaḥ*. Большая часть определенных знаний обычно передается следующей сложной конструкцией: *viśiṣṭavaiśiṣṭyāvagāhijñānāni*, т. е. распределяющее «знание, специфицируемое (*vaiśiṣṭya*) спецификатором (*viśiṣṭa*)». Например, определенная когниция «знаю, это горшок» в свете данной формулы выглядит так: знание (выраженное финитным глаголом) проникает (*avagāhi*) ментальность знающего (или «Я»), но в то же самое время знание выступает специфицируемым (*vaiśiṣṭya*) посредством своего содержания (*viśiṣṭa* — «это горшок»). Дефиниция *saṃśaya* структурно включает все компоненты этой сложной конструкции, но особенность здесь состоит в том, что содержание знания (*viśiṣṭa*) есть неопределенность, а не суждение наличного бытия (*viśiṣṭa-ekasmin dharmiṇi viruddhanānādharmavaiśiṣṭyāvagāhijñānaṃ saṃśayaḥ*).

Сомнение связано с припоминанием тех или иных различающих характеристик и с сопоставлением их с наличными альтернативными свойствами (*viśeṣasmṛtyapekṣa*). Но сомнение не есть валидное знание (*pramā*). Оно может по временам принимать характер презентации (*anubhava*) объекта, но никогда не дает истинного соответствия когниции объекту (*yathārtha*), а поэтому и не ведет к успешному оперированию с ним. Однако *saṃśaya* не есть и заблуждение (*viparyaya*), поскольку *saṃśaya* — такая форма знания, которая одновременно не истинна и не ложна.

Гносеологическая ценность сомнения состоит в том, что оно есть отправная точка критического познания объекта. *Samśaya* не утверждает и не отрицает, но ставит перед ментальностью субъекта познавательную задачу, проблемную ситуацию.

Заблуждение (*viparyaya*) — искажение истинного знания. В то время как валидное знание — презентация объекта как он есть (*tattvānubhava*), заблуждение представляет собой когницию относительно объекта как он не есть (*atattvānubhava*). Заблуждение выражается всегда определенной когницией, утверждающей применительно к объекту характеристики, ему не присущие (*tadabhāvavati tatprakāraḥ*).



Суть заблуждения состоит в том, что универсалия соотносится не со своим собственным локусом, но с локусом другой универсалии. В примере Аннамбхатты серебряность занимает локус перламутровости, т. е. имеет место ложная спецификация в отсутствии истинной. Таким образом, заблуждение — не только невалидное знание (*arāmā*), но позитивное ложное знание (*bhrama*). Ситуация заблуждения отличается от ситуации сомнения тем, что не предполагает неопределенности и ментального колебания. Заблуждение может быть вскрыто поэтому не путем ментального исследования (нет проблемной ситуации), но в оперировании с объектом, поскольку таковое не может быть успешным на основе *viparyaya*.

Наяики полагали заблуждение субъективной ошибкой. Ватсьяна подчеркивал, что истинным познанием устраняется не объект, а ложное его восприятие (НБх, IV, 2, 35). Объект в своем наличии остается тем же самым, что он есть; ошибка, порождающая *viparyaya*, коренится не в объекте как носителе свойств, а в субъективном восприятии. Объект выступает лишь причиной иллюзии — как локус для субъективного соотнесения с неингерентной ему универсалией, но не как объект иллюзорного восприятия. Однако Аннамбхатта в ТС не касается вопроса о возникновении иллюзии как таковой.

Умозрительный аргумент (*tarka*) — это тип имплицативного аргумента, посредством которого можно проверить дедуктивным путем — на присутствие противоречия — какое-либо суждение или вывод. *Tarka* рассматривалась представителями синкретической школы как вид неистинного опыта, поскольку ни одна из *grāmāra* не предполагает дедукции в чистом виде; без обращения к эмпирической покрываемости понятий для Ньяя-Вайшешики не могло быть истинности (апелляция к Ишваре и йогическому опыту также обретала свои корреляты на эмпирическом уровне).

Суть *tarka* сводится к тому, что в проверяемом суждении гипотетически меняют местами распределяемое (*vyāpaka*) и то, в чем оно распределяется (*vyāpaya*). Если проверяемый случай представляет собой *asamavyūpti* (случай нонэквиволентного сопутствия), то *tarka* будет очевидно ложным, что иллюстрирует приводимый Аннамбхаттой пример. И, следовательно, суждение «где дым, там огонь» не содержит противоречия. В случае эквиволентного сопутствия *tarka* нельзя применить оценку истинности-ложности.

Таким образом, *tarka* может рассматриваться как косвенное доказательство: попытка редуцировать к абсурду имплицативный аргумент. Однако *tarka* не является типом умозаключения (*anupmāna*), поскольку *tarka* не основана ни на каком типе восприятия. *Tarka* поэтому не дает валидного знания непосредственно, но способствует косвенно его достижению.

ТС [65] Припоминание — также двух видов: истинное<sup>1</sup> и неистинное<sup>2</sup>.

Истинное — [это припоминание,] порождаемое истинным знанием<sup>3</sup>, неистинное — порождаемое неистинным знанием<sup>4</sup>.

ТД [Автор] анализирует припоминание — «припоминание. . .».

### Комментарий

<sup>1-2</sup> В тексте оригинала соответственно *yathārtha-ayathārtha*.

<sup>3-4</sup> В тексте оригинала соответственно *pramā-apramā*.

### Реконструкция

Все модусы буддхи, излагавшиеся во фрагментах [34—64], характеризовали наличный опыт (*anubhava*) как валидное (*pramā*) или невалидное знание (*apramā*). В данном фрагменте буддхи описывается в модусе памяти, т. е. как репродуктивное знание. Припоминание (*smṛti*) не есть ни *pramā*, ни *apramā*, поскольку не предполагает непосредственного соотнесения с наличным объектом.

Однако в памяти воспроизводится то, что возникает в процессе *anubhava*. Поэтому классификация *smṛti* по критерию истинности производна и зависит от истинности *anubhava*. Истинное припоминание (*yathārtha*) — припоминание валидных когний, такое представление об объекте, каким он есть сам по себе, вне зависимости от условий его познания, без примеси субъективности. Иными словами, истинное припоминание возможно только на основе *pramā*, полученного посредством адекватных *pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna*, *śabda*.

Неистинное припоминание (*ayathārtha*) фундировано в *ayathārthānubhava*, т. е. припоминание невалидных когний, связанных с объектом, представление о нем либо на базе *saṃśaya*, *viparyaya*, *tarka* — в чистом виде *apramā*, — либо на базе ошибок в *pramāna*.

Таким образом, *smṛti* как модус когнитивного поля (буддхи) — это удержанные в памяти знания в форме когний и представлений, полученных в процессе опыта. *Smṛti* фиксирует также порядок получения знаний, их пространственно-временную определенность.

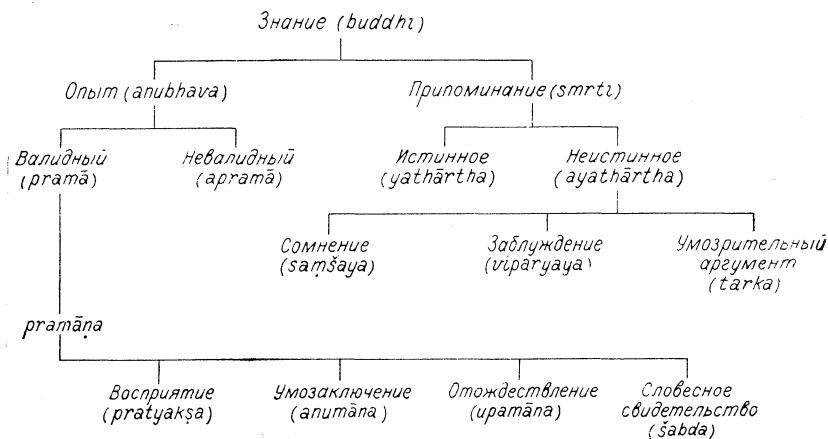
Извлечение знаний из памяти происходит благодаря контакту устремленного манаса с психической диспозицией (*bhāvanā*). Поскольку в памяти хранится бывшее в прошлом опыте (*pūrvānubhava*), то встает вопрос: что же является для *smṛti* релевантным поводом к воспроизведению когний и представлений?

Мыслители синкретической Ньяя-Вайшешики называли 23 специфических причины этого: 1) фиксация внимания (*pranidhāna*);

2) ассоциация (*nibadha*), которая связывает различные данные опыта и распределяет их относительно друг друга; 3) повторение (*abhyāsa*), обеспечивающее устойчивость представлений; 4) признак (*liṅga*), ведущий к обозначению объекта; 5) маркировка (*lakṣaṇa*), соотносящая объект и типологический класс; 6) подобие (*sādṛśya*), соотносящее объекты по сходству; 7) отбор (*parigraha*); 8) зависимость (*āśrayāśritasambandha*) по типу связи вмещаемое—вместилище; 9) смежность (*ānantarya*), связующая последовательно развертывающиеся феномены; 10) отъединение (*viyoga*), способствующее вычленению из памяти припоминаемого; 11) идентичность функции (*ekakārya*) — критерий соотнесения объектов; 12) противодействие (*virodha*) — критерий соотнесения различных сфер и включенных в них объектов; 13) субординирование (*atiśaya*) — критерий упорядочивания; 14) догадка (*prāpti*) — импульс к припоминанию того, что могло бы послужить обоснованием; 15) утаивание (*vyavadhāna*) как импульс к припоминанию того, что может быть утаено; 16) удовольствие—страдание (*sukhaduḥkha*); 17) желание—вражда (*iśchādveṣa*); 18) страх (*bhaya*); 19) потребность (*arthitva*), обеспечивающая соотнесение своей причины с объектом; 20) действие (*kriyā*); 21) аффективный провокатор (*rāga*); 22) праведность; 23) неправедность, причем последние выступают регулятивами припоминания в аспекте реинкарнации. Все перечисленные опоры и релевантные поводы припоминания не действуют одновременно.

Припоминание — процесс суксессивный, содержательно связанный с ментальными развертками.

На этом Аннамбхатта заканчивает исследование первого психического качества — буддхи, ингерентного атману и представляющего собой когнитивное поле. Проиллюстрируем таблицей классификацию буддхи, данную Аннамбхаттой:



ТС [66] Удовольствие следует понимать через его желаемость<sup>1</sup> для всех.

ТД [Автор] определяет удовольствие — «для всех». «Я счастлив» — это и подобное, принимая форму суждения внутреннего восприятия<sup>2</sup>, и выступает определением [абстрактных имен] удовольствия и т. п. В обыденном же смысле<sup>3</sup> это следует рассматривать как описание внутренней формы<sup>4</sup> [того, что желаемо для всех].

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *anukūlatayā*, что интерпретируется Нилакантхой как *abhilaṣitayā*, т. е. «желаемостью» (НП, с. 379).

<sup>2</sup> В тексте оригинала *anuvyavasāyagamyam*.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *yathāśrutam* (букв. «как слышано»).

<sup>4</sup> В тексте оригинала *svarūpakathanam*. Здесь мы следуем трактовке Нилакантхи (НП, с. 380).

ТС [67] Страдание следует понимать через его нежелательность<sup>1</sup> для всех.

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *pratikūlatā* (враждебность). Здесь представляется уместным подчеркнуть различие в понимании термина *duḥkha* (страдание) в брахманистских системах и в буддизме. Если в буддизме страдание толковалось как фундаментальная характеристика человеческого существования, а самый факт осознания страдания в таком качестве — как исходная точка на пути к просветлению, то в брахманистских системах страдание выступает как равноправная оппозиция удовольствия, т. е. оба эти качества — качества атмана.

### Реконструкция

Удовольствие (*sukha*) и страдание (*duḥkha*) принадлежат к группе психических качеств, т. е. частных качеств, ингерентных атману. Удовольствие и страдание — качества только индивидуального атмана и никогда не определяют высший атман — Ишвару.

Аннамбхатта определяет удовольствие и страдание таким образом, чтобы подчеркнуть их социально значимый аспект — «для всех». Нилакантха в своем комментарии отметил несовершенство этих определений, поскольку эмоциональные состояния суть субъективные, а следовательно, невозможно априорно установить

такие внешние объекты, которые служили бы источником удовольствия либо страдания для всех без исключения. Однако, несмотря на то что дефиниции *sukha* и *duḥkha* в ТС не дают коннотации терминов, они интересны в двух аспектах: во-первых, эмоциональные состояния удовольствия и страдания рассматриваются здесь объективным образом, т. е. оцениваются через их понимание, а во-вторых, эти дефиниции направлены против произвольной трактовки *sukha* и *duḥkha*, а следовательно, против психологического релятивизма.

ТС [68] Желание есть влечение.

ТС [69] Гнев есть вражда.

ТС [70] Волевое усилие есть действие <sup>1</sup>

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *kṛtīḥ*; согласно толкованию Нрисинхи, усилие есть способ (*prakāra*) или внешне наблюдаемая форма осуществления действия (НрП, с. 380).

### Реконструкция

Желание (*iśchā*), гнев (*krodha*), волевое усилие (*prayatna*) — психические качества, причем желание и волевое усилие ингерентны не только индивидуальному атману, но и высшему. Краткие определения этих качеств, приводимые в ТС, интерпретируются англоязычными исследователями, как правило, как тавтологическая синонимия [Састри 1951, с. 262—263]. Однако более внимательное рассмотрение композиции источника в целом позволяет выдвинуть некоторые возражения против этой точки зрения. Аннамбхатта, обозревая систему семи референтов, стремился дать законченную картину дискурсивной эпистемологии синкретической школы, в центре которой поставлен целостный субъект познания. Это означает прежде всего, что операционально-прагматическая ориентация системы требовала не абстрактного анализа гносеологии, но такого анализа, который, начиная с референтов максимальной степени общности, доводился бы непосредственно до индивидуального поведенческого уровня, поскольку правильная эпистемология, валидное знание должны с необходимостью порождать правильное оперирование с эмпирическими объектами.

Правильное оперирование с объектами основано на валидных когнициях, но когниции возникают, согласно воззрениям синкретической школы, по принципу связи с доминирующей в этот момент эмоцией, которая воспринимается манасом. Таким образом, когнитивный и эмоциональный компоненты рассматриваются как спаянные в единое целое.

В данном фрагменте демонстрируется иной аспект влияния аффективности на поведение: спаянность эмоций с собственно поведенческим компонентом. Желание и гнев — как присущие атману психические качества — выражаются в поведенческих свойствах субъекта: во вражде и влечении. Вражда (*dveṣa*) и влечение (*kāma*) не являются перманентными свойствами субъекта. Они могут проявляться или исчезать в зависимости от обстоятельств, но *icchā* и *krodha*, коррелятами которых эти свойства выступают, постоянно присущи индивидуальному атману эмпирического субъекта.

Определения *icchā* и *krodha* даются Аннамбхаттой таким образом, чтобы прояснить несводимость этих качеств к их поведенческим коррелятам, с одной стороны, и их латентность — с другой. Если *sukha* и *duḥkha* определены с точки зрения социальной нормативности, то *icchā* и *krodha* — качества сугубо субъективные, не могущие быть вычленены сами по себе вне своих поведенческих проявлений.

Волевое усилие (*prayatna*) — качество атмана, ответственное за энергетическую основу действия. *icchā* и *krodha* могут проявиться в соответствующих действиях только при наличии *prayatna*. Это собственно поведенческий компонент.

Показывая тройственную (эмоциональную, когнитивную и деятельностную) природу поведения, Аннамбхатта достигает целостности в рассмотрении субъекта.

**ТС [71]** Праведность [есть качество], порождаемое предписанной [шрути] деятельностью.

**ТС [72]** Неправедность [есть качество], порождаемое запрещенной деятельностью.

## Реконструкция

Синкретическая школа относилась к традиционным ортодоксальным индуистским религиозно-философским системам, отличительная черта которых состояла в признании авторитета Вед. Именно на признании авторитета Вед базировалось представление о моральном законе как кодексе предписанных — дозволенных либо возведенных в ранг религиозной заслуги — действий и действий запретных. Ведические предписания рассматривались, таким образом, как религиозно-нормативные образцы, способные порождать психические качества праведности (*dharma*) и неправедности (*adharma*).

Дхарма и адхарма суть моральные установки, имеющие терминальный и операциональный аспекты. Дхарма — установка на

нормативные положительные предписания. Терминальный аспект — достижение религиозной заслуги, операциональный аспект — нормативная детерминация социальных взаимодействий. Адхарма — установка на нормативные отрицательные предписания. Терминальный аспект постулирует антиценности, ограничивает рамки дозволенного, операциональный — приводит к дисфункции социального взаимодействия.

ТС [73] Восемь — буддхи и прочее — частные качества, [присущие] только атману.

ТС [74] Буддхи, желание и волевое усилие двух видов: вечные и не вечные. Вечные — у Ишвары; не вечные — у индивидуального атмана.

### Реконструкция

Группа психических качеств, таким образом, включает когнитивное поле, аффекты, энергетическую основу поведения, моральные установки. Эти качества присущи индивидуальному атману и не вечны.

Высшему атману присущи только три качества — когнитивное поле (буддхи), желание и волевое усилие, причем в модусе вечности Ишвара предиктировался в системе Ньяя-Вайшешики всезнанием и всеисием, именно поэтому buddhi и prayatna интерпретируются как качества высшего атмана.

Введение в этот список icchā связано с креационистским аспектом системы. Ишвара создает мир не по причине того, что высшему атману присуще желание, но из сострадания. Цель мира — духовное совершенствование существ. Icchā высшего атмана реализуется в нем же самом. Это наиболее неясное место системы Ньяя-Вайшешика. Креационистский аспект разрабатывался в основном Шридхарой (НК, с. 54—57).

Качества, присущие высшему атману, вечны, поскольку они суть божественная предикация.

ТС [75] Формирующий фактор трех видов: устремленность, психическая диспозиция и упругость.

Устремление — способ проявления четырех [субстанций]: земли и прочих, а также манаса.

Психическая диспозиция — причина припоминания, порожденная опытом; [и она] — проявление только атмана.

Упругость есть способность восстанавливать снова первоначальное состояние [после] изменяющего воздействия. [Она есть] проявление [субстанции] земли — в циночках и прочем.

ТД [Автор] анализирует формирующий фактор — «формирующий фактор. . .». Формирующий фактор есть то, что обладает родовой характеристикой «быть формирующим фактором»<sup>1</sup>.

[Он] говорит о субстрате устремления — «устремление. . .». Устремление есть то, что обладает родовой характеристикой «устремленность»<sup>2</sup>.

[Автор] определяет психическую диспозицию — «[порожденная] опытом». [Слово] «опыт» введено с целью устранить сверхраспределение в атмане и прочем. «Припоминание» — с целью устранить сверхраспределение в [случае] разрушения опыта. Формирующий фактор как то, что порождает также и припоминание, — [точка зрения, которая] принята Новой [школой].

[Автор] определяет упругость — «изменяющего [воздействия]».

Восемь [качеств из двадцати четырех] — число и прочие, — предшествующие текучести, [а также] устремление и упругость суть общие качества<sup>3</sup>. Остальные — цвет и другие — частные качества. Свойство быть частным качеством<sup>4</sup> есть свойство обладать родовой характеристикой необнаруживаемости двух выделяющих свойств как ограничителей субстанции в общем локусе субстанции и действия.

## Комментарий

<sup>1-2</sup> Эти два определения представляются на первый, поверхностный взгляд внутренне пустыми и бессодержательными. Однако в обоих случаях тавтология отсутствует. Реализм синкретической школы, как уже неоднократно подчеркивалось в данной работе, базировался на признании онтологического статуса универсалий. Определение качества через его родовую характеристику (универсалию средней степени общности) есть именно определение онтологического аспекта качества.

<sup>3</sup> В тексте оригинала *sāmānyaguṇāḥ* (*sāmānya* здесь в терминологическом значении). Общие качества — это качества, реализующиеся применительно к общему локусу вещей (в широком философском смысле), вступающих во взаимодействие. Так, например, число, индексирующее количество; соединение как контакт; разъединение как отсутствие контакта и т. п.

<sup>4</sup> Данное громоздкое определение частных качеств ограничивает эту группу, с одной стороны, от частных психических качеств, присущих только атману, а с другой — от общих качеств. Частные качества реализуются не в общем локусе как суперпозиция двух субстанций, но в локусе одной субстанции. Например, запах в воде свидетельствует о присутствии в ней субстанции земли; и качество запаха реализуется применительно только к локусу этой субстанции, а не к совмещенному



локусу земли и воды. Этим частные качества отличаются от таких качеств, как соединение, разъединение и пр. (НП, с. 383).

**ТС [76]** Действие есть по своей природе движение. Подбрасывание. — причина соединения с более высоким местом пространства. Падение — причина соединения с более низким местом пространства. Сжатие — причина соединения с близлежащим телом. Расширение — причина соединения с удаленным [телом]. Все прочее — перемещение.

[Действие] обнаруживается в четырех [субстанциях] — земле и прочих, а также в манасе.

**ТД [Автор]** говорит об определении действия — «движение». Сказано о различии движения — «восходящее» и т. д. Сжатие — движение в обратном направлении. Расширение — осуществление прямого движения.

### Реконструкция

Референт «действие» (*karma*) определяется Аннамбхаттой в этом фрагменте как движение. Синкретическая Ньяя-Вайшешика признавала объективный характер *karma*. Канада определял *karma* как свойство, присущее только одному носителю, причем это свойство лишено качеств и пребывает независимой причиной соединения (*samyoga*) и разъединения (*vibhāga*).

Процесс *karma* предполагает три фазы: привнесение разъединения (*vibhāga*), разрушение соединения с предыдущим локусом (*pūrvadeśasamyoganaśa*), соединение с новым локусом (*uttaradeśasamyoga*). Исходя из этого рассуждения, признаваемого всеми представителями синкретической школы, Аннамбхатта определяет виды *karma* как причины соединения, т. е. причины образования нового качества — *samyoga*. Однако, поскольку вопрос детального осмысления процесса *karma* оставался все же дискуссионным, Аннамбхатта ограничивается самым общим наименованием причинности — *hetu*. Данные в этом фрагменте определения приспособлены для практического осмысления *karma* и лишены каких-либо схоластических тонкостей, характерных для реализма Ньяя-Вайшешики.

Некоторая дефектность традиционной классификации, восходящей к сутрам Канады, ощущается в том, что перемещение (*gamaṇa*), выделенное в самостоятельный вид *karma*, относится в равной степени к любому из других членов классификации. Однако если обратить внимание на тот факт, что *karma* характерно не только для эмпирических объектов, фиксируемых обычным вос-

приятием, но также и для манаса, то выделение *gamaṇa* становится более обоснованным, так как манас, обладая качеством устремленности, способен перемещаться, но направление его перемещения нельзя указать геометрически.

ТС [77] Общее есть вечное; [оно] единственно, но пребывает во множественном. Общее проявляется в субстанции, качестве и действии. Оно двух видов — высшее и невысшее. Высшее — существование, невысшее — субстанциальность и другое.

ТД [Автор] определяет общее — «вечное». [Слово] «вечное» [вводится] с целью исключить сверхраспределение в соединении и прочем. Для того чтобы избежать сверхраспределения [в случаях] с атомами, размером и т. п., [автор говорит] — «во множественном». Свойство пребывать в том, что внутренне присуще<sup>1</sup>, есть свойство быть универсально сопровождаемым; посредством него устраняется сверхраспределение [в случае] с отсутствием и т. п.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *samavetatva*; общее пребывает во множественном через посредство отношения внутренней присущности. В этом асимметричном отношении общее есть *sa-mavāyin*, а то, чему общее ингерентно, есть *samaveta*. Текст ТД здесь демонстрирует связь референтов *sāmānya* (общее) и *samavāya* (внутренняя присущность); оба эти референта характеризуются как вечные и единственные.

## Реконструкция

Аннабхатта в данном фрагменте приводит характеристики референта *sāmānya* (общее); *sāmānya* вечна, единственна, входит во многое (*anekānugata*). Далее он показывает связь референта *sāmānya* с тремя предыдущими референтами (*dravya*, *guṇa*, *karma*) и поясняет классификацию, данную в экспозиции.

Канада включал в список объектов, обладающих онтологическим статусом (*artha*), только субстанцию, качество и действие, а для обозначения общего (*sāmānya*), отдельного (*viśeṣa*) и внутренней присущности (*samavāya*) употреблял термин *padārtha*. *Artha*, согласно Канаде, подпадают под универсалию *sattā* (существование). Таким образом, универсалия *sattā* получает онтологический статус, в то время как *padārtha* (*sāmānya*, *viśeṣa*, *samavāya*) — референты эпистемологического характера. Исходя из этого, сле-

дует, по-видимому, согласиться с С. К. Састри в том, что Канада не может быть полностью причислен к концептуалистам, поскольку он имплицитно допускал онтологический статус универсалии (*sattā* как совокупность *artha*), несмотря на то что *sāmānya* и *viśeṣa* как референты рассматривались Канадой как релятивные интеллектуальные сущности (*sāmānya viśeṣa iti buddhyapekṣam*) (BC, I, 3).

«Вайшешика-сутра» отмечает, что характеристики *sāmānya* и *viśeṣa* в равной степени присущи объекту и зависят от точки зрения на этот объект: например, в случае горшка как эмпирического объекта универсалии *dravyatva* (субстанциальность) рассматривается как *sāmānya* относительно *prthivītva* (земляности, специфицирующей в данном случае субстанцию), но в то же самое время *dravyatva* есть *viśeṣa* относительно универсалии существования (*sattā*).

Этого же взгляда придерживался и Уддьятакара, утверждавший, что каждый объект имеет два аспекта — аспект отдельного (*viśeṣa*) и аспект общего (*sāmānya*). Оба эти аспекта трактовались как ингерентные объекту.

Прашастапада первый в явной форме закрепил онтологический статус не только за *dravya*, *guṇa* и *karma*, но также и за остальными тремя референтами.

Характеристики *sāmānya*, перечисляемые Аннамбхатой в данном фрагменте, также введены Прашастападой. Прашастапада придает *sāmānya* реальную онтологическую независимость.

*Sāmānya* как единственная подразумевает невозможность существования одной родовой характеристики в другой, поскольку невозможно представить род, определяемый двумя однопорядковыми *jāti*.

Общие черты, которые обозначаются *sāmānya*, тождественны у всех индивидов данного рода, они так же реальны, как и индивидуальные различия, хотя в универсальное представление эти тождественные черты объединяются только в мышлении. Однако не мышление, не гносеологический акт делает всех коров одинаковыми на основе представления о «коровности», но «коровность» внутренне присуща всем коровам вне зависимости от того, воспринимаются ли они познающим субъектом или нет. Отсюда сторонниками синкретической школы делается вывод о вечности *sāmānya*; *jāti* существует, а индивидуумы появляются и исчезают.

Общее, вошедшее во многое, таково, поскольку присутствует во всех индивидуумах своего класса с идентичной природой, а поэтому *sāmānya* есть причина представления об идентичности.

Общее проявляется в субстанциях, качествах и действиях, т. е. *dravya*, *guṇa* и *karma* посредством отношения внутренней присущности (*samavāya*) обладают общностью (причем если первые три референта вступают в это отношение на правах *samavāyin*, то *sāmānya* — на правах *samaveta*, это — несимметричное от-

ношение содержащего и содержимого). Родовая характеристика ингерентна субстанциям, качествам и действиям, которые конституируют бесконечное число эмпирических объектов.

Универсалия *sattā* как высшее общее рассматривалась уже Канадой, причем в онтологическом аспекте. На протяжении всего текста ТС термин *sattā* используется Аннамбхаттой только в этом фрагменте. Аннамбхатта, по-видимому, трактует взгляды Канады в духе реализма, так как именно признание Канадой онтологичности универсалии *sattā* позволяет отличить его позицию от концептуализма. Вопрос о невысшем общем разбирался в экспозиции.

**ТС [78]** Отдельное обнаруживается в вечных субстанциях и служит цели их различения<sup>1</sup>.

**ТД [Автор]** определяет отдельное — «в вечных [субстанциях]».

### Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала данное определение представлено следующим образом: *nityadravyavṛttayo vyāvartakā viśeṣāḥ* («отдельные есть различители, [которые] обнаруживаются в вечных субстанциях»), что дает основание к интерпретации *viśeṣa* как единичного. Характер данного определения ясно свидетельствует в пользу того, что здесь идет речь о предельных атомарных различиях (*antya-viśeṣa*).

### Реконструкция

Отдельное определяется Аннамбхаттой в данном фрагменте ТС как различитель (*vyāvartaka*), характерный для субстанции в ее вечном модусе, т. е. атомарной субстанции. Иными словами, *viśeṣa* как самостоятельный референт рассматривается в этом фрагменте с точки зрения принципа *avaṣaṇin-avaṣaṇa*, поскольку *viśeṣa* в качестве элементарного различителя представляет собой некую единицу, не могущую быть агрегатом, т. е. *viśeṣa* выступает в своей атомарной ипостаси только как *avaṣaṇa*.

Концепция *viśeṣa* как элементарного различителя атомов — *antya-viśeṣa* — базовая для атомизма синкретической школы. Обычно эта концепция связывается с атомистическим плюрализмом вайшешиков (в пользу чего толкуется даже имя основателя школы — Канады — Пожирателя атомов). Однако концепция *antya-viśeṣa* в эксплицитном виде в ТС не представлена.

Принципы реализма синкретической Ньяя-Вайшешики — в частности, учение о части и целом, цементирующее метафизическую схему школы, — ярко отразились в концепции *antya-viśeṣa*, придающей системе окончательную завершенность.

ТС [79] Внутренняя присущность есть вечное отношение, обнаруживающееся в сущностно-нераздельных [объектах]. Два сущностно-нераздельных — это такие два объекта, [для которых выполняется следующее условие], один из этих объектов, пока он не исчезнет, пребывает носителем другого.

[Например]: часть и целое, качество и его носитель, действие и действующий, родовая характеристика и индивидуум, предельное различие и вечная субстанция, в которой оно обнаруживается.

ТД [Автор] определяет внутреннюю присущность — «вечное [отношение]. . .». [Слово] «вечное» употребляется для того, чтобы избежать свехраспределения в соединениях. «Отношение» — с целью устранить свехраспределение в случае акаши и прочего.

[Автор] говорит об определении того, что сущностно-нераздельно, — «такие [два объекта]. . .». «Синий горшок» — специфицированное восприятие как содержание отношения «спецификатор — специфицируемое»; «[человек] с палкой»<sup>1</sup> — специфицированное знание как установление внутренней присущности. В случае части — целого: часть есть внутренне присущая причина [определенной] субстанции. Целое есть субстанция, обусловленная частями.

## Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *daṇḍī*. См. также ТС [80] и комментарий 11.

## Реконструкция

Аннамбхатта в этом фрагменте характеризует внутреннюю присущность (*saṃavāya*) как референт вечного отношения между сущностно-нераздельными (*ayuta-siddha*), дает определение *ayuta-siddha* и приводит примеры отношения по типу *saṃavāya*.

Среди представителей школ, ориентированных на реалистическое мировоззрение, не было единого взгляда на вопрос о вечности *saṃavāya*. Признавая вечный характер отношения внутренней присущности, Аннамбхатта выступает против традиции мимансаков, принадлежащих к школе Прабхакары, и воззрений новых наैयाков — те и другие высказывали сомнения относительно вечности *saṃavāya*.

Вечность *saṃavāya* обосновывается следующим образом. Все эмпирические объекты обладают существованием в форме следствия (*bhāvakārya*) и порождены отношением внутренней присущности как причиной. Присутствующая в эмпирических объектах *saṃavāya* должна также иметь причину. Таковой причиной может быть опять же только *saṃavāya* — и так далее *ad infinitum*.

Следовательно, этот бесконечный регресс должен рассматриваться как несотворенный, т. е. имеющий характер вечности (логический аспект вечности *saṃavāya*). Однако в онтологическом аспекте вечность *saṃavāya* относительна: внутренняя присущность вечна в том смысле, что она не может быть ни создана, ни разрушена вне создания или разрушения членов этого отношения.

Относительный характер вечности *saṃavāya* Аннамбхатта подчеркивает в определении *ayuta-siddha*. Определение *ayuta-siddha*, предлагаемое Аннамбхаттой, ограничивает проблему *saṃavāya* и *ayuta-siddha* от схоластических (в оценочном смысле) споров, которые велись в рамках синкретической школы относительно того, что никакая вещь не может быть отделена от акаши, пространства, времени и тому подобного, хотя между ними и этой вещью нет отношения *saṃavāya*. Аннамбхатта, давая примеры отношения *saṃavāya*, перечисляет узловые пункты теоретической схемы синкретической школы: *avaṃava*—*avaṃavin* (часть — целое), *guṇa* — *guṇin* (качество — носитель качества), *jāti* — *vyakti* (родовая характеристика — индивидуум).

ТС [80] Предшествующее отсутствие — безначальное, [но] имеющее конец: [оно] предшествует возникновению следствия.

Последующее отсутствие имеет начало, [но] не имеет конца: [оно возникает] непосредственно после появления следствия.

Абсолютное отсутствие [есть наличие] контрпозиции, ограниченной контактом в трех модусах времени <sup>1</sup>. Например: «на земле нет горшка».

Взаимное отсутствие [есть наличие] контрпозиции, ограниченной отношением тождества <sup>2</sup>. Например: «горшок — не ткань».

ТД [Автор] определяет предшествующее отсутствие — «безначальное. . .». «Имеющее конец» — [сказано] с целью избежать свехраспределения [при дефиниции] акаши и т. п. «Безначальное» — [сказано] с целью избежать свехраспределения [при дефиниции следствий]: горшка и прочего.

Предшествующее отсутствие есть причина вербального выражения <sup>3</sup>: «Наличие ингерентной причины контрпозитива явится фактором, порождающим контрпозитив» <sup>4</sup>.

[Автор] определяет последующее отсутствие <sup>5</sup> — «имеет начало. . .». [Слово] «бесконечное» [введено] с целью избежать свехраспределения [при дефиниции следствий]: горшка и прочего. «Имеющее начало» [сказано] с целью избежать свехраспределения [при дефиниции] акаши и т. п. Разрушение есть причина вербального выражения: «Разрушение есть проявление ингерентной причины контрпозитива, обуславливающее контрпозитив».

[Автор] определяет абсолютное отсутствие — «в трех модусах времени»<sup>6</sup>. «Ограниченное контактом»<sup>7</sup> [сказано] с целью избежать сверхраспределения [при дефиниции] взаимного отсутствия. «В трех модусах времени» [сказано] с целью избежать сверхраспределения [при дефиниции] последующего отсутствия и предшествующего отсутствия.

[Автор] определяет взаимное отсутствие — «[отношением] тождества»<sup>8</sup>. Из-за различия отношения замещаемого<sup>9</sup> и ограничителя контрпозитивности даже один из [обоих] контрпозитивов [в случае] абсолютного отсутствия [или] взаимного отсутствия [функционирует как] многообразный [спецификатор]<sup>10</sup>.

— Из восприятия отсутствия лишь одного Девадатты [следует] отсутствие «человека» с палкой»<sup>11</sup> — [пример] специфицированного отсутствия<sup>12</sup>.

— «В одной реальной сущности не могут пребывать две»<sup>13</sup> — из данного знания [следует вывод] об отсутствии, ограниченном двоичностью.

[На земле], обладающей горшком, [т. е. в локусе горшка], — [такое определение возможно] благодаря отношению контакта; отсутствие горшка [в данном локусе] — благодаря отношению внутренней присущности. [Специфицированное отсутствие, таким образом], выходит за пределы<sup>14</sup> родового отсутствия, в котором контрпозитивность ограничена «горшечностью» в силу отсутствия того или иного горшка.

Аналогичным образом [следует рассматривать] и взаимное отсутствие. «[Здесь] нет ткани, ограниченной горшечностью», — благодаря этому знанию отсутствие, в котором контрпозитивность ограничена свойством [пребывания в] разных локусах, не допускается. «В ткани нет горшечности» — таков смысл [сказанного]. В случае [рассмотрения данного отсутствия как чего-то] отдельного, оно [выводится на основании признака], нацело присутствующего<sup>15</sup>.

Временное отсутствие<sup>16</sup> также рассматривается именно как абсолютное отсутствие при различии [модусов] времени. [Так], невосприятие абсолютного отсутствия [горшка на земле] как локус отсутствия горшка [возможно только] при принесении горшка или, в другом случае, при отсутствии передвижения [горшка с данного места]; при унесении же горшка [вновь возникает] восприятие [его абсолютного отсутствия. Поэтому] вводится уточнение: восприятие абсолютного отсутствия горшка [происходит] в силу предшествующего отсутствия или последующего отсутствия контакта горшка [с данным местом] на земле. [Иными словами]: невосприятие абсолютного отсутствия [имеет место только] по причине несуществования предшествующего отсутствия и последующего отсутствия контакта горшка с [землей как его] локусом. Восприятие же — по причине разрушения контакта [с землей] при унесении горшка.

— Отсутствие не является отдельным референтом, так как оно не существует помимо чистого локуса [предмета], — так [считают последователи Прабхакара]гуру.

— Это не так, поскольку, когда имеется в виду отсутствие, дать объяснение «чистоты» [локуса] невозможно. Отсутствие отсутствия есть именно реальное существование, а не отдельная [категория], так как [иначе следовал бы] вывод о дурной бесконечности<sup>17</sup>.

Предшествующее отсутствие разрушения и разрушение предшествующего отсутствия коррелятивны — так считают старые [наैयाки]. Отсутствие отсутствия есть отдельная [категория], поскольку внутренняя сущность третьего [вида] отсутствия тождественна первому<sup>18</sup>; поэтому [здесь] нет регресса в бесконечность — такова точка зрения новых [наैयाков].

# Комментарий

<sup>1</sup> В тексте оригинала *traikālikasamsargāvacchinnapratiyogitāka*.

<sup>2</sup> В тексте оригинала *tādātmyasambandhāvacchinnapratiyogitāka*.

<sup>3</sup> *Vyavahāra*, ср. также определение времени и пространства в ТС [15] и [16].

<sup>4</sup> В тексте оригинала *pratīyogījanako bhaviṣyati*. Согласно Нрисинхе, это — цель действия данной причины (НрП, с. 387).

<sup>5</sup> *dhvamsa*, букв. «разрушение». Согласно Ватсьяяне, Гаутама принимал только два типа отсутствия: предшествующее отсутствие и разрушение, или последующее отсутствие. Об эволюции концепции отсутствия в классической Ньяе см. [Матилал 1969, с. 108].

<sup>6</sup> *traikālika* — «в трех модусах времени», т. е. вечное (*nitya*). Интересно отметить, что, согласно Шридхаре, то, что отрицается в абсолютном отсутствии, есть нечто воображаемое (*asat*) (НК, с. 230).

<sup>7</sup> В тексте оригинала *samsarga*; как следует из примера в ТС, здесь имеется в виду контакт двух реальных объектов.

<sup>8</sup> В тексте оригинала *tādātmya*. Согласно классической Ньяе, горшок тождествен самому себе, поскольку он не отличается от самого себя. В качестве логического синонима данного термина в текстах синкретической Ньяе-Вайшешики употребляется *tat-svarūpatā*.

<sup>9</sup> *āgorya*; ср. функциональное значение термина *āgora* в другом контексте [Макдермот 1969, с. 24]. О трактовке «отношения замещаемого» см. НрП, с. 390.

<sup>10</sup> *prayoḥjaka*; подробный анализ синтаксиса и семантики этого предложения дается в комментарии Нилакантхи (НП, с. 390).



<sup>11</sup> Ср. интерпретацию Нрисинхи: «... благодаря отсутствию контрпозиции, ограниченной „Девадаттовостью“, которая специфицируется „ношением палки“» (НрП, с. 390).

<sup>12</sup> См. у Д. Инголеса: «Отсутствие, контрпозиция к которому ограничена родовой характеристикой или свойством, общим для нескольких объектов, называется родовым отсутствием в противоположность специфицированному отсутствию» [Инголс 1951, с. 56].

<sup>13</sup> В тексте оригинала *ekasattve dvau na stah*. Анализ высказывания см. НП, с. 390.

<sup>14</sup> *atirikatva*, свойство специфического отсутствия выходить за пределы соответствующего родового отсутствия. См. также примечание 12 и НрП, с. 392.

<sup>15</sup> В тексте оригинала *kevalānvayī*. Об определении нацело принадлежащего признака см. ТС [48] и автокомментарий Аннамбхатты.

<sup>16</sup> *sāmayikābhāva*. См. также работу Атхалье и Бодаса, где формулирование пятого вида отсутствия приписывается Вайшешике (ТС, с. 372).

<sup>17</sup> В тексте оригинала *anavasthāprasaṅgāt* (об описании этой ошибки в связи с логическим кругом см. [Матилал 1969, с. 83]).

<sup>18</sup> Эта точка зрения Навья-Ньяи отчетливо эксплицирована у Рагхунатхи. Подробнее см. [Инголс 1951, с. 68—69].

## Реконструкция

Предшествующее отсутствие (*prāgābhāva*) характеризует локус до появления в нем эмпирического объекта. Эмпирические объекты не вечны, они возникают и разрушаются, а поэтому о любом эмпирическом объекте можно говорить как о следствии определенных причин, этот объект породивших. Но производящие причины вовсе не обязательно должны дислоцироваться в том же самом локусе, что и следствие. Поэтому до появления следствия в данном локусе последний мог быть квалифицирован как обладающий предшествующим отсутствием.

*Prāgābhāva* безначально, но имеет конец, и этот конец может быть датирован появлением следствия (эмпирического объекта) в определенном локусе. Таким образом, основанием для выделения *prāgābhāva* в отдельный подвид референта отсутствия служит временной континуум, с одной стороны, и причинно-следственный процесс возникновения эмпирических объектов — с другой. Один и тот же локус характеризуется во времени сначала как обладающий предшествующим отсутствием объекта-следствия, а затем как обладающий наличием этого объекта. Следовательно, *prāgābhāva* — временной негативный квалификатор локуса.

Последующее отсутствие, или отсутствие-разрушение (*pradhvaṃsa*), характеризует локус после уничтожения эмпирического

объекта-следствия. Локус следствия до *pradhvaṃsa* обладает наличием эмпирического объекта, но после его уничтожения обладает отсутствием этого объекта, т. е. выступает его контрпозицией (*pratīyogī*).

Возникновение в том же самом локусе нового объекта, хотя бы и вполне идентичного первому, не отменяет того факта, что данный локус обладает *pradhvaṃsa* первого объекта, поскольку он уничтожен раз и навсегда. В силу этого *pradhvaṃsa*, имеющее начало (акт негации объекта), не имеет конца.

Подобно *prāgābhāva* отсутствие-разрушение выделено в отдельный подвид отсутствия на основании временного континуума и причинно-следственного процесса.

*Prāgābhāva* и *pradhvaṃsa* охватывают полную временную развертку, т. е. три экстазиса времени. Локус обладает наличием эмпирического объекта-следствия (*kārya*) в настоящем, но тот же самый локус обладал контрпозицией этого объекта в прошлом — как *prāgābhāva*, и будет обладать контрпозицией объекта в будущем — как *pradhvaṃsābhāva*.

Абсолютное отсутствие (*atyantābhāva*), будучи подвидом референта *abhāva*, должно быть определено положительно, т. е. как наличное свойство некоторого локуса (*dharma-dharmin*). Однако если в данном локусе нет и никогда не будет некоторого объекта, то положительное определение может быть дано только посредством привлечения воображаемой контрпозиции этого объекта, поэтому в определении *atyantābhāva* вводится термин *pratīyogitāka*, который может быть осмыслен как наличие контрпозиции объекта.

Контрпозиция ограничивает контакт (*samsarga*) одного объекта с другим, отсутствие которого эта контрпозиция и представляет. Иными словами, локус находится в отношении ограниченного соприкосновения с контрпозицией объекта. Относительно этого локуса не действует причинно-следственный процесс, порождающий объект, контрпозиция которого характеризует данный локус, поэтому наличие контрпозиции фиксируется в трех формах времени (*traikālika*) — прошлом, настоящем и будущем. Эта фиксация *atyantābhāva* иллюстрируется отрицательной пропозицией «на земле нет горшка», что может быть переформулировано следующим образом: «земля обладает абсолютным отсутствием горшка».

Таким образом, здесь также соблюдается кросситуативный классификационный принцип — единство временного континуума и причинно-следственного процесса.

Взаимное отсутствие (*anyonyābhāva*) также определяется положительно — посредством введения термина *pratīyogitāka* (наличие контрпозиции).

Взаимное отсутствие фиксирует отрицание тождественности объектов, но не их индивидуальность (последняя характеризуется

посредством введения качества *prthaktva* — отдельность), причем фиксация эта происходит только в модусе настоящего, т. е. на момент существования эмпирического объекта-следствия. Таким образом, относительно *anyonyābhāva* также соблюдается единый классификационный принцип.

Иллюстративная пропозиция «горшок не ткань» означает следующее: присутствие в данном локусе объекта как самотождественного связано с наличием контрпозиции другого объекта. Иными словами, любой носитель свойства может быть охарактеризован как обладающий контрпозицией свойства, нетождественного наличному.

Четырехчленная классификация *abhāva* может быть представлена в виде следующей схемы:

<div> <i>abhāva</i>: принцип классификации — единство временного континуума и причинно-следственного процесса </div>			
<u><i>atyantābhāva</i></u>	<u><i>prāgabhāva</i></u>	<u><i>pradhvamsābhāva</i></u>	<u><i>anyonyābhāva</i></u>
время: все три модуса	время: модус «прошлое»	время: модус «будущее»	время: модус «настоящее»
следствие отсутствует вообще	следствие должно наступить	следствие должно прекратиться	следствие присутствует актуально

Седьмой референт — отсутствие — может быть рассмотрен, таким образом, как специально эпистемологический, обеспечивающий адекватную системе синкретической Ньяя-Вайшешики концепцию познания.

**ТС [81]** Установлено только семь референтов, поскольку все категории, упомянутые [в Ньяя-сутре], могут быть соответственно сведены [к семи].

**ТД** — Но почему существует только семь референтов, — ведь в Ньяя-шастре перечислены шестнадцать категорий: инструмент истинного знания, объект истинного знания, сомнение, цель, пример, заключение, посылка, умозрительная аргументация, установление, дискурс, диспут, деструктивная критика, логические ошибки, софизмы, бессодержательный ответ, приемы опровержения [оппонента], а также [вытекающее] из знания этих сущностей достижение высшего блага <sup>1</sup>?

— Поэтому [автор] говорит — «все категории. . .». Все они подводятся именно под семь [референтов] — таков смысл [сказанного]. Атман, тело, органы, объекты, манас, буддхи, целенаправленная деятельность, изьяны психики, состояние души

после смерти, плод, [или результат], страдание, избавление от страдания выступают объектами истинного знания. [Они составляют] двенадцативидный объект истинного знания <sup>2</sup>.

Целенаправленная деятельность — праведность и неправедность. Страсть, враждебность, заблуждение — изъяны психики. Страсть — влечение. Враждебность — гнев. Заблуждение — ошибочное принятие атмана за тело и прочее. Смерть — состояние души после умирания. Плод — опыт. Избавление от страдания есть мокша, или освобождение. Оно есть общий субстрат предшествующего отсутствия страдания и конечное избавление от страдания. Цель — счастье и устранение страдания. Пример [при умозаключении] — очаг и т. п. Принятое заключение — цель, достигнутая посредством авторитетного доказательства. Полная достоверность, установленная определенность есть плод, [достигаемый с помощью] инструмента истинного знания.

Изложение, обусловленное желанием узнать истину, есть дискурс.

Дискуссия, ставящая целью победу над оппонентом и включающая оба способа доказательства, есть диспут [как таковой]. Отказ от формулирования собственного тезиса есть негативная критика. Соединение высказываний, объединяющих исходный и заключительный тезисы разных ораторов, называется [некорректным] спором. Чхала — это опровержение аргументации путем постановки другого смысла вместо того, который используется [оппонентом]. Ложный ответ есть ответ бессодержательный <sup>3</sup>, [используемый для опровержения оппонента. По видимости такие] ответы похожи на сходство, различие, избыточное, недостаточное, описываемое, неописываемое, воображаемое, то, что требуется доказать, имеющее место, не имеющее места, приведение к абсурду, контрпример, невозникновение, сомнение, истолкование, основание, импликацию, специфическое, возникновение, восприятие, невосприятие, вечное, не вечное и действие <sup>4</sup>.

Приемы опровержения — это основания для нанесения поражения оппоненту. Они суть устранение тезиса, другой тезис, противоречивый тезис, отказ от тезиса, другое основание, другой смысл, отсутствие смысла, неизвестный смысл, бессмысленность, неупорядоченность, недостаточность, чрезмерность, повторяемость, неповторение утверждения, незнание, тупость, рассеянность, уход от темы, игнорирование аргументации, уклонение от заключения и логические ошибки. Остальное понятно [само по себе].

— Но разве в случае контакта ладони с огнем и при наличии нераздельной связи <sup>5</sup> между ними потенциальная способность невозникновения жжения не является отдельным референтом <sup>6</sup>?

— Нет, поскольку при отсутствии нераздельной связи — как одном лишь следствии — такая способность бесполезна из-за

наличия причинности. Под свойство быть референтом [может быть подведена] только потенциальная способность причины.

— А разве на том основании, что [вычищенные] золой и прочим медь и т. п. выглядят чистыми, нельзя допустить существования способности как того, что вмещается чистотой <sup>7</sup>?

— Нет, поскольку под свойство быть референтом чистоты [в данном случае подводится] разрушение контакта с золой и т. п., связанное с их отсутствием.

Собственность также не является отдельным референтом <sup>8</sup>, так как сущность собственности есть [всего лишь] способность быть использованной в соответствии с желанием владельца. Ее ограничителем является только получение даров и т. п. <sup>9</sup>.

Далее рассматривается предписание <sup>10</sup>. Предписание есть содержание знания, порождающее желание действовать, [которое, в свою очередь], стимулирует деятельность. [Грамматическое] выражение предписания — оптатив <sup>11</sup> или другие [глагольные окончания]. Поскольку в том, что должно быть реализовано посредством действия <sup>12</sup>, не наблюдается целенаправленная деятельность, то побудителем [здесь выступает] знание того, что нечто должно быть реализовано. А [возможное возражение со ссылкой на] принятие яда и т. п., [которое, по мысли оппонента, должно] привести к абсурду [определение] деятельности <sup>13</sup>, не [достигает цели]. Ведь побудитель [к деятельности] в случае [совершения ритуала для достижения] желаемой цели <sup>14</sup> есть знание того, что [нечто] должно быть сделано, как знак обладания средствами для достижения желаемого; в случае же обязательных <sup>15</sup> [ежедневных ритуалов и ритуалов], совершаемых время от времени, побудителем [к действию выступает] обусловленное [Ведами] знание, основу которого составляют предписанное время, очистительные обряды, возраст [жертвователя и т. п.].

И [в этом] нет отсутствия последовательности <sup>16</sup>, поскольку свойство обладания собственной отличительной характеристикой обусловлено последовательным соединением между собой [упомянутых выше факторов], — так [говорят] учителя.

— Это не так, ибо в соответствии с правилом простоты <sup>17</sup> только знание того, что является средством для достижения желаемого, которое должно быть реализовано благодаря желанию действовать, и есть то, что порождает целенаправленную деятельность.

Неверно также, что в случае обязательных [ритуалов вывод] о целенаправленной деятельности абсурден из-за отсутствия [при этом непосредственной] реализации желаемого. Ведь и здесь тоже устранение препятствий и избывание грехов мыслятся как [конечный] результат. Поэтому смысл [употребления в предписании] оптатива и других [глагольных окончаний] — именно реализация желаемого, [или то, что] действие должно быть реализовано.

— Но ведь [в предписании] «пусть желающий [достигнуть] неба совершает жертвоприношение джъётиштому»<sup>18</sup> посредством опатива обозначается то, что должно быть сделано для реализации [достижения] неба. Смысл [предписания] с опативом и другими [глагольными окончаниями] — его устойчивое следствие, т. е. апурва<sup>19</sup>, способное быть связанным с быстро исчезающим [результатом] жертвенного подношения в силу связи последнего со свойством быть средством реализации — через [определенный] промежуток времени — достижения неба.

Следствие есть то, что должно быть реализовано посредством действия, поскольку действие предметно<sup>20</sup>. В [соответствии с правилом] синтаксической ожидаемости<sup>21</sup> предмета выводится жертвенное подношение благодаря [своему] свойству быть содержанием [ритуального действия]. «Чъё [это] действие?» — [при ответе на такой вопрос] согласно синтаксической ожидаемости субъекта действия вводится [сложное] слово «желающий-[достигнуть]-неба», поскольку его главное значение — «тот, кто выполняет действие». Субъект действия — тот, кто обладает знанием того, что должно быть сделано. Тем самым смысл высказывания «то, что должно быть сделано желающим [достигнуть] неба, называется „джъётиштомом“, предметным содержанием которого является жертвенное подношение» обретает свою полноту<sup>22</sup>.

В силу опативности ведических [высказываний] в вечных словах «пусть [он] всю жизнь совершает агнихотру» в качестве выражаемого<sup>23</sup> устанавливается именно апурва. А не является ли [она] метафорой в [предложениях] обыденного языка с опативом, [например]: «желающий здоровья пусть пьет лекарство» и т. п. — при [обозначении] действия и результата?

— [Ответим]: нет, поскольку даже в случае [предшествующего] отсутствия уверенности в бесполезности жертвоприношения при последующем постижении средств реализации желаемого апурва устанавливается как то, что функционирует во временном промежутке [между причиной и результатом]<sup>24</sup>.

В силу обыденной словесной деривации именно в действии [как процессе] посредством опатива выражается то, что должно быть сделано для реализации желаемого, так что смысл предписания [передается] опативом, а целенаправленного усилия — глаголом [вообще]. «Он варит, [т. е.] делает вареным» — [пример] для объяснения [сказанного выше], потому что из ответа «варит» на вопрос «что делает?» становится понятным, что глагол [выражает] целенаправленное действие. «Колесница передвигается» — метафора в случае этого и подобных действий. «Девадатта варит кашу; каша варится Девадаттой» — здесь подлежащее и дополнение не имеют глагольного смысла, хотя при их согласовании [возникает представление] о единственном и других [числах]. Только из соединения их обоих [и возникает] постижение смысла предложения. «Он [порождает] и т. п.» — в этих языковых фор-

мах потенция <sup>25</sup> [как способность действия] выражается преимущественно корнем. У приставок же — только способность прояснения, в них нет никакой потенции.

Высшая цель знания референтов — освобождение. Так, например: «поистине атман есть то, что должно видеть, что должно слышать, над чем должно размышлять, на чем должно углубленно сосредоточиваться» <sup>26</sup> — сказано в шрути для объяснения причины постижения атмана через слушание [наставлений учителей] и прочее. При наличии полученного на основании шрути знания, что атман отличен от тела и прочего, и благодаря отбрасыванию всего, что не является источником истинного знания, а также размышлению, принимающему форму содержательного исследования, [устанавливается] польза размышления. Тем самым и шастра благодаря исследованию референтов также служит [цели достижения] мокши.

После этого посредством использования методов созерцания, предписанных шрути, возникает состояние глубокого сосредоточения, затем, при наличии постижения того, что атман отличен от тела и прочего, и при разрушении ложного знания в форме эгоцентрического убеждения <sup>27</sup>, что «Я есть тело и прочее», [наступает] прекращение [целеполагающей] деятельности, обусловленное отсутствием изъянов психики <sup>28</sup>. При отсутствии [нового] рождения, обусловленного отсутствием праведности и неправедности, и при устранении посредством опыта прежней дхармы и адхармы и возникает освобождение как признак окончательного уничтожения последних следов страдания.

Именно знание есть средство реализации мокши, ибо только оно способно вызвать прекращение [деятельности] ложного знания. «Лишь познав его, [т. е. Высший атман, человек] идет к преодолению смерти; не существует иного пути к освобождению» <sup>29</sup> — этим отрицается [любое] другое средство реализации [мокши].

— Но разве [неизвестны слова]: «Великий мудрец сказал, что причина достижения мокши — различающее знание <sup>30</sup> и карма (т. е. действие)? Таким образом, карма также известна как метод реализации мокши, [что видно] из соединения [слов, обозначающих] знание и действие.

— [Ответим]: нет. «Совершением обязательных и вспомогательных [ритуалов] достигается лишь избывание греха. Пусть [он] возвращает знание путем очищения и практики [сосредоточения]. Человек достигает абсолютного освобождения при [наличии] сознания, достигшего совершенства в результате практики [сосредоточения]» <sup>31</sup> — этими и другими действиями разъясняется [роль] знания как средства реализации мокши. Действие, однако, не является прямым средством реализации мокши, но только через посредство знания. Поэтому высшая цель знания референтов — освобождение; [таким образом, шастра] полезна для всех.

На этом заканчивается «Разъяснение к Своду умозрений», созданное достопочтенным учителем Аннамбхаттой.

С целью дать начинающим правильное объяснение учений Канады и Ньяи ученый Аннамбхатта и создал «Свод умозрений». На этом «Свод умозрений» закончен.

# Комментарий

<sup>1</sup> Об этом подробно см. комментарий Ватсьяяны к первым сутрам Готамы.

<sup>2</sup> В тексте оригинала dvādaśavidham prameyam.

<sup>3</sup> В тексте оригинала jāti. «С целью прояснить сознание учеников автор сутр [Ньяи] ввел 24 вида таких опровержений» (НрП, с. 399).

<sup>4</sup> Согласно Нилакантхе, слово sama (похожее), стоящее в конце этой двандвы, должно присоединяться к каждому из ее 24 членов (НП, с. 399).

<sup>5</sup> О другом значении этого термина см. [Матилал 1969, с. 55].

<sup>6</sup> Аннамбхатта приводит здесь точку зрения оппонента, согласно которой потенциальная способность (śakti) является отдельным референтом и не может быть поэтому подведена ни под один из референтов системы синкретической Ньяя-Вайшешики.

<sup>7</sup> Подробный анализ смысла этого вопроса см. в НрП, с. 413.

<sup>8</sup> Согласно Нрисинхе, некоторые последователи Мимансы рассматривают «собственность» (svatva) как самостоятельный референт (НрП, с. 413). Эмпирическое определение термина приводит Нилакантха: «Это — богатство Чайтры. . . ; отсюда и делается вывод о собственности» (НП, с. 413).

<sup>9</sup> Ср. описательное толкование этой фразы у Атхалье: «. . . [собственность] поэтому есть не что иное, как вещи» (ТС, с. 374).

<sup>10</sup> Согласно Мимансе, смысловым ядром Вед выступает набор предписаний (vidhi) по совершению особых ритуальных действий, таких, как жертвоприношение и т. п.

<sup>11</sup> Здесь Аннамбхатта пользуется искусственным термином līn, введенным для обозначения оптатива Панини. Подробнее об этом см. [Катенина, Рудой 1980, с. 76—77].

<sup>12</sup> В тексте оригинала kṛtyasādhyā.

<sup>13</sup> О толковании термина pravṛtti в значении волевого усилия см. [Радхакришнан 1931, с. 419].

<sup>14</sup> В тексте оригинала kāmā, ритуал, совершаемый для достижения непосредственных конкретных целей.

<sup>15</sup> nitya, букв. «вечный». В Мимансе этим термином обозначаются обязательные ритуалы; некоторые из них должны со-



вершаться ежедневно, другие — только по определенным дням лунного календаря [Гонда 1975 (II), с. 467].

<sup>16</sup> Подробно о термине *anugama* (аргумент последовательности) см. [Матилал 1969, с. 83—86].

<sup>17</sup> В тексте оригинала *lāghavena*. Этим термином обозначается аргумент простоты, или экономичности, принимаемый большинством школ индийской философии.

<sup>18</sup> «Жертвоприношение сомой» — общее название всех ритуалов, связанных с сомой (подробнее см. [Гонда 1975 (I), с. 84]).

<sup>19</sup> *arjva* в системе Мимансы — «невидимая безличная сила» или религиозная добродетель. Она определяется как некоторая деятельность, развертывающаяся во временном интервале между совершением ритуала и обретением его «плода» (см. также [Матилал 1969, с. 266—267]).

<sup>20</sup> В тексте оригинала *saviṣayatva* (подробнее см. НрП, с. 418).

<sup>21</sup> О правиле синтаксической ожидаемости см. ТС [60] и реконструкцию к фрагменту.

<sup>22</sup> В тексте оригинала *sampadyate* (см., однако, НрП, с. 418).

<sup>23</sup> Т. е. в качестве значения слова. Подробнее об этом см. [Катенина, Рудой 1980, с. 88].

<sup>24</sup> См. примечание 19.

<sup>25</sup> В тексте оригинала *śakti*.

<sup>26</sup> Аннамбхатта здесь цитирует Брихадараньяка-упанишаду, IV, 4, 5.

<sup>27</sup> В тексте оригинала *abhimāna*.

<sup>28</sup> *doṣa* как синоним базового термина индийской психологии «клеша». Подробно об этом см. [Рудой 1975].

<sup>29</sup> Цитата из Шветашватара-упанишады, VI, 15.

<sup>30</sup> Согласно Нрисинхе, здесь имеется в виду знание реальности (*tattvajñāna*) (НрП, с. 427).

<sup>31</sup> Ср. также НС, I, 1.2.

## Реконструкция

Завершающий фрагмент ТС устанавливает соотношение между семичленным списком референтов синкретической школы и шестнадцатью категориями, которые признавались наяиками. Эта тема подвергается всестороннему обсуждению в тексте автокомментария на данный фрагмент. Аннамбхатта перечисляет шестнадцать категорий Ньяи и показывает, как именно они могут быть редуцированы к семичленному списку.

В эту дискуссию автор ТД вводит несколько определений, существенных для понимания приемов философствования, получивших развитие ко времени написания «Свода умозрений».

В этой связи прежде всего следует отметить приводимое Аннамбхаттой определение философского дискурса. Это, согласно автору ТД, — изложение, обусловленное желанием узнать истину.

Далее, характеризуя философский диспут, Аннамбхатта разделяет диспут как таковой и некорректный спор — явление, известное в Древней Греции под названием логомахии, или дурной софистики. Диспут в отличие от последнего также предполагает использование специальных приемов для нанесения поражения оппоненту. Эти технические приемы никоим образом не могут быть отождествлены с формой некорректного спора. То, что указано Аннамбхаттой в качестве приемов опровержения, включает, во-первых, установление разнообразных изъянов рассуждения и, во-вторых, устранение этих изъянов. На этом Аннамбхатта завершает описание приемов философствования. Важно подчеркнуть то обстоятельство, что эти приемы описаны очень конкретно и с большой степенью детализации. Наличие такого разработанного языка описания техники диспута свидетельствует, с одной стороны, о развитии многоуровневой рефлексии на философскую деятельность, а с другой — о большом социальном значении этой деятельности как таковой.

Завершив обсуждение проблемы редукции шестнадцати категорий к семичленному списку референтов, Аннамбхатта переходит к рассмотрению двух путей реализации идеала мокши — пути действия и пути знания. Как видно из текста автокомментария в целом и — конкретно — из автокомментария на данный фрагмент, автор ТС и ТД придерживался строгой рационалистической ориентации. В этом рационалистическом ключе он и подходит к анализу ритуала как способа реализации конечных религиозных ценностей.

Согласно Аннамбхатте, следование религиозной регламентации жизни путем повседневного исполнения предписанных ритуалов имеет своим конечным результатом «устранение препятствий и избывание грехов» и в силу этого может рассматриваться как необходимое, но никоим образом не достаточное условие реализации мокши. Именно знание, и ничто другое, только и может, согласно Аннамбхатте, вести к осуществлению религиозной практики системы.

Подкрепляя свои выводы авторитетом шрути, автор ТД указывает, что знание семи референтов, т. е. знание философское, непосредственно ведет к цели, поставленной доктриной. Однако отметим, что это знание, как видно из текста ТД, включает отчетливо выраженный психотехнический компонент. Указание на этот компонент присутствует уже и в приводимой Аннамбхаттой цитате из Брихадараньяка-упанишады.

Аннабхатта, по-видимому совершенно сознательно, стремился зафиксировать в своем тексте полиморфную структуру религиозно-философского знания. Текст автокомментария на завершающий

фрагмент ТС может служить доказательством этого трехуровневого полиморфизма. «При наличии полученного на основании шрути знания, что атман отличен от тела и прочего, — пишет Аннамбхатта, — и благодаря отбрасыванию всего, что не является источником истинного знания, а также размышлению, принимающему форму содержательного исследования, [устанавливается] польза размышления. Тем самым и шастра, благодаря исследованию референтов, также служит [цели достижения] мокши. После этого посредством использования методов созерцания, предписанных шрути, возникает состояние глубокого сосредоточения. . .» В этом отрывке и далее можно видеть, каким образом соотносятся между собой три уровня развертывания религиозно-философской системы синкретической школы — религиозно-доктринальный, логико-дискурсивный и психотехнический.

Аннамбхатта-рационалист отдает очевидное предпочтение логико-дискурсивному знанию, хотя при этом остается лояльным относительно религиозно-доктринальных ценностей. Утверждая необходимость реализации идеала мокши, он тем не менее не видит к этому иного пути, как только через посредство знания.

Завершая историко-философский анализ двух трактатов Аннамбхатты, необходимо отметить следующее. Религиозно-философская система синкретическая Ньяя-Вайшешика в завершающей фазе своего функционирования должна рассматриваться как система по преимуществу рационалистическая, в равной степени чуждая мистике и агностицизму, с одной стороны, и схоластическому догматизму — с другой. В русле брахманистской доктрины сформировались шесть религиозно-философских систем, весьма отличных в то же время по своим эпистемологическим основаниям. Это обстоятельство свидетельствует в пользу общей содержательной размытости идеологии брахманизма, допускавшей развитие различных логико-дискурсивных ее толкований. Доктрина детерминировала становление философии не жестко и не однозначно, определяя лишь границы этого процесса.

Философский дискурс, первоначально возникший в экзегетических целях, приобретает затем относительную автономность от религиозной идеологии; идеологическая детерминация осуществляется как бы имплицитно. Однако, как мы видим на примере содержания трактатов Аннамбхатты, воздействие этой детерминации продолжается даже на верхнем синхронном срезе функционирования этой системы.

Трактаты Аннамбхатты позволяют нам составить отчетливое представление о дискретистском стиле мышления и приемах философствования, зафиксированных в текстах синкретической школы. Этот стиль мышления и самый способ освоения философской проблематики оформились и получили право на существование в жестких рамках установки на крайний философский реализм.



# ПРИЛОЖЕНИЯ

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

- Nyāya-darśanam. Edited with the Bhāṣya of Vātsyāyana, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Vṛtti by Amarendramohan Tarkatirtha and Taranath Tarkatirtha. Calcutta, 1936 (Calcutta Sanskrit Series 18).
- Nyāyakandalī of Śrīdhara. A Commentary on the Padārthadharmaśamgraha, also called Praśastapāda-bhāṣya. Edited by V. Dvivedin. Benares, 1895 (VSS 6).
- Nyāyakośa or A Dictionary of the Technical Terms in Indian Philosophy. Edited by MM. Bhīmācārya Jhalakīkar. Bombay, 1893 (BSS 49).
- Nyāyamañjarī of Jayanta. Edited by G. Sastri Tailanga. Benares, 1896 (VSS 10).
- Nyāyasūtra of Gautama and Nyāya-bhāṣya of Vātsyāyana. Edited by Gangānātha Jha. Poona, 1939 (Poona Oriental Series 58).
- Nyāyasūtras with Vātsyāyana's Commentary. Benares, 1896 (VSS 9).
- Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiraṇāvalī of Udayanācārya. Edited by Jitendra S. Jetly. Baroda, 1971 (Gaekwad's Oriental Series, № 154).
- Sarvadarśanasamgraha of Mādhava. Edited by V. S. Abhyankar. Poona, 1961.
- Tarka-sangraha of Annambhaṭṭa with the Author's Dīpikā and Gowardhana's Nyāyabodhinī, by G. V. Athalye. Revised and carried through the Press by M. R. Bodas. Bombay, 1897 (BSS 55).
- Tarka-sangraha of Annambhaṭṭa with the Author's Dīpikā, by B. N. Bahulikar. Poona, 1903.
- Tarkasamgraha with Nyāyabodhinī, Vākyavṛtti, Nirukti and Paṭṭabhirāma-tippaṇī, Tarkasamgrahadīpikā, Nīlakaṇṭhaprakāśikā, Rāmarudriya, Nṛsiṃhaprakāśikā and Paṭṭabhirāmaprakāśikā. A New Edition by S. Ch. Sastrigal. Madras, 1920 (Sri Balamānorama Series, № 4).
- Tattva-cintāmaṇi of Gaṅgeśa. Edited by K. Tarkavāgīśa. Calcutta, 1888—1891.
- Vaiśeṣikadarśana with Praśastapāda Bhāṣya. Varanasi, 1966.
- Vaiśeṣika-sūtras. Vaiśeṣika-Darśana. Edited with the Upaskāra of Śaṅkara Miśra by Jivananda Vidyasagar. Calcutta, 1886.
- Vaiśeṣika-sūtras of Kaṇāda, with the Commentary of Praśastapāda and the Explanation of Udayana. Benares, 1885.

### Исследования

- Бернардо 1964. — *Biardeau M.* Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme classique. P., 1964.
- Бхаттачарья 1958. — *Bhattacharya D. C.* History of Navya-Nyāya in Mithilā. Darbhanga, 1958.
- Ваттанки 1979. — *Vattanky J.* Śaśadhara's Īśvaravāda. — JIPh. 1979, vol. 7, № 3.

\* Настоящий список не является исчерпывающим и охватывает лишь непосредственно использованные источники и исследования.

- Видьябхушана 1917. — *Vidyābhūṣana S. Ch.* On the History of Nyāya and Vaiśeṣika. — R. G. Bhandarkar Commemoration Volume. Poona, 1917.
- Видьябхушана 1921. — *Vidyābhūṣana S. Ch.* A History of Indian Logic. Calcutta, 1921.
- Гонда 1975 (I). — *Gonda J.* Vedic Literature. — A History of Indian Literature. Vol. I, Fasc. 1. Wiesbaden, 1975.
- Гонда 1975 (II). — *Gonda J.* The Ritual Sūtras. — A History of Indian Literature. Vol. I, Fasc. 3. Wiesbaden, 1975.
- Дасгупта 1930. — *Dasgupta S.* Yoga Philosophy. Calcutta, 1930.
- Дасгупта 1961—1963. — *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. I—IV. Cambridge, 1961—1963.
- Жоль 1981. — *Жоль К. К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.
- Инголлс 1951. — *Ingalls D. H. H.* Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic. Cambridge, 1951.
- Инголлс 1954. — *Ingalls D. H. H.* The Comparison of Indian and Western Philosophy. — Journal of Oriental Research. Madras, 1954, vol. 22, pt I—IV.
- Инголлс 1975. — *Инголлс Д. Г. Х.* Введение в индийскую логику Навья-Ньяя. М., 1975.
- Катевина, Рудой 1980. — *Катенина Т. Е., Рудой В. И.* Лингвистические знания в Древней Индии. — История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980.
- Кейт 1921. — *Keith A. B.* Indian Logic and Atomism. Oxf., 1921.
- Лосский 1906. — *Лосский Н. О.* Обоснование интуитивизма. СПб. 1906.
- Лысенко 1982. — *Лысенко В. Г.* Атомизм Вайшешиков и атомизм Демокрита. — Древняя Индия. М., 1982.
- Макдермот 1969. — *McDermott A. C.* Senape. An Eleventh-Century Buddhist Logic of «Exists». — Foundations of Language. Supplementary Series. Dordrecht, 1969, vol. 11.
- Матилал 1969. — *Matilal B. K.* The Navya-Nyāya Doctrine of Negation. Cambridge, 1969 (Harvard Oriental Series. Vol. 46).
- Матилал 1974 (I). — *Matilal B. K.* Reference and Existence in Nyāya and Buddhist Logic. — JIPh. 1974, vol. 2, № 2.
- Матилал 1974 (II). — *Matilal B. K.* A Note on the Nyāya Fallacy Sādhyaśama and Petitio Principii. — JIPh. 1974, vol. 2, № 3/4.
- Матилал 1977. — *Matilal B. K.* Nyāya-Vaiśeṣika. — A History of Indian Literature. Vol. VI, Fasc. 2. Wiesbaden, 1977.
- Мурти 1974. — *Murti T. R. V.* Some Comments on the Philosophy of Language in the Indian Context. — JIPh. 1974, vol. 2, № 3/4.
- Невелева 1975. — *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975.
- Островская, Рудой 1987. — *Островская Е. П., Рудой В. И.* О специфике историко-философского подхода к интерпретации индийских классических религиозно-философских текстов. — Методологические проблемы изучения философии стран зарубежного Востока. М., 1987.
- Поттер 1954—1955. — *Potter K. H.* Are the Vaiśeṣika «Guṇas» Qualities? — Philosophy East and West. Honolulu, 1954—1955.
- Поттер 1970 (I). — *Potter K. H.* Realism, Speech-Acts and Truth-Gaps in Indian and Western Philosophy. — JIPh. 1970, vol. 1, № 1.
- Поттер 1970 (II). — *Potter K. H.* Bibliography of Indian Philosophies. Compiled by Karl Potter. Delhi, 1970.
- Раджа 1963. — *Raja Kunjunn K.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963.
- Радхакришнан 1931. — *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. Vol. II. L., 1931.
- Рудой 1975. — *Рудой В. И.* О двух терминах буддийской психологии. — ПП и ПИКНВ. XI. Ч. I. М., 1975.
- Рудой 1985. — *Рудой В. И.* Проблемы истолкования индийских классических философских текстов в свете материалистической диалектики К. Маркса. — ПП и ПИКНВ. XVIII. Ч. I. М., 1985.

- Рэндл 1930. — *Randle H. N.* Indian Logic in the Early Schools. L., 1930.  
 Састри 1951. — *Sastri S. K.* A Primer of Indian Logic. Madras, 1951.  
 Сталь 1961 (I). — *Staal J. F.* Negation and the Law of Contradiction in Indian Thought: A Comparative Study. — BSOAS. L., 1961, vol. 25.  
 Сталь 1961 (II). — *Staal J. F.* The Theory of Definition in Indian Logic. — JAOS. 1961, vol. 81.  
 Сталь 1966. — *Staal J. F.* Indian Semantics I. — JAOS. 1966, vol. 86.  
 Сталь 1974. — *Staal J. F.* The Concept of Pakṣa in Indian Logic. — JIPh. 1974, vol. 2, № 2.  
 Уи 1917. — *Ui H.* The Vaiśeṣika Philosophy. L., 1917.  
 Фаддегон 1918. — *Faddegon B.* The Vaiśeṣika-System. Amsterdam, 1918.  
 Фраувааллер 1956. — *Frauwallner E.* Geschichte der Indischen Philosophie. Salzburg, 1956.  
 Фраувааллер 1970. — *Frauwallner E.* Raghunātha Śiromaṇi. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd und Ostasiens. Wien, 1970, Bd. 10—11.  
 Фуше 1949. — *Foucher A.* Le Compendium des Topiques d'Annambhaṭṭa. P., 1949.  
 Хейманн 1951. — *Heimann B.* The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology. Hertford, 1951.  
 Чакраварти 1915. — *Chakravarti R. M.* History of Navya-Nyāya in Bengal and Mithilā. — JRAS. New Series. 1915, № 11.  
 Чаттерджи 1912. — *Chatterji J. Ch.* Hindu Realism. Allahabad, 1912.  
 Чаттерджи 1939. — *Chatterji S. Ch.* The Nyāya Theory of Knowledge. Calcutta, 1939.  
 Чемпаратхи 1970. — *Chemparathy G.* Praśastapāda and his other names. — IJ. 1970, vol. 4.  
 Чемпаратхи 1972. — *Chemparathy G.* An Indian Rational Theology. Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali. Thesis Utrecht, 1972.  
 Шастри 1964. — *Shastri D. N.* A Critique of Indian Realism. Agra, 1964.  
 Шоу 1974. — *Shaw J. L.* Empty Terms: the Nyāya and the Buddhists. — JIPh. 1974, vol. 2, № 3/4.  
 Шустер 1972. — *Schuster N.* Inference in the Vaiśeṣika-Sūtras. — JIPh. 1972, vol. 1, № 4.  
 Щербатской 1930—1932. — *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. I—II. Leningrad, 1930—1932 (Bibliotheca Buddhica, XXVI).

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВБх	— Ватсьяна-бхашья
ВВр	— Вакья-вритти
ВД	— Вайшешика-даршана
ВС	— Вайшешика-сутры
К	— Киранавали
Н	— Нирукти
НБодх	— Ньяя-бодхини
НБх	— Ньяя-бхашья
НК	— Ньяя-кандали
НМ	— Ньяя-манджари
НП	— Нилакантха-пракашика (Нилакантхия)
НрП	— Нрисинха-пракашика
НС	— Ньяя-сутры
НСМ	— Ньяя-сиддханта-муктавали
ПБх	— Прастапада-бхашья (Падартха-дхарма-санграха)
ПП	— Паттабхирама-пракашика
ПП и ПИКНВ	— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока
ПТ	— Паттабхирама-типани



*Список сокращений*

---

Рр	— Рамарудрия
РрП	— Рамарудра-пракашика
СДС	— Сарва-даршана-санграха
ТД	— Тарка-дишика
ТпТ	— Татпарья-тика
ТС	— Тарка-санграха
ТЧ	— Таттва-чинтамани
IIJ	— Indo-Iranian Journal
BSOAS	— Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London)
BSS	— Bombay Sanskrit Series
JAOS	— Journal of the American Oriental Society
JIPh	— Journal of Indian Philosophy
JRAS	— Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
VSS	— Vizianagram Sanskrit Series

## УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ \*

- akuñcana 52  
 akhyāti  
 agra  
 aṅga  
 atirikta 215  
 ativyāpti 41, 67  
 atīndriya 126  
 atyantābhāva 62, 63, 92, 159, 216, 217  
 adharma 48, 204  
 adhikaraṇa 41, 85  
 adhikaraṇatā  
 adhyavasāya  
 anatirikta-vṛtti  
 ananugatatā  
 ananta 89  
 anantargatatva  
 ananyathāsiddha 120, 121, 124  
 anavasthā 215  
 anitya 65, 67, 99, 100  
 aṇu 99, 100  
 anugata 208  
 anupalabdhi 133, 138  
 anupasaṃhārin 167, 173  
 anumāna 141, 159, 173, 199  
 anumiti 118, 140, 141, 143, 148, 150, 166, 172  
 anumeya  
 anubhava 113, 115, 198, 200, 201  
 anuyogin  
 anuvyavasāya 112, 140, 194, 202  
 anaikāntika 167  
 antargatatva  
 antya-viśeṣa 58, 59, 70, 210  
 anyatārābhāva  
 anyathāsiddhi 121, 124  
 anyūna-vṛtti  
 anyonyābhāva 62, 63, 100, 216, 217  
 anvaya 41, 149, 181  
 anvaya-vyatiṛeka 32, 149, 157  
 anvayavyāpti 158  
 ap  
 apakṣeṣaṇa  
 apara 53, 57, 105  
 aparatva 105  
 apākaja  
 apūrva 223  
 apekṣābhāva  
 apramā 199—201  
 aprasiddha  
 abhāva: 39, 54, 62, 64, 67, 92, 100, 125, 198, 217  
     viśeṣābhāva  
     sāmānyābhāva  
     samānādhikaraṇābhāva  
 abhāva-bheda  
 abhāvatva 16  
 abhāvābhāva  
 abhāvāvacchedaka  
 abhidheya (tva) 37, 38, 42 159  
 ayathārtha 117, 200, 201  
 ayuta-siddhi 60, 211, 212  
 aropa 197, 214  
 artha 38, 39, 51, 152, 179, 180, 208  
 arthāpatti 179, 193  
 arthabodha  
 alaukika 32, 45, 128, 134  
 avagāhin 130, 154, 198  
 avacchinna (tāka) 214  
 avaccheda (katā, tva) 42  
 avayava 16, 45, 49, 50, 59, 69, 89, 92, 104, 122, 127  
 avayavin 16, 45, 49, 50, 52, 54, 59, 69, 89, 92, 104, 122, 127  
 avṛtti  
 avyabhicāra  
 avyabhicāritatva  
 avyāpti 41, 67, 161  
 avyāpyavṛttitva 101, 102  
 asaddhetu 157  
 asādhāraṇa 42, 97, 101, 160, 167, 173  
 asādhāraṇa-kāraṇa 82, 105, 113  
 asamavāyikāraṇa 51, 78, 95, 97, 123

\* Данный указатель представляет собой список ключевых терминов, описывающих систему синкретической Ньяя-Вайшешики на позднем этапе ее функционирования. Список содержит также ряд значимых терминов, введенных в санскритских комментариях к «Тарка-дипике» (без ссылок на страницы).

- asamānādhikarāṇya  
 asaṃbandha  
 asaṃbhava 41  
 asiddha 170  
 asiddha-hetu  
 ākāṅkṣā 186, 187  
 ākāra 175  
 ākāśa 81  
 ākhyāta  
 ātman 12, 13, 86  
 ātmaśraya  
 ādhāra 61, 63, 65  
 ādhārādheyābhāva  
 ādheya 61, 63, 65  
 ānantya  
 āpaḥ 71  
 āpta 161  
 āloka  
 āśraya 48  
 āśrayāsiddha 170, 171, 173  
 asatti 187  
 icchā 140, 201, 203, 204, 205  
 īśvara 113, 178  
 utkṣepaṇa 52  
 udāharāṇa 153, 160  
 upanaya 153, 160  
 upanigamana 153  
 upamāna 174, 201  
 upamiti 118, 141, 174, 175  
 upādhi 55, 56, 77, 170, 171  
 upodghāta  
 ubhayatva  
 uṣṇa  
 ekatva  
 aikādhikarāṇya  
 karaṇa 118, 119, 150  
 kartṛ  
 karma 49, 51, 52, 64, 104, 125, 207  
 kāya  
 kāraṇa 119, 121, 138  
 kāraṇatā 89  
 kāraṇatva  
 kārya 44, 49, 50, 52, 69, 70, 123  
 kāryatva 86  
 kārya-kāraṇa-bhāva  
 kāla 82  
 kālika-sambandha  
 kālopādhi  
 kevala  
 kevalānvayi 149, 157, 159, 160  
 kevalavyatireki 149, 157  
 koṭi 194  
 kriyā 201  
 kriyāvanta 89  
 krodha 203, 204  
 gandha 65, 94  
 gamana 52  
 guṇa 48, 50, 64, 92, 111, 122, 180, 208, 212  
 guṇin 122, 212  
 gurutva 106  
 gaurava 91  
 grāhaka 35  
 ghaṭatva 159  
 ghrāṇa 70  
 calana  
 citra-rūpa 94  
 chala  
 jala 32  
 jāti 46, 48, 53, 55, 58, 61, 92, 176, 212, 222  
 jāti-bādhaka  
 jihvā  
 jiva  
 jīvātman 45, 87  
 jñātātā  
 jñāna 86, 89, 113, 148, 150, 153  
 jñāpaka  
 jñeya  
 jñeyatva 38  
 tattva 198, 223  
 tarka 34, 148, 196, 199, 200, 201  
 tātparya 180, 187  
 tādatnya 214  
 tejas 41, 74  
 tryaṇuka 49, 69, 95  
 tvak 79  
 daṇḍi (tva) 127, 211  
 dik 81—84, 105  
 dr̥ṣṭānta  
 duḥkha 35, 202, 203  
 doṣa 223  
 dravatva 107, 109  
 dravya 42, 43—45, 49, 64, 79, 82, 158, 208  
 dravyatva 16, 43, 45, 49, 55, 64, 87, 109, 158  
 dvitva 98  
 dveṣa 201, 204  
 dvyaṇuka 49, 69, 95, 97  
 dharma 42, 44, 48, 52, 92, 180, 204  
 dharmin 18, 44, 52  
 dharma—dharmi—bheda 17, 44, 45, 52, 60, 63, 96  
 dhāraṇa 35  
 dhyāna 33  
 dhvaṃsa 67, 214  
 dhṛti  
 nāsa  
 nitya 63, 67, 100  
 nigamana 153, 160  
 nigrahassthāna 173  
 nidra  
 nimitta-karaṇa 81, 97, 119  
 niyata 120, 127, 145  
 niyatatva  
 niyāmaka 146  
 niravacchinna-vṛtti

- nirūpaka  
 nirūpita  
 nirvikalpa—jñāna  
 nirvikalpaka 129, 130  
 niveśana  
 niścaya 154  
 niścita 161, 172  
 niśiddha  
 niśedha 194  
 niṣprakāraka  
 naimittika 73, 107  
 uyāya 133, 152, 153  
 pakṣa 142, 151, 157  
 pakṣatā 162, 163  
 pakṣatāvachchedaka  
 pakṣa-dharmatā 140, 143—146, 150, 151, 173  
 pada 38, 179, 193  
 padārtha 32, 35, 37, 38, 51, 64, 89, 122, 179, 208  
 para 33, 53, 57  
 parataḥ-prakāśa  
 paratva 105  
 paramātman 87  
 paramāṇu 49, 70, 86, 96  
 paramparā-sambandha 172  
 parāmarśa 140, 142, 144, 146, 149, 150, 154, 172  
 parārtha 148, 149, 150, 153, 155, 166  
 parārthānumāna 149, 150, 155, 163  
 parimāṇa 99  
 parīkṣā 37  
 paryavasāya  
 paryāpta  
 pākaja 97  
 piṭharapāka(vāda) 96  
 pilupāka(vāda) 96  
 puriṣa 89  
 puruṣa 140  
 pṛthivi 65, 157  
 pṛthaktva 100, 101, 217  
 prakāra 194  
 prakāraka 92, 116, 117, 175, 197  
 prakāratā  
 pratijñā 152, 153  
 pratipatii 148  
 pratiyogin 37, 39, 67, 92, 124, 125, 145, 157, 214  
 pratiyogitā 67, 121, 159  
 pratiyogitāka 214, 216  
 pratyakṣa 91, 118, 126, 127, 140, 142, 161, 201  
 pratyakṣa-karaṇa  
 pratyaya  
 pratyāsatti 148  
 pradhvaṃsābhāva 62, 215  
 pramā 117—119, 123, 198, 200, 201  
 pramāṇa 32, 34, 38, 85, 117, 119, 123, 126, 173, 179, 201  
 pramiti 38, 44, 126, 141  
 prameya 38, 44, 117, 194, 222  
 prayatna 203, 205  
 prayojana 35, 91, 152  
 pravṛtti  
 prasajya-pratiśedha  
 prasāraṇa 52  
 prāgabhāva 62, 122, 124, 215—217  
 prātipadika  
 prāṇa 77, 79, 111  
 prāmānya  
 phala  
 phalāyoga-vyavacchinna  
 bādha  
 bādhitā 172  
 buddhi 47, 48, 113, 198, 201, 205  
 bhāva 123, 211  
 bhāvatva 15  
 bhāvanā 48, 50, 112, 114, 209  
 bhūtalaghaṭa 133  
 bheda  
 manas 128  
 mahat 99  
 mahākāla 67, 108  
 mahābhūta  
 mīmāṃsā  
 mokṣa  
 yathārtha 116, 117, 166, 198, 200, 201  
 yuta-siddhi  
 yogyatā 186, 187  
 rasa 42, 93  
 rasana 72  
 rāga 201  
 rūpa 42, 92  
 rūpatva 50, 92  
 lakṣaṇa 46, 201  
 lakṣaṇā 180  
 lakṣya 42  
 lākṣaṇā 37, 65  
 lāghava 154, 223  
 liṅga 85, 150, 157, 158, 162, 201  
 liṅga-parāmarśa 149, 150, 154, 155  
 loka  
 lobha  
 laukika 45, 128, 134, 136, 189  
 varṇa  
 vahnī 154, 158  
 vahnimān 152  
 vākya 148, 152, 174, 181  
 vācya-vācaka-bhāva  
 vāyu 78  
 vikalpa  
 vinigamaka  
 vipakṣa 165  
 viparyaya 197—201  
 vibhāga 103, 104, 105, 207  
 vibhu  
 viruddha 167

- virodha 124, 201  
 viśiṣṭa 63, 144, 154, 173, 198  
 viśiṣṭa-jñāna  
 viśiṣṭa-viśayatā  
 viśeṣa 57—59, 64, 70, 98, 176, 208  
 viśeṣaṇa 130, 138, 144  
 viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva 133  
 viśeṣaṇatā-viśeṣa-saṃbandha 55, 144  
 viśeṣābhāva  
 viśeṣya 130, 138  
 viśeṣyatā  
 viśaya 35, 58, 70, 86  
 viśayatā 166  
 viśayatva-saṃbandha  
 viśayitā  
 vṛtī 53, 131  
 vṛtti-niyāmaka  
 vṛttitva  
 vega 48, 90, 106  
 vaidika 189  
 vaiśiṣṭya 197, 198  
 vyakti 55, 61, 212  
 vyatireka 158  
 vyatireka-vyāpti 158, 159, 165  
 vyabhiṇyāsa 148, 154  
 vyavahāra 42, 82, 98, 113  
 vyavasāya 194  
 vyāpaka 143—145, 158, 159, 164, 199  
 vyāpakatva 170  
 vyāpāra 154  
 vyāpti 67, 142—145, 149, 150, 158  
 vyāpti-jñāna  
 vyāpya 37, 86, 143, 144, 154, 158, 164, 199  
 vyāpyatvasiddha 170  
 vyāpya-vṛtti 92  
 vyāvartaka  
 vyāvṛtti 58  
 śakta 179  
 śakti 35, 37, 179, 180, 222  
 śakya  
 śabda 86, 110, 111, 118, 131, 150, 180, 181  
 śabda-jñāna 150  
 śārīra  
 śābda  
 śābda-pramāṇa 150  
 śrotra  
 saṃyoga 51, 61, 70, 101, 102, 104, 116, 128, 131, 135, 207  
 saṃyukta 102, 131, 135, 136, 137  
 saṃsarga 214  
 sakala  
 saṃkhyā 97—99  
 saṃgati 35  
 saṃgraha 35, 179  
 saṃjñā 174  
 saṃjñi 174  
 saṃnikarṣa 128, 131  
 saṃbandha 67, 116, 125, 133, 174, 179  
 saṃśaya 197, 198, 200, 201  
 saṃskāra 48, 50, 112  
 saṅketa 178  
 sattā 15, 16, 53, 54, 57—59, 208  
 satpratipakṣa 168  
 saddhetu 157  
 sandigdha  
 sannidhi 186, 187  
 sapakṣa 164, 165  
 samaniyatā 42  
 samavāya 48, 55, 61, 64, 102, 131, 135, 208, 211  
 samavāyi-kāraṇa 44, 46, 65, 122  
 samavāyi-samaveta 63  
 samaveta 61, 91, 123, 131, 137, 208  
 savikalpaka 130  
 savikalpaka-jñāna  
 savyabhiṇyāsa 167, 172  
 sāṃsiddhika 107  
 sākalya  
 sāṅgāt-saṃbandha  
 sādrśya  
 sādhaṇa  
 sādhana 33, 78, 89, 164, 168  
 sādharma 82, 119, 167  
 sādhyā 78, 86, 145, 146, 151, 153, 156, 158, 167  
 sādhyā-sama  
 sādhyatā  
 sādhyābhāva 160, 163, 167  
 sāmāgrī  
 sāmānyābhāva  
 sāmānādhikāraṇa 92, 101  
 sāmānādhikāraṇya 141, 145, 173  
 sāmānya 15, 48, 49, 53, 54, 56, 58, 77, 129, 176, 208  
 sukha 35, 202, 203  
 sopādhika  
 sthitasthāpaka 48  
 sneha 109  
 sparśa 41, 47, 71, 89, 94  
 smṛti 114, 200  
 sva-prakāśa  
 svataḥ-prāmāṇya 148  
 svatva 194, 222  
 svarūpa 55, 202  
 svarūpa-saṃbandha 55  
 svarūpāsiddha 170, 171  
 svārtha 148—150, 153, 155, 166  
 svārthanumāna 148—150, 155  
 hetu 82, 97, 102, 113, 145, 151, 153, 157, 167  
 hetuta  
 hetvābhāva  
 hetvābhāsa 166  
 hrasva 95, 99

## SUMMARY

*Tarkasamgrahadīpikā* by Annambhaṭṭa (17 th. c.) belongs to the orthodox Brahmanist Sanskrit philosophical literature. It consists of two treatises: *Tarkasamgraha*, a short basic text, and *Tarkadīpikā*, an elaborate autocommentary explaining in detail all technical terms and essentials of the philosophy included in the former text.

Our choice of *Tarkasamgrahadīpikā* for the translation and study has been caused by a combination of reasons. In studying the Indian realistic philosophical systems *Tarkasamgraha* has become extremely popular because of its evident clarity and brevity. Most monographs on the subject deal with this text and contain many references to it. *Tarkasamgraha* has been translated in several European and Modern Indian languages. Nevertheless, *Tarkadīpikā* remained practically in the shadow not drawing the researchers' attention. The reason is that its text is very sophisticated philologically; then, Annambhaṭṭa tended to the utmost exactness of language, the most strict relation between logic and vocabulary which he intended to make absolutely adequate; all this has been mistaken by the researchers for some self-efficient purity typical of the latest period of the brahmanistic science.

This author (the translator) argues against the opinion, common to indologists, that *Tarkasamgraha* is a shortened compilation of the basic ideas from *Navya-Nyāya*, an introduction into that school's terminology not requiring any parallel analysis of *Tarkadīpikā* for better understanding. The author believes that *Tarkasamgraha* can never be properly interpreted without Annambhaṭṭa's commentary.

*Tarkasamgraha* must accordingly be regarded not as an elementary manual of the logic of *Navya-Nyāya* but as a treatise characterizing a certain philosophical system on its upper level.

The focus of the study particularly is on the problem of an adequate evaluation of *Tarkasamgrahadīpikā* as an attribution of both texts to a specific religious and philosophical system.

*Tarkasamgraha* and *Tarkadīpikā* have been translated after: *Tarkasamgraha with Nyāyabodhinī, Vākyavṛtti, Niruktikāśikā, Rāmarudrīya, Nṛsimhaprakāśikā* and *Paṭṭābhirāmaprakāśikā. A New Edition by S. Ch. Sastrigal. Madras, 1920 (Sri Balamanorama Series No. 4)*. All references to other editions have been specially

marked. For convenience, both *Tarkasaṃgraha* and *Tarkadīpikā*, each have been subdivided into 81 passages. The same subdivision of the original texts is done in: *Tarka-saṃgraha of Annambhaṭṭa with the Author's Dīpikā*, by B. N. Bahulikar. Poona, 1903. In this study each passage has a historico-philological commentary and a philosophical analysis. This structure to some extent follows the traditional Indian paradigm of the theoretical reflection mode.

General historical and philosophical problems are reviewed in the Preface. The translator offers a new idea that *Tarkasaṃgraha-dīpikā* belongs to the syncretic *Nyāya-Vaiśeṣika* but not to *Navya-Nyāya*.

In discussing the text of *Tarkadīpikā* the author comes to the conclusion that the autocommentary deals with much more sophisticated philosophical problems and logic than *Tarkasaṃgraha*. He argues the opinion that the commentary was designed to make easier the understanding of the main text. Annambhaṭṭa used *Navya-Nyāya's* logical experience to revitalize some ideas of the syncretic school. In other words, he wanted to solve certain classical problems of *Nyāya-Vaiśeṣika* with the help of contemporary intellectual paradigm of the Mithilā school. In this respect, the logical forms differ even in the ways of defining terms of the basic text and the autocommentary. In the former, the definitions follow the archaic type of modelling through Cosmology. The analysis of this peculiarity of the text leads to a better understanding of different stages in the history of human mind: different mental patterns and historical types of thinking.

The translator analyzes the relations between the basic text and the commentary; the necessity of profound studies in the genres of traditional Sanskrit philosophical literature is stressed as well as the importance of the problem of adequate understanding of the historical and philosophical process in the Indian subcontinent.

The late period of *Nyāya-Vaiśeṣika* is usually regarded as stagnation while its climax is associated with the polemic with Buddhist schools. The analysis of problems tackled by Annambhaṭṭa suggests that such views of the history of the ideas of syncretic schools are wrong. At the later stage the linguo-philosophical problems as well as those of true knowledge criteria led to wide discussions with other Brahmanist systems.

Annambhaṭṭa made theoretical contributions to both *Mīmāṃsā* and *Nyāya-Vaiśeṣika*. Thus he was able to demonstrate the main ideas of Indian philosophical realism and those of its adversaries. Hence, *Tarkasaṃgrahadīpikā* can be regarded as a source of both *Nyāya-Vaiśeṣika* studies and Brahmanist systems.

The translator tried to solve the problems of interpretation of *Tarkasaṃgrahadīpikā* by analysing the text as a three-level synchronic synthesis: (1) Brahmanist religious doctrine (in its Shivaistic variant); (2) Yoga practice which exerted much influence — on its

gnoseology; (3) philosophy proper. It is correlated with Annambhaṭṭa's theoretical orientation represented in the autocommentary to passage 81 of *Tarkasaṃgraha*. Annambhaṭṭa followed rationalistic approach to the meaning of the philosophical knowledge in a traditional society. He also stressed the utmost importance of the mental activity for the process of knowledge.

The analysis of *Tarkasaṃgrahadīpikā* makes it possible to understand more clearly the role of the traditional Indian philosophical culture and overcome certain stereotypes in the history of philosophy.



Научное издание

Аннамбхатта

ТАРКА-САНГРАХА  
(СВОД УМОЗРЕНИЙ)

ТАРКА-ДИПИКА  
(РАЗЪЯСНЕНИЕ К СВОДУ УМОЗРЕНИЙ)

Редактор И. Л. Елевич  
Младший редактор Н. Е. Серегина  
Художник И. Д. Бритвенко  
Художественный редактор Э. Л. Эрман  
Технический редактор В. П. Стуковнина  
Корректор Г. П. Каткова

ИБ № 16243

Слано в набор 08.09.88. Подписано к печати 06.09.89. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,0. Усл. кр.-отт. 16,0. Уч.-изд. л. 15,43. Тираж 10000 экз. Изд. № 6423. Зак. № 815. Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы  
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21,

Ордена Трудового Красного Знамени  
Первая типография издательства «Наука»  
199034, Ленинград В-34, 9 линия, 12

ГЛАВНОЙ РЕДАКЦИЕЙ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

*Готовится к изданию книга*

*Невелова С. Л.* Проблемы изучения древнеиндийского эпоса «Махабхарата» в СССР. 15 л.

На фоне достижений мировой науки работа дает развернутую характеристику новейших открытий советского индологического эпосоведения, содержащихся в трудах П. А. Гринцера, Я. В. Василькова, а также разработку теории поэтики и композиции «Махабхараты», предлагаемой самим автором.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкниги», а также по адресу: 117393 Москва В-393, ул. Академика Пилюгина, 14, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкниги».

