

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Ордена Трудового Красного Знамени  
Институт востоковедения

ЛИТЕРАТУРА  
И КУЛЬТУРА  
древней  
и средневековой  
ИНДИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО "НАУКА"  
Главная редакция восточной литературы  
Москва 1987

Е. П. Островская

ОБ ИСТОЛКОВАНИИ ТЕРМИНОВ SĀMĀNYA И VIŚEṢA  
В "ТАРКАСАНГРАХЕ" АННАМБХАТТЫ

"Таркасанграх" (ТС) Аннамбхатты – один из наиболее популярных памятников, принадлежащих позднему периоду функционирования синкретической ньяя-вайшешики, ортодоксальной религиозно-философской системы, которая представляла ведущее направление индийского философского реализма. Эта школа возникла путем слияния двух достаточно автономных в проблематике, но единых по религиозно-идеологической и философской направленности (признание истинностного характера ведийских высказываний) систем – логико-лингвистического реализма ньяи и атомистического плюрализма вайшешики.

Эти первичные системы в своих исходных позициях базировались на фундаментальной идеологии брахманизма, которую условно можно обозначить как *paraṃātman* *высший атман*. Суть этой идеологии состоит в постулировании существования высшего атмана, т.е. такого субстантивированного состояния психики, которое лишено какой-либо субъективной качественной определенности. Индивидуальная психика (*jīvatman*) представляет собой эмпирический модус *paraṃātman* и поэтому предцируется свойствами *vibhu* (*всепронизывающий*) и *nitya* (*вечный*). Субъективная качественная определенность *jīvatman* выражалась прежде всего в эмоциональных характеристиках Я (*aḥam sukhī*, *aḥam duḥkhī*, *aḥam icchāmi* и т.п.).

Реализация религиозной прагматики в брахманизме предполагала такую ориентацию йогической психотехники, при которой осуществлялось последовательное устранение субъективной качественной определенности психики и отождествление индивидуального Я с высшим атманом.

На логико-дискурсивном уровне защита идеи субстанциального атмана и – шире – субстанциальности как таковой в борьбе с неортодоксальными системами, и прежде всего с буддийской философией, требовала разработки таких форм аргументации, которые могли бы дать возможность ответить на поставленные оппонентами новые для брахманизма философские проблемы и одновременно сохранить освященную авторитетом Вед центральную идеологию *paraṃātman*. Именно в русле поисков разрешения этой чрезвычайно важной для идейной борьбы задачи и развивались диалектические построения синкретической ньяя-вайшешики.

Первый принцип, введенный в философский дискурс для

обоснования нетождественности высшего атмана и его эмпирического модуса (jīvātman), условно формулировался как dharma-dharmin. Термином dharmin здесь обозначался "чистый" носитель, т.е. любая из девяти субстанций (dravya). Термин dharma обозначал носитель, качественно определенный, т.е. носитель и ингерентное ему свойство. Носитель, связанный со своим свойством отношением внутренней присущности (samavāya), осмыслялся, таким образом, как принципиально нетождественный "чистому" носителю (dharmin).

Второй важнейший принцип синкретической школы возник благодаря развитию атомистического стиля мышления. Этот принцип известен как avayava-avayavin (часть-целое). Атомистическая парадигма состояла в том, что любой объект эмпирического мира рассматривался как целостный и, следовательно, состоящий из частей. Части связывались между собой симметричным отношением контакта (saṃyoga), а каждая часть в отдельности связывалась с целым асимметрично — посредством samavāya (внутренней присущности). Поскольку бесконечная делимость целого с неизбежностью привела бы в итоге к невозможности целого как такового, возникло представление о части, которая не может быть рассмотрена по отношению к чему-либо другому как целое.

Атомистическая парадигма долгое время осмыслялась исследователями, стоящими на европоцентристских позициях, не как стиль мышления, развившийся в непосредственной связи с логико-дискурсивной интерпретацией ведущих понятий брахманистской доктрины, но как атомистическая метафизика, т.е. онтология. Историко-философские исследования синкретической ньяя-вайшешики рассматривали, таким образом, основную проблематику этой школы как метафизическую. Следствием такого подхода стало неправомерное смещение акцентов: элементы собственно диалектики сдвинулись к периферии и до сего времени, как правило, выпадают из сферы внимания исследователей.

Настоящая статья посвящена попытке пересмотра традиционного подхода на основании интерпретации двух важнейших технических терминов — sāmānya (общее) и viśeṣa (отдельное), выступающих в качестве инвариантов в текстах логико-дискурсивного уровня системы ньяя-вайшешика.

Появление ТС датируется второй половиной XVII в. К этому времени буддизм представлял собой заверченный эпизод индийской философии, а синкретическая ньяя-вайшешика, сыгравшая значительную роль в VI–VIII вв. в идейном противостоянии неортодоксальным системам, практически исчерпала внутренние потенции своего развития и превратилась в закрытую теистическую систему, в которой рационализм сосуществовал с архаическими доктринальными положениями брахманизма.

ТС представляет собой методологическое введение в изучение философской терминологии синкретической школы и служит целям первичного ознакомления с кругом ее проблематики. Текст содержит версию системы, соответствующую верхнему синхронному срезу ее функционирования. Это обстоятельство важно учитывать в процессе историко-философ-

ского истолкования ТС, поскольку за каждым техническим термином стоит не только определенная синхронная концепция, но и многовековая комментаторская традиция. На каждом конкретном синхронном срезе эта традиция претендовала на адекватность передачи тех значений терминов, которые соответствовали базовым сутрам Канады и Готамы. Иные слова, ортодоксальные комментаторы занимали принципиально внеисторическую и авторитарную позицию, отрицая какую бы то ни было развитие в рамках школы. В их лице мы сталкиваемся не с историками философии, какими были, например, древнегреческие доксографы, но с представителями брахманского монашеского социума. Это сообщество было заинтересовано в первую очередь в реализации религиозной прагматики системы, утверждавшей внеисторический характер ведийских положений, преформированных через символизм Упанишад. Диалектика, развивавшаяся в русле этой ориентации, должна быть рассмотрена, на наш взгляд, с учетом целевого назначения философского дискурса.

Здесь уместно задаться вопросом, насколько применим термин "метафизика" к индийскому философскому реализму вообще и к системе синкретической ньяя-вайшешики в частности.

Понятие "метафизика" как таковое генетически связано с типом философствования, возникшим в Средиземноморском ареале. Аристотелевская метафизика имела своим первоисточником философское осмысление собственно физики, т.е. природного бытования эмпирических объектов, по отношению к которым метафизика выступала натурфилософией. Именно поэтому бытие, противопоставленное преходящим формам эмпирического мира, рассматривается как самостоятельная философская категория, а самый процесс философствования — как исключительно логико-дискурсивный, направленный на реконструирование истинно-сущего.

Однако такое содержание термина "метафизика" едва ли применимо к индийским религиозно-философским системам. Синкретическая ньяя-вайшешика, как она представлена в тексте ТС, исходит в своих основах не из физики эмпирического мира, а из чистой психологии: истинно-сущее, согласно этой системе, не есть внеположная субъекту онтология; истинно-сущее есть сам субъект, достигший путем йогической психотехнической практики внеэмпирического состояния саморастождествления. Таким образом, мироздание предстает не как абстрагированное бытие, а как психокосм, данный субъекту в состоянии так называемого неопределенного восприятия (nirvikalparpratyakṣa).

Философский реализм синкретической ньяя-вайшешики выражается здесь прежде всего в том, что в состоянии "неопределенного восприятия" может быть непосредственно постигнуто существование универсалий, придающих эмпирическим объектам их специфические характеристики принадлежности определенным классам. Следовательно, индивидуальные эмпирические объекты, конечные и преходящие по своей природе, рассматриваются как производные по отношению к универсалиям.

Именно это и послужило основой того, что многие европейские исследователи склонны отождествлять реализм синкретической ньяя-вайшешики с платонизмом, оставляя без внимания тот факт, что мир платоновских универсалий – идей – постулируется умозрительно, исходя из представлений о преходящем характере эмпирических объектов. Философия синкретической школы идет путем, прямо противоположным платоновскому, включая универсалии непосредственно в психокосм трансформированного субъекта, а не постулируя их бытие логико-дискурсивно. Мир платоновских идей абсолютно вербализованный мир, мир "чистой" онтологии. Психокосм синкретической ньяя-вайшешики неотрывен от вне-эмпирических состояний психики. Это, в частности, подтверждается тем фактом, что "бытие" (*sattā*) как таковое не выделяется в качестве самостоятельного референта (*padārtha*), а подводится под референт "общее" (*sāmānya*).

Тот раздел философии синкретической школы, который принято в литературе вопроса называть метафизикой, выступает по сути своей метапсихологией. Мыслители синкретической школы, структурируя и эмпирический мир, и самое идео-психокосма на логико-дискурсивном уровне посредством семи референтов, создали метаязык, описывающий модус перехода от внеэмпирических состояний сознания к ординарному эмпирическому восприятию. Этот язык описания в то же время служил целям объяснения структуры эмпирического мира для не посвященных в йогическую психотехнику и только в этом смысле может быть назван нами метафизикой. Этот термин в данном случае необходимо осмыслять как философскую метафору.

Для реконструкции метафизической схемы, представленной в ТС, особое значение приобретает, таким образом, интерпретация терминов, выражающих идею универсалий, и прежде всего термина *sāmānya* (*общее*) и его диалектического оппозита *viśeṣa* (*отдельное*).

В тексте ТС оба термина определяются дважды: в первый раз в терминологической классификационной экспозиции в начале текста, а во второй – в разделе дефиниций, в конце. Обратимся непосредственно к тексту Аннамбхатты:

[3] Общее – двух видов: высшее и невысшее<sup>1</sup>.

Референт "общее" (*sāmānya*) здесь не определяется, а только классифицируется как высшее и невысшее общее.

В метафизической схеме ньяя-вайшешики слово *sāmānya* употребляется как в собственно терминологическом значении, так и нетерминологически. В нетерминологическом значении *sāmānya* передает, во-первых, идею общности в широком смысле: в применении к *avaṃyava* (*целое*) как общности "частей" (*avaṃyava*); во-вторых, *sāmānya* употребляется в общеязыковом значении – *sādhya-sāmānya*, например, *sādhyasāmānya* (*для садхья в целом*). В обоих этих случаях слово *sāmānya* передается нами посредством индекса *в целом*.

В терминологическом значении *sāmānya* употребляется в текстах синкретической школы как эквивалент термина *jāti*

(*родовая характеристика*), обозначающий родовую черту (или комплекс черт), внутренне присущую (посредством асимметричного отношения *samavāya*) всем индивидуумам, входящим в данный род.

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 человеческому (*manuṣyatva* в данном случае есть *jāti*). *Jāti* в этом техническом смысле связана с *vyakti* *индивидуум* отношением внутренней присущности (*samavāya*). Считается, что *jāti* присутствует во всех своих "вместилищах" (*āśraya*) как "вмещаемое" (*āśrayin*) – 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 отношение внутренней присущности (*samavāya*), но посредством отношения отличительной спецификации (*viśeṣanātā-viśeṣasambandha*). Это – отношение спецификации, поскольку "девадаттовость" становится известна только в качестве спецификатора Девадатты. *Upādhi* также именуется в литературе отношением отличительной спецификации (согласно доктрине, 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 это отношение называют также "собственным отношением", пригодным только для соединенной им пары (*svarūpa-sambandha*).

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

Однако *upādhi* в отличие от *jāti* есть характеристика вечная: например, всякому жителю Айодхьи подобает *upādhi* "айодхийское жительство" (*Ayodhyā-vasitva*), но лишь до тех пор, покуда индивидуум не становится, покинув Айодхью, жителем другого города.

Анализ подобных примеров привел к тому, что позднее большинство представителей синкретической школы отказались рассматривать *upādhi* как вид *sāmānya*.

Аннабхатта в этой рубрике экспозиции преследует относительно референта *sāmānya* две цели: обозначить *sāmānya* как независимый референт и классифицировать виды *sāmānya* как высшее и невысшее общее. Из этого видно, что Аннаб-

бхатта 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? Прежде всего необходимо отметить идею онтологического статуса *sāmānya*, составляющую узловой пункт метафизики ньяя-вайшешики. Идея онтологичности *sāmānya*, как и реалистической интенции в целом, представляется противоречивой и ни с чем не сообразной только в том случае, если понимать эту идею вульгарно-сенсуалистически, т.е. если вообразить, что содержание *sāmānya* оформляется в некую родовую вещь<sup>2</sup>.

Идея онтологичности и, следовательно, чувственной восприимчивости *sāmānya* 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, производное, поэтому и в метафизической схеме *sāmānya* представлено независимым референтом, характеризующим непроизводность общего и невозможность составить "общее" (*sāmānya*) в терминологическом значении из чего-либо общего.

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 профаническое мышление по причине деформированной интенции постоянно принимает значение средней степени общности, полученное в акте восприятия, за знание индивидуального (когниция "это – горшок" вовсе не тождественна когниции "этот, отличный от всех других горшок").

Это важное методологическое положение реализма отражено, в частности, в композиции ТС следующим образом: экспозиция классифицирует референты, затем следует анализ физики и эпистемологии, после которого только и можно перейти к разбору собственно метафизических референтов. На примере ТС хорошо видна бесплодность претензий на абсолютность европейской историко-философской аналитической схемы "онтология – гносеология".

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

"Невысшее общее" (*aparāsāmānya*) интерпретирует в духе реализма тот факт, что в восприятии вещи даны в неполной индивидуализации. Даже в самый момент восприятия, когда высокодифференцированное и отчетливое представление фор-

мулируется экзистенциальным суждением (*rasako'yam eto – товар*), 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 *para* и *apara* охватывает, таким образом, континуум убывания степени общности от *sattā* (существование как высшее общее) до *viśeṣa* отдельное, которое хотя и связано с *sāmānya* континуальным отношением, но рассматривается как независимый референт.

[3а] Отдельные же как проявления вечной субстанции бесконечны.

Аннамбхатта классифицирует "отдельное" (*viśeṣa*) как бесконечное в своих проявлениях и указывает на его связь с вечной субстанцией.

Термин *viśeṣa* традиционно разрабатывался представителями синкретической школы в диалектической связи с термином *sāmānya*. В процессе этой разработки окончательно определились объем и содержание *viśeṣa* как независимого референта. Однако, прежде чем *viśeṣa* обрело в метафизической 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 tredhā*). *Viśeṣa* рассматривалось 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.

Д.Н.Шастри отмечает, что в "Вайшешика-сутре" для обозначения универсалии более низкого порядка, чем *sattā* существование, использовались бинар *sāmānya – viśeṣa* или просто *viśeṣa* (так обозначалась, например, *dravyatva*) [3, с. 313].

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 – присваивают *sāmānya*. Таким образом, *sāmānya* выполняла уже две функции: включение (*anuvṛtti*) и исключение (*vyāvṛtti*). Термин *viśeṣa* был ограничен по объему и содержанию и фиксировал только элементарное раз-

личие. Именно в таком значении он и употребляется Аннамбхаттой, отмечавшим уже в экспозиции ТС связь референта *viṣeṣa* 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 не как *viṣeṣa*. Это подчеркивал уже Прашастапада. Но если есть включающая в себя все и ничего не исключающая универсалия, то на другом конце шкалы должен располагаться референт, не могущий быть рассматриваемым как *sāmānya*, т.е. исключающий какую бы то ни было общность.

Дальнейшее рассуждение таково: если два эмпирических объекта абсолютно идентичны в своей целостности (*avaṣāyāvin*), то они должны различаться в своих частях (*avaṣāya*). Предельное дробление предполагает переход от не 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 *avaṣāya*? Если они неразличимы, то атомистической теории приходит конец. Референт *viṣeṣa* представляет в метафизической схеме ньяя-вайшешики это элементарное различие, посредством которого дифференцируются два атома одного класса. Это элементарное, или предельное, различие именуется *antya-viṣeṣa*.

Таким образом, *sattā* представляет собой только общее (*sāmānyam eva*), а на другом конце шкалы располагается только отдельное (*antya-viṣeṣa*, или *viṣeṣam eva*). Вполне понятно теперь, почему референт *viṣeṣa*, характеризующий индивидуально-атомарные различия, классифицируется Аннамбхаттой как бесконечный: *antya-viṣeṣa* присутствует в каждом атоме вечной субстанции<sup>3</sup>.

[45] Общее – вошедшее во многое; [оно] единственно, вечно, проявляется в субстанциях, качествах, действиях. Существование – высшее, общее, субстантивность и подобное.

Аннамбхатта в данном фрагменте приводит характеристики референта *sāmānya* (*общее*): *sāmānya* вечно, единственно, входит во многое (*anekānugata*). Далее он показывает связь референта *sāmānya* с 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 (*viṣeṣa*) 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*, *viṣeṣa*, *samavāya*) – референты эпистемологического характера. Исходя из этого, следует, по-видимому, согласиться с Састри в том, что Канада не может быть полностью

причислен к концептуалистам, поскольку он имплицитно допуская онтологический статус универсалии (*sattā* как совокупность *artha*), несмотря на то что *sāmānya* и *viṣeṣa* как референты рассматривались Канадой как релятивные интеллектуальные сущности (*sāmānya viṣeṣa iti buddhyapekṣam*).

"Вайшешика-сутра" отмечает, что характеристики *sāmānya* и *viṣeṣa* в равной степени присущи объекту и зависят от точки зрения на этот объект: например, в случае горшка как эмпирического объекта универсалия *dravyatva* *субстанциальность* рассматривается как *sāmānya* относительно *pṛthivītvā* *земляность* (специфицирующей в данном случае субстанцию), но в то же время *dravyatva* есть *viṣeṣa* относительно универсалии "существование" (*sattā*).

Этого же взгляда придерживался и Уддѣтакара, утверждавший, что каждый объект имеет два аспекта – аспект отдельного (*viṣeṣa*) 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 Аннамбхаттой в данном фрагменте, также введены Прашастападой, который придает *sāmānya* реальную онтологическую независимость.

*Sāmānya* как единственное 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*), причем если первые три референта вступают в это отношение на правах *samavāyin*, то *sāmānya* – на правах *samaveta*; это – несимметричное отношение "содержащего" и "содержимого". Родовая характеристика ингерентна субстанциям, качествам и действиям, которые конструируют бесконечное число эмпирических объектов.

Универсалия *sattā* как высшее общее рассматривалась уже Канадой, причем в онтологическом аспекте. На протяжении

нии 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<sup>4</sup>.

[46] Отдельные – различители, проявляющиеся в вечной субстанции.

Отдельное (*viśeṣa*) определяется здесь Аннамбхаттой 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 *avayava-avayavin-bheda*, поскольку *viśeṣa* в качестве элементарного различителя представляет собой некую единицу, не могущую быть агрегатом, т.е. *viśeṣa* выступает в своей атомарной ипостаси только как *avayava*.

Концепция *viśeṣa* как элементарных различителей 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 – "Пожиратель атомов"). Однако концепция в эксплицитном виде в вайшешика-сутрах не представлена.

Подводя итоги предложенной интерпретации технических терминов *sāpānya* и *viśeṣa*, представляется уместным отметить следующее. Диалектика этих инвариантов системы развивается в "пространстве" философского дискурса, ограниченного двумя ведущими принципами системы: *dharma-dharmīn-bheda* и *avayava-avayavin-bheda*.

Первый из этих принципов приурочен к логико-дискурсивной интерпретации ведущей идеологии брахманизма – *para-mātmān* и в дальнейшем развитии системы служил опорой аргументации в защиту субстанциальности. Таким образом, принцип *dharma-dharmīn-bheda* осуществлял связь между доктринальным и логико-дискурсивным уровнем системы.

Принцип *avayava-avayavin-bheda* характеризовал парадигму мышления внутри собственно логико-дискурсивного уровня системы и в силу этого должен рассматриваться, по-видимому, не как метафизический, характеризующий узкую сферу онтологии, но как принцип методологический, позволяющий создать изощренную диалектическую аргументацию, направленную к обоснованию философского реализма синкретической ньяя-вайшешики.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Здесь и далее мы следуем нумерации фрагментов согласно Састри (см. [2]).

<sup>2</sup> Н. Лосский отмечал, что, согласно такому извращенному представлению о философском реализме, содержание родового понятия – например, "лошадь" – превращается в "особую вещь, родовую лошадь, которая падает где-нибудь в Гималаях или на Марсе" (см. [1, с. 276]).

<sup>3</sup> Такая трактовка *viśeṣa* характерна для поздних трудов синкретической школы: наряду с "Таркасанграхой" можно назвать "Ньяя-сиддханта-муктавали" и "Таркабхашу".

<sup>4</sup> Упоминание в данном контексте имени Канады представляется оправданным, поскольку в заключительном фрагменте Аннамбхатта ссылается на воззрения Канады как на источник своей разработки.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

1. Лосский Н. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906.
2. Sastrī S.K.A. A Primer of Indian Logic. Madras, 1961.
3. Shastri D.N. Critique of Indian Realism. Agra, 1964.