

Российская Академия Наук

Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 7

Москва
2000

ББК 87.3
УДК 10(09)4
И-90

Редколлегия:

*В.А.Жучков, А.В.Панибратцев,
А.М.Руткевич (отв. ред.),
А.В.Смирнов, Г.М.Тавризян*

Отв. редактор номера:

В.Г.Лысенко

Рецензенты:

*кандидат филол. наук С.Д.Серебряный
кандидат филос. наук Н.А.Канаева*

И-90 **История философии № 7.** — М., 2000. — 299 с.

Данный выпуск «Истории философии» целиком посвящен индийской классической философии и содержит статьи, принадлежащие перу как маститых индологов, так и молодых специалистов из Москвы и Санкт-Петербурга. Среди тем исследований и вполне традиционные — философия Шанкары, логика и эпистемология ньяи и метафизика вайшешики, и достаточно новые для отечественной индологии — проблемы грамматической философии.

Выпуск содержит первые публикации на русском языке ряда текстов классической индийской философии.

Издание рассчитано на историков философии и всех интересующихся индийской философией.

ISBN 5-201-02047-X

© ИФРАН, 2000

А.В.Парибок, Д.В.Оленев

ВВЕДЕНИЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ОРГАНОН ПОЗНАНИЯ

А.В.Парибок

Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности

Публикуемое в переводе Д.В.Оленева начало «Ньяябхашьи» («Комментария «Ньяя-сутр», далее НБ) Ватсьяяны (V в. н.э.), содержащее общее введение в ньяю как научную дисциплину и комментарий на первую сутру коренного текста Акшапады/Гаутама, для индийской философии являлось в свое время текстом классическим и для понимания, очевидно, особых трудностей не представляло. Современного же читателя, образованного в европейской философии, оно побуждает к вопрошанию о само собой разумеющемся для индийской мысли, о предпосылках и основоположениях, а далее — к осмыслению устройства ньяи и ее задач.

Прозрачность изложения Ватсьяяны позволяет задаваться не столько узкоспециальными, сколько более фундаментальными вопросами, и первое же предложение текста является тому выразительным примером: *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam* («Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания»). Выделяемый термин *artha* Д.В.Оленев в обоих случаях единообразно переводит как «предмет». Я согласен с ним тем более, что сам пользовался словом «предмет» как эквивалентом санскритского *artha*, ведя семинар по НБ, в котором Д.В.Оленев деятельно участвовал. Однако такой маститый знаток и интерпретатор (новой) ньяи, как Джитендранатх Моханти (J.Mohanti), полемизируя во втором издании своей книги «*Gaṅgeśa's Theory of Truth*» (Delhi, 1989) с не менее авторитетным Карлом Поттером (K.Potter), усматривает здесь проблему. Цитируемый им (с.217) санскритский толковый

словарь называет в числе прочих значений слова *artha* три, по мнению Моханти, имеющих отношение к философии (и в этом я согласен с ним): это *viśaya* (object), *śabdapratipādyā* (meaning of word) и *prayojana* (purpose). Далее Моханти недоумевает: *»Let him (viz., Potter – A.P.) consider this key sentence from Vātsyāyana's opening statement... Are these two occurrences of 'artha' in the same sense? Or is the first = object, the second = purpose? Or both = object?»*¹. Пожалуй, ясно, что для мышления Моханти слово *artha* было употреблено Ватсьяяной в двух разных смыслах: сначала как *viśaya* (object), а затем как *prayojana* (purpose), и тогда примером, иллюстрирующим данное первое положение НБ, послужит следующий: усмотрев в восприятии объект, а именно колодец, человек затем смог достичь своей цели, напиться из него воды. Наверное, это естественное понимание и для нашего и вообще европейского мышления. Однако, заметим, мы при этом, скорее всего, перевели не только санскритскую фразу, но и попутно отбросили индийские мыслительные средства, подменив их своими. Если Ватсьяяна в самом деле хотел высказать общее положение, в котором формулируется закон, поясненный (индийским традиционным) примером с колодцем, то он мог употребить термины *viśaya* (объект) и *prayojana* (цель), и тогда перевод звучал бы так: «Инструмент истинного знания достигает цели ввиду состоятельности деятельности после постижения объекта...». Но странен философ, который в первой же фразе своего труда избирает неудачный способ выражения!

По-видимому, основания дважды употребить термин *artha* у Ватсьяяны были (равно как и у нас с Моханти — основания или, лучше сказать, искушения перевести *artha* по-разному). Первое основание прямо связано с осмысляемым типом ситуации: разворачивающаяся после постижения «объекта» деятельность имеет целью то самое, что было усмотрено (или выведено и пр.) актом истинного знания, и именно поэтому инструмент истинного знания может быть назван *arthavat*, то есть 'имеющий [свой] предмет', 'достигающий [своей] цели'. Колодец был замечен человеком не как безразличное объективное существо (*viśaya*), а как вместилище потребной (*arthita*) ему воды. Употребление двух терминов вместо единого *artha* разорвало бы смысловую связь, наличествующую для познающего и действующего субъекта. Стало быть, Ватсьяяна знал, как сказать. Второе же основание — это сама фундаментальность для индийского мышления слова 'artha' как понятийного средства, по непереводаемости и важности сравнимого с *λογος*'ом.

В самом деле: что есть общего у трех философски релевантных значений *artha*, приведенных Моханти? Они отсылают к трем ситуациям, в которых сознание соотнесено с чем-то, направлено на что-то, т.е., говоря феноменологически, «интендирует» свой объект. Если мы имеем дело с восприятием, то «интендируемое» в нем, т.е. объект восприятия, может быть квалифицировано как *viśaya*. Направленное на понимание языковых выражений сознание стремится постичь их смысл — на санскрите *śabdapratipādyā*. В практической деятельности сознание задает себе свой объект как цель-*prayojana*. Специальный язык европейской феноменологии позволяет схватить общее, имеющееся в 'разных значениях' санскритского *artha*, и даже констатировать, что статус этих разных значений сугубо вторичен, а по сути мы имеем дело с единым содержанием: *artha* есть то, на что направлено сознание, причем сама направленность может быть включена в различную деятельность сознания — семиотическую, практическую, воспринимающую и др.

Простого или даже общепhilosophического слова для *artha* по-русски не нашлось: в предпосылках европейского мышления, в отличие от индийского, нет тяготения к феноменологии. Это объясняет и природу трудностей, возникших при переводе и толковании вводного предложения НБ на европейские языки. Русский эквивалент 'предмет' избран за неимением лучшего; он меньше, чем другие мыслимые варианты, искажает устоявшееся значение этого слова в русском языке (прежде всего, расширяя его значение). Переводить же *artha* по-разному означало бы утратить категориальную форму мысли.

Противопоставление «интендируемого» *artha* и акта «интенции» сознания, называемого на санскрите *buddhi, citta, jñāna*, является для индийской мысли исходным; оно для нее первее привычных европейцу дихотомий материя/форма аристотелевской традиции или дух/материя новоевропейской.

Проявившись в терминологии вводного предложения НБ, это противопоставление выступает в тексте уже прямо выраженным в начале толкования первой сутры. Ватсьяна утверждает, что все шестнадцать базовых предметов, названных в ней, суть либо инструменты истинного знания (*pramāṇa*), либо их объекты (*prameya*). И этого было бы достаточно для науки о природе духа, поясняет он, но не для ньяи. Наука о природе духа (*adhyaत्मavidyā*), как то, о чем возвещают упанишады, несомненно являлась — если не по методу, то по предмету — первой философией индийцев.

Значит, главная философская проблематика Индии, как свидетельствует наш автор, организована вокруг основополагающей пары понятий: «акт сознания» — «предмет акта сознания». Но почему тогда ньяя не начинается не с понятия 'сознание' (*buddhi*), а с 'инструмента истинного знания' (*pramāṇa*); отметим, что это — начало не только в содержательном смысле, как греческое *αρχή*, но и в буквальном, поскольку *pramāṇa* — первое слово в тесте «Ньяя-сутр» (далее НС) и в НБ.

Pramāṇa есть один из типов актов сознания. Переведем для наших целей этот термин как 'надежный акт сознания', т.е. такой, что он является первым моментом или первым этапом деятельности, достигающей поставленных целей. (Предлагаемым нами переводом мы ничуть не ставим под вопрос перевод Оленева «инструменты истинного познания»; этот перевод верен, но по сути относится к более поздней и развернутой стадии интерпретации ньяи. Можно сказать, что «акт сознания» есть тот род сущего, к которому принадлежит «инструмент истинного познания»). Собственно, это не более чем парафраз первого положения Ватсьяяны. Тогда прочие акты сознания будут 'ненадежными', 'не обеспечивающими успешность деятельности', иначе говоря, — в прагматическом значении 'неистинными'.

Понятно, что акты сознания тоже могут стать объектами других актов сознания; при этом различить *pramāṇa* и не-*pramāṇa* сможет лишь *pramāṇa*. Поэтому даже если и признавать, что бытийно первое деление на типы актов сознания и, следовательно, можно было бы начать с понятия о таком объекте, как акт сознания, подобное начало было бы методически ущербно и нерефлексивно, ибо не ухватывало бы самого себя. Значит, начало ньяи весьма обосновано, исходя из фундаментальной интуиции «индийской феноменологичности», и будучи рефлексивным.

Свой перевод Д.В.Оленев озаглавил интерпретирующим образом, употребив выражение «органон познания». Ниже предлагаются доводы в пользу основательности такого толкования.

Прежде всего, оно согласуется с языковыми смыслами исконных санскритских и греческих слов, ставших знаками соответствующих понятий. «Ньяя» как самоназвание данной философской традиции образовано от корня «идти» и приставки *ni* — с такими значениями, как «длительность, включение, близость, напряженность» и др. «Органон» по-гречески — «инструмент» (ср. 'истинного знания'); сходство тематики корпуса аристотелевских трудов, известных под этим названием, с ньяей специалистам очевидна.

Органон можно назвать и методологией, а греческое *μεθoδoς* «ход/ путь [познания]» этимологически толкуется точно так же, как санскритское *пуṛṇа*.

Понимание ньяи как органа полностью оправдывается и по существу. Для индийца, если бы ему объяснили, что такое европейский органон, это явствовало бы уже из текста НБ, излагающего основания для того, чтобы включать в число базовых предметов ньяи проблематизацию и остальные тринадцать членов перечня, вплоть до условий поражения в споре. Для европейски мыслящего читателя мы постараемся бегло наметить и истолковать перечень базовых предметов ньяи как предложенную в ней *схему мышления*. Схему мы понимаем согласно П.Г.Щедровицкому как «выражение интенсивного содержания для созерцания»; традиция понятия о схеме в европейской философии восходит к Канту; созерцание имеется в виду в данном определении, конечно, европейское, как интуирование или *чувственное* созерцание. Интерпретацию перечня предметов ньяи, который можно было бы наивно счесть попросту оглавлением, как того, что мы называем схемой, следует приписать Ватсыяне (либо же он впервые изложил ее), ибо в предшествующей литературе (см. *S.Vidyābhūṣaṇa, A History of Indian Logic, Calcutta, 1921, pp. 31 ff.*; автор ссылается на Чараку) уже встречается большинство членов перечня либо под тем же названием (это №3 «сомнение», №4 «цель», №5 «очевидное», №6 «содержательное утверждение», №10 «конструктивная дискуссия», №11 «диспут», №12 «оспоривание», №14 «словесные увертки», №16 «условия поражения», а также названия четырех из пяти составных частей аргументации (№9) — «тезис», «основание», «подведение» и «заключение»), либо под синонимичным (*sthāpanā* «полагание» вместо *avayava*, №9; *ahetu* «не[логическое] основание» вместо *hetvābhāsa*, «ошибочное логическое основание», №13; *vyavasāya* «определенность» вместо *nirṇaya* «установление», №9). Поэтому естественно полагать, что *систематизация* базовых предметов (*padārtha*) и постижение их как элементов *целостной* схемы была одной из задач автора НБ.

Данный в первой сутре перечень базовых предметов ньяи отчетливо разбивается на две группы: №№ 1-9 и №№ 10-16. Из них в первой ситуации мышления схематизируется *содержательно*, по существу, а вторая трактует ее как *осуществляемую* в общем случае многими субъектами.

Итак, «в уме» или «с умом» случаются надежные познавательные события (№1), которым встречаются познаваемые ими объекты (№2). Поэтому познание и мышление бывают, возможны. Но

как мыслить начало некоторого, отдельного 'экземпляра' познавательной деятельности? Согласно ньяе, эта деятельность всякий раз начинается с *проблематизации* (№3). Этим подразумевается как отсутствие (для данного субъекта, в данной ситуации) *по содержанию* удовлетворяющей полноты знания о некотором объекте, так и, во-вторых, *оценка* этой неполноты как субъекта не устраивающей. Иными словами, проблематизация есть тот аспект познавательной ситуации, когда нечто само по себе неясно и эта неясность становится для приступающего к познанию тем, что требуется устранить. Проблема непременно есть проблема *для* кого-то, *для* чьего-то ума. Приняв проблему как свою (заметим, что ньяю не занимает, *почему* познающий озабочился данной проблемой; если это и есть научный вопрос, то другой дисциплины: по-европейски психологии, по-индийски, по-видимому, йоги) познающий приступает к познавательной деятельности. А как всякая деятельность, она имеет цель.

Включение *цели* (№ 4) в схему познания подразумевает отсутствие в общем случае совпадения теоретически содержательного и практически деятельностного аспектов расположенности к познанию: если нечто неясное требует уяснения, то это так не просто в силу осознания неясности и ее нетерпимости (как для идеального любознательного познающего в духе древнегреческого философа; ср. «Метафизика», Аристотеля, гл.1).

Начиная осуществляться, познание данного объекта опирается на два типа содержательных предпосылок, названных в ньяе «очевидным» (*dr̥ṣṭānta*, №5) и «содержательными утверждениями» (*siddhānta*, №6). По-видимому, парность терминов, образованных вторыми компонентами *anta* «край, аспект», не случайна. Во-первых, она воспроизводит парность предпосылок ньяи согласно Ватсяяне (см. ниже в переводе, стр.): вывод опирается на восприятие и/или традицию (*āgama*), и здесь восприятие соответствует «очевидному» (№5), а традиция — «содержательному утверждению» (№6). Далее, эта пара может трактоваться и как учет (в №5) *природы* познающего субъекта, его способностей к чувственному восприятию, а также (№6) его *истории как мыслящего*. В-третьих, следует учитывать типичность для мыслительной ситуации наличия *множества* субъектов мышления.

Тогда (№5) *dr̥ṣṭānta* фиксирует необходимость для мыслящих, общающихся между собою, быть причастными к одному миру, данному каждому до и помимо мышления: без этого совместное мышление невозможно и немислимо теоретически. *Siddhānta* же

с учетом разновидностей подразумевает, что данная мыслительная деятельность уже не первая и для нее небезразличны следы прошлых мыслительных актов, ставших предпосылками нынешней; также — что мыслительный акт есть действие, а стало быть, с опорой на одно и то же «очевидное» могли быть совершены разные мыслительные акты, приведшие к разным «содержательным утверждениям»; наличие общих всем мыслящим содержательных утверждений учитывает возможность предшествующей совместной мыслительной истории, а наличие различных или несовместимых *сиддхант* — осмысленность конструктивной дискуссии (№10).

Следующий «базовый предмет» (№7), «*составные части аргументации*» (*avaaya*), до сих пор единообразно переводился исследователями как «силлогизм». И все же это несомненное недоразумение. «Силлогизм» — вполне строгий термин, введенный Аристотелем: «Умозаключение (силлогизм) есть речь (*логос*), в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» («Топика» 1.1). Очевидно, что это есть формальное *средство* познания и словесного мышления. Следовательно, в ньяе силлогизм оказался бы неким инструментом истинного знания (№1). *Avaaya* же, подобно всем №№3–16 перечня базовых предметов, квалифицируется у Ватсьяны как входящее в число «объектов истинного знания» (№2). А если пользоваться знаковым средством «силлогизм» не как термином, но как простым словом, то мы тем самым откажем индийскому выражению *avaaya* в терминологичности.

Аристотелевское понятие силлогизма чуждо индийскому мышлению по сути, поскольку в этом мышлении отсутствует ключевое для греков средство «логос» как исходно не различаемое единство речи и мысли. Если трактовать «логос» в определении Аристотеля в смысле «речи», то, возразил бы любой индийский мыслитель, в речи ничто ни из чего вытекать (следовать) не может, ибо она есть не более чем последовательность фонем. А если понимать «логос» как мысль, то это, очевидно, не имеет никакого отношения к «составным частям аргументации», определенным как «речь». *Avaaya* по общему смыслу есть канонизированная форма *речевого сообщения* о ходе мысли и его результате. Иными словами, в этом понятии изначально различены моменты «мышления» и «говорения», спаянные у Аристотеля. В изложении Ватсьяны самым важным моментом как раз оказывается установление почленного соответствия между набором качественно различных «инструментов познания» и перечнем частей *словесной* аргументации.

Назначение данного параллелизма в том, чтобы теоретически зафиксировать возможность полноценного сообщения результатов индивидуальных познавательных актов другому субъекту, а также предложить норму такого сообщения. Исторически он имел и полемический смысл, будучи направлен против неких индийских аналогов (в школе мадхьямика) знаменитого положения софиста Горгия: «Ничто не существует; если бы и существовало бы, то было бы непознаваемо; *если бы и было познаваемо, то было бы невыразимо (несказанно)*» в его последней части. Не будь параллелизма между *pratīṇa*'ми и *avaśya*'ми, мышление, в общем случае совместное, не было бы первично обосновано как взаимодействие индивидуального понимания и коммуникации результатов, а его продукты невозможно было бы мыслить сохраняющимися и знаковыми.

Любая отдельная мыслительная ситуация отпроявляется от проблематизации некоторого объекта, который должен быть достоверно познан. При схематизации *данной* мыслительной ситуации *объектом* может считаться именно *этот* объект. Однако очевидно, что достаточно часто, а лучше сказать, почти всегда конкретный экземпляр познавательной мыслительной деятельности не сводится к простому одношаговому применению «инструментов истинного знания» к заданному *этому* объекту. Обычно мышление прибегает к полаганию промежуточных вспомогательных (знаковых, а не реальных) объектов. А ведь это — *другие* объекты и, стало быть, они не суть [тот] объект. Но тогда и продумывание их не есть *познание* [того объекта], а значит, и слова о нем не суть «составные части аргументации». Промыслив промежуточный объект, не приступают прямо к «успешной (*или* «состоятельной») деятельности», нацеленной на *данный* предмет, как в результате работы инструментов истинного знания, а пока только лишь готовятся к применению инструментов знания к объекту. Для учета наличия в мышлении функциональных ходов, не направленных на заданный для познания объект, в схему ньяи вводится элемент «автономное мышление» (№10).

Теперь мы имеем все элементы, описывающие (А) индивидуальную познавательную деятельность с ее предпосылками, (Б) коммуникацию по ее поводу и (В) *чистое* мышление как средний член деятельности, заключенный между началом — постановкой задачи для *познающего* мышления и завершением — возвращением сознания к направленности на исходный объект с «установлением [его сущности]» (№10).

Схематизация компонентов мышления как в идеале содержательно определенной и положительной деятельности закончена, и далее следуют компоненты №№10 – 16, схватывающие существенную форму реального ее протекания. К *реальности* же мышления, помимо (А) способа внешнего осуществления, относятся и (Б) типы встречающихся в нем *изъянов*; момент (А) схематизирован в №№10 – 12, а (Б) – в №№13 – 16. Изъяны суть отступления от норм деятельности, которая уже предполагается; поэтому они описываются последними.

При определении конструктивной дискуссии (*vāda*, №10) формулировка Ватсьяяны (*Конструктивная дискуссия есть совокупность высказываний, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования каждого из [выдвинутых] положений и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление* (№9)) отчасти дополняет самое сутру (2.2.1.: *Конструктивная дискуссия[включает в себя] инструменты истинного знания* (№1) и *автономное мышление* (№8), *[употребляемые как] средства доказательства и опровержения; [в ней не должно быть места] противоречию с содержательными утверждениями* (№6) *[и должны применяться] канонические части аргументации* (№7); *[она есть деятельность,] объемлющая положение [, выдвинутое одним из участников, и] противоположное [ему] положение [другого участника]*.

Видно, что эти определения прямо опираются на уже данные выше в тексте дефиниции ряда содержательных компонентов схемы, а косвенно и на остальные. В частности, наличие пары взаимно противоречащих положений отсылает к *проблематизации*; «доказательство» и «опровержение» суть *цели* участников; *очевидное*, служа материалом для примера в составе (=третий член, *udāharaṇa*) *аргументации*, подразумевается ею.

Трехчленная классификация дебатов (*kathā*) на дискуссию (№10), *диспут* (№11) и *оспоривание* (№12) логически корректна, а члены ее удачно упорядочены. Для мышления стремиться к истине есть норма, и начинать следует с этой ситуации. Если оба участника дебата как совместного мышления стремятся к истине, то это дискуссия. Если по меньшей мере один из них стремится не к истине, а к победе, то в ход идут новые средства, названные в №№14 – 16, и по определению мы имеем перед собой диспут. Если один и только один из участников имеет целью победу как порчу аргументов противника, то это оспоривание.

Далее текст вводит понятия, описывающие изъяны деятельности мышления. Ватсьяяна поясняет, что ошибочные логические основания упомянуты отдельно, поскольку лишь они, но не №№14-16, могут встретиться в конструктивной дискуссии, согласно определению последней. При этом он признаёт, что содержательно они входят в качестве группы в условия поражения. Это удивительно отчетливое свидетельство того, что Ватсьяяна видел в «базовых предметах» не кучу сваленных тем, а схему.

Остающиеся три члена схемы могут быть сопоставлены с имеющейся в ньяе (ср. NS I.1.17. *Деятельность есть предпринимание [чего-то] речью, умом или телом*) триадой. При этом первыми названы *словесные увертки* (№14), далее — *некорректные возражения* (№15), что нужно толковать как намеренные содержательные нарушения правил *для ума* с соблюдением одновременно канонической формы аргументации и, наконец, *условия поражения* (№16), определяемые в сутре (NS I.2.19) как «*Неправильное поступание и не-поступание*», т.е. в конечном счете нарушение правил деятельности (что связывается с *телом*) в дебате. Хотя среди условий поражения, рассмотренных в NS V.2.1-24., имеются и такие, которые сами по себе явно суть нарушения правил речи или мысли, однако подразумевается, что они свершаются *намеренно*. А это означает, что по сути дела никаких прегрешений ни против правил речи, ни против правил ума в них нет, а главное нарушение заключается в принятом диспутантом решении правильно (в согласии со своим замыслом) совершить неправильное действие. Есть и такие условия поражения, которые заключаются в неспособности диспутанта к нужному действию.

Таково вкратце содержание науки ньяи, понятой как схема. Можно удивиться тому, что исследователи до сих пор не придавали ей сколько-нибудь существенного значения. А ведь в ней мы встречаемся с изумительной и бесспорно удавшейся попыткой помыслить себе мышление не столько как познание, сколько как деятельность. В европейской традиции сопоставлять ее можно прежде всего с аристотелевской «Топиской», которая, впрочем, тоже остается недооцененной на фоне преобладающего издавна интереса к «Аналитикам».

Перевод Д.В.Оленевым терминов в публикуемом начале Ньяябхашьи, отличающийся от расхожего, опирается на предварительное понимание и толкование этой традиции как методоло-

гической в индийской философии. Метафизической компоненте содержания, заслонявшей технику мышления, исследователь намерен уделять не больше внимания, чем способу мышления во взаимосвязи его с текстовыми нормами изложения. Можно согласиться, что такой подход обещает интересные результаты.

Д.В. Оленев

Древнеиндийский органон познания (перевод Ньяябхашьи I.1.1.)

Предисловие к переводу

То, что ньяя — одна из индийских дисциплин, «специализирующихся» в области логики и эпистемологии, известно каждому индологу. То, что ньяя занималась еще и вопросами методологии познания, также общеизвестно. Однако, несмотря на это обстоятельство, до сих пор не было предпринято попыток создать сколько-нибудь завершенное представление ньяи как *методологической* системы. А между тем это достаточно странно, ибо если в Индии и была когда-либо методология *par excellence*, то это именно ньяя.

Действительно, уже Ватस्याна, автор первого комментария к «Ньяя-сутрам», говорит, что ньяя есть *светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (dharma), [и она] возвеличена среди наук*². Уддьотакара затем поясняет, что ньяя потому есть *светоч всех наук*, что все науки постигают предмет, «освященный» (то есть явленный) *проблематизацией (samśaya), инструментами истинного знания (pramāṇa)* и т.д. При этом ни проблематизация, ни инструменты истинного знания и прочие составляющие познавательной ситуации не входят в компетенцию этих наук как *объекты* исследования, ими занимается особая наука, и сия наука есть ньяя.³ Именно она исследует инструменты истинного знания и пр., а это значит, что она занимает позицию методологии, ибо ее интересует отношение науки к ее объекту, каковое не схватывается во всех остальных науках. Таким образом, ньяя как философская система представляет собой сложное образование, включающее в себя не только эпистемологические и онтологические представления, но и выраженную методологическую компоненту.

Краткое, но очень емкое описание ньяи как методологической системы было дано в статье А.В.Парибка, здесь же мы остановимся на анализе двух терминов ньяи, интерпретация которых до сих пор вызывает разногласия между специалистами по вопросу. Мы имеем в виду *padārtha* и *tattva*, первый из которых особенно важен, ибо представляет собой ключ к пониманию самого стиля философствования в Индии.

* * *

Само по себе слово *nadarmta* довольно прозрачно и первичное его понимание не представляет трудностей – по своей этимологии оно означает «объект (*artha*) слова», то есть нечто, обозначаемое словом. То, что это так, можно увидеть, например, из дискуссий между разными философскими школами по поводу природы обозначаемого словом, в которых тема дискуссии формулируется именно так: «Что есть *nadarmta*?».

Однако здесь мы хотели бы обсудить другой момент, связанный с употреблением этого термина в систематическом мышлении индийцев, который делает затруднительным поиск удовлетворительного его перевода. А именно, известно, что почти в каждой системе мысли, и отнюдь не только в философской, постулируется существование некоторых объектов, из которых затем строится любой объект, входящий в сферу интересов данной школы мысли. Эти «привилегированные» объекты ни к чему уже не сводятся и их «происхождение» не является предметом специального обсуждения. Они как бы «кладутся» мыслителями на незримую доску разом, и самое большее, что можно сделать с ними, – это обсудить их отличия друг от друга, то есть указать их уникальные характеристики (*lakṣaṇa*), что обычно и делается в соответствующих разделах трактатов.

Общим для всех подобных наборов, которые выдвигались самыми разными древнеиндийскими науками, начиная от политологии и кончая философией, было то, что объекты, входящие в них, во-первых, не сводятся друг к другу, и, во-вторых, нет общего рода, в который они входили бы как вид. Это обстоятельство, в частности, обуславливает столь характерную для индийцев технику определения через указание признаков (*lakṣaṇa*): действительно, в этих условиях традиционное для европейского мышления аристотелевское понимание определения как указания рода

с видовым отличием становится неэффективным. И вот эти-то «главные», базовые объекты в большинстве научных текстов обозначаются словом «*надартха*». И как раз в этом контексте его перевести довольно сложно, и свидетельство тому – отсутствие согласия между специалистами в этом вопросе.

Действительно, буквальный перевод *надартхи* как «объекта слова» вряд ли применим в данном случае – слишком общий характер он носит, не давая никаких указаний на причины, по которым именно вот эти «объекты слов» выделены в данной традиции, а не иные, которые ведь ничуть не «хуже» их в своем бытии объектами слов. Это обстоятельство привело к тому, что переводчики, ощущая специфику контекстуального значения данного термина, давали ему иные толкования, причем известные нам переводы можно условно разделить на три группы: «эпистемологические», «онтологические» и бессодержательные (или никакие).

В первую группу входят переводы, толкующие '*padārtha*' как понятие, среди которых наиболее часто встречается такой перевод как «категория». Интересно, что им пользуются даже те переводчики, которые сами же признают его неудовлетворительность. Однако надо согласиться, что основания, хотя бы и кажущиеся, для трактовки *надартхи* как категории все-таки были: история подобной интерпретации идет со времен начала изучения вайшешики, схема которой поразила исследователей своим сходством со системой категорий Аристотеля.

Но достаточно сопоставить способы употребления категорий у Аристотеля и *надартх* в вайшешике (не говоря уже о других системах мысли), чтобы увидеть, что между ними очень мало общего – аристотелевские категории суть *типы предикатов* в суждениях, описывающих реальность, а вайшешиковские *надартхи* являются элементами, из которых *строится* любой эмпирический объект.

Если мы обратим внимание на то, какую роль играют *надартхи* в разных сферах индийского теоретического мышления, то обнаружим то, о чем мы уже говорили, а именно, что они служат теми «кирпичиками», из которых последовательно *строится* любой объект, входящий в компетенцию данной системы знания. Особенно ярко это проявляется в ньяе и вайшешике: в первой *надартхи* выступают элементами, исчерпывающими любую мыслимую ситуацию познавательной деятельности, во второй *надартхи* последовательно *конструируют* любой эмпирический объект, который был, есть или будет дан в бытии. Следует подчеркнуть, что

сами *надартхи* рассматриваются как своего рода вещи, которые могут вступать друг с другом в отношения (которые также рассматриваются как *надартха*) и образовывать новые вещи.

Все, с чем имеет дело как с объектами данная наука, может быть сведено к ее набору *надартх*. У *надартх* есть характерные признаки (*lakṣaṇa*), по которым их можно отличить друг от друга. Все это показывает, что с *надартхами* обращаются так, как если бы они были вещами, пусть «идеальными», но все равно находящимися на одной онтологической «доске» с другими вещами и противостоящими мышлению.

Подобный *конструктивистский* подход в мышлении совершенно противоположен *описательному* подходу, опирающемуся на категориальный аппарат. Даже если иметь в виду современное понимание категории как понятия, берущего свое начало в трудах Канта, то и в этом случае переводить *надартху* как категорию будет неуместно. Действительно, все европейское классическое философствование стоит на противопоставлении мышления, концептуального по своей природе, бытию, в котором мышлению даны объекты, и понятия осмысливаются в его рамках как предназначенные для того, чтобы снять текучесть наличного бытия и зафиксировать то, что в этом бытии неизменно. Поэтому из всего, что говорилось выше, следует, что *надартху* нельзя толковать как понятие.

Вторая группа куда более малочисленна, в ней можно в первую очередь выделить перевод, предложенный Карлом Поттером в ходе его исследований трактата «Падартха-таттва-нирупана», принадлежащего перу великого наияйика Рагхунатхи Широмаи (XVI в н.э.). Согласно Поттеру, *надартхи* суть особого рода *вещи*, обозначаемые им термином *individual*, причем все они суть абстракции (*abstracta*), либо общие, либо частные. Они вступают друг с другом в разные отношения, образуя объекты. При этом (*sic!*), как отмечает Поттер, не проводится метафизического различия между *надартхами* и состоящими из них объектами. Соответственно исследователь предлагает переводить *надартху* как «вещь, обозначаемую словом» (*the thing to which a word refers*), оговаривая, что вещь в данном контексте надлежит понимать в вышеописанном смысле⁴.

Отечественный индолог Е.П.Островская в своем переводе «Тарка-санграхи» Аннамхатты развила подход Поттера и предложила переводить *надартху* как референт⁵.

Однако, такой перевод слишком узок, ибо подходит лишь для случая вайшешики, в которой общее значение термина получило специфическое для вайшешики уточнение, и поэтому не применим для остальных систем, где данный термин используется, но не получает подобной интерпретации (прежде всего потому, что отнюдь не везде принимается вайшешиковская концепция родового общего). Даже для *надартх* ньяи подобный перевод не годится, и та же Островская в том месте «Тарка-санграхи», где цитируется первый афоризм НС, переводит *надартху* вновь как категорию⁶. Действительно, трудно считать, скажем, типы дискуссии вещами, даже если понимать последние в поттеровском смысле.

И наконец, остается еще большая группа вариантов перевода термина *надартха*, которые с полным правом можно назвать бессодержательными; по крайней мере, с точки зрения философии эти переводы не имеют никакого смысла. Самым блистательным и часто встречающимся из этих вариантов следует, бесспорно, признать «topic»⁷. В самом деле, если это слово употребляется в общеязыковом значении, тогда получается, что важнейший термин индийской философии остался непереведенным. А если 'topic' употребляется уже в каком-то специальном значении, то почему же переводчики в таком случае нигде не указывают его, как это, кстати, сделал Поттер со словом 'thing'?

Теперь самое время перейти к тому, как предлагаем перевести термин «падартха» мы. Наш вариант основывается на понятии онтологической картины, разработанном видным русским философом и методологом Г.П.Щедровицким, и поэтому следует вначале вкратце изложить его суть. Щедровицкий является автором мощной концепции методологии мышления, в известной мере являющейся продолжением идей Гегеля, согласно которым мышление понимается как деятельность и тем самым полагается активным по своей сущности. Будучи деятельностью, в познании оно занимает отнюдь не пассивную позицию⁸ — оно строит свои объекты познания и полагает их в мир, как онтологически независимые от мышления сущности, совокупность которых дает то, что действительно уместно назвать онтологической картиной реальности. Онтологическую картину можно определить как объективированное и положенное в мир представление о реальности, и Щедровицкий в своем докладе «Философия у нас есть» говорит об этом понятии так:

...«Один из очень важных результатов, который мы получили в конце 50-х годов, заключается в следующем: в человеческом мышлении и в работе сознания одним из важнейших моментов является наличие или построение и присвоение онтологических картин. <...>

Вот, скажем, для того, чтобы могла сформироваться физика, нужно было, чтобы физики самых разных направлений построили единое представление о строении вещества, и оно было построено в XIX веке, и это дальше определило развитие физики в рамках того, что я называю онтологической картиной. Скажем, молекулярно-кинетическая теория строения вещества выступала как онтологическая картина. Потом, когда возникли представления об электромагнетизме и было задано представление о поле, возникла новая онтологическая картина, а именно – что все есть поля.... Для того, чтобы сравнивать, скажем, газ, металл и ещё что-то, нам надо иметь эту онтологическую картину. Одну или другую, но ту, которая ухватывает способ бытия и газа, и твердого вещества или еще чего-то»⁹.

Таким образом, смысл онтологической картины заключается в следующем. Каждая наука изучает некоторую действительность, которую она уже положила своей объективно. Однако само это изучение возможно лишь после того как создано *представление* о том, что составляет эту действительность или, говоря иначе, после того как была нарисована ее картина, которая затем отождествляется с самой действительностью (поэтому такую картину можно назвать *онтологической*). Онтологическая картина складывается из некоторого конечного множества особых элементарных предметов, элементарность которых заключается в том, что они уже не сводятся (по крайней мере в этой картине) друг к другу и образуют любой объект исследуемой действительности.

Вышесказанное можно пояснить на примере геометрии (речь идет здесь об античном понимании геометрии, резко отличающемся от современного): она изучает такую действительность, которую составляют определенные свойства пространства и объективно существующими предметами являются для нее фигуры и тела, которые и составляют ее онтологическую картину. Здесь элементарными предметами выступают точка, прямая и плоскость; любая геометрическая фигура состоит из вполне конечного множества этих предметов. Вторым примером может служить уже упомянутая в вышеприведенной цитате из Щедровицкого молекулярно-кинетическая теория, согласно которой вещество

есть совокупность абсолютно твердых частиц (атомов или молекул), движение которых определяется законами классической механики.

Что существенно для нас в этом понятии онтологической картины? То, что составляют ее отнюдь не понятия, а конечное число полагаемых реально сущими предметов, к которым сводится любой изучаемый объект. Важно то, что эти предметы, которые логично назвать базовыми, не даны мысли как «натуральные», то есть как вещи в их непосредственном бытии, а создаются, конституируются самой этой мыслью и затем онтологизируются, то есть полагаются реально сущими. И наконец, само понятие онтологической картины есть неотъемлемый элемент *методологического* подхода, его существенный инструмент. Построение онтологической картины есть методологическая задача.

Теперь мы можем сформулировать наш тезис. Мы полагаем, что индийская мыследеятельность в основе своей *методологична*, ибо одной из существеннейших черт практической любой теоретической системы мысли в Индии было построение своей онтологической картины, **понимаемое как отдельный и необходимый аспект любого систематического мышления**. Список *padartha*, приводимый обычно в начале соответствующих текстов, является, по нашему мнению, не чем иным как списком тех самых полагаемых реально сущими базовых, элементарных предметов, которые составляют онтологическую картину системы. Интересно отметить, что слово *viśaya*, традиционно используемое авторами трактатов для обозначения того, что можно было бы назвать темой трактата, фактически обозначает онтологическую картину системы, ибо оно обозначает в этом контексте *padartha*: когда нужно дать развернутое описание *viśaya*, перечисляются именно *padartha*. И надо признать, что термин *viśaya* в этом смысле весьма удачен, ибо его первичное значение как раз и есть поле, сфера объектов. *Padartha* столь существенны для индийского теоретического мышления (и настолько важны, что индийскую философию в противовес европейской *Begriffphilosophie* можно назвать *Padārthaphilosophie*), что если в базовом тексте какой-нибудь философской традиции отсутствовал эксплицитный список *padartha*, то комментаторы – особенно те, чей стиль отличался строгостью и тщательностью – ощущали это как изъян, подлежащий восполнению.

В качестве примера приведем два таких комментария, один на «Санкхья-карику», а другой – на «Шлока-вартику», субкомментарий к «Миманса-сутрам». Как известно, в «Санкхья-кари-

ке» не дается явного перечисления *надармх*, и автор «Юкти-дипики», одного из самых философски значимых комментариев на «Карики», восполняет этот пробел и приводит список *надармх* в самом начале своего сочинения, а именно во вводных кариках 9-11:

«Бытие прадханы, [её] единичность и свойство быть предметом интенции [для Пуруши], а также инаковость [от Пуруши], /

Предназначенность для другого и множественность, разведение и соединение [с Пурушей], //9//

«Остаточное существование» (*śeṣavṛtti*) [Пуруши] и бытие [Пуруши] недеятельным — [всего] полагают десять главных предметов. /

Заблуждение пяти видов, а также девять [видов] удовлетворенности, //10//

Неспособность органов чувств и действия (*kaṛaṇa*), полагаемая двадцати восемью видами, — /

Таковы шестьдесят *надармх* в совокупности с восемью «достижениями» (*siddhi*) //11//¹⁰

Далее автор «Юкти-дипики» дает разъяснение элементов этого списка, и отмечает, что исчерпывающая полнота (*kārtsnya*) подобного списка есть одно из необходимых условий настоящей шастры¹¹.

Как известно, центральным предметом интересов мимансы была деятельность, рассматриваемая с точки зрения Вед и дхармашастр, и ее онтологическая картина дается Кумарилой в его «Шлока-вартике». Партхасаратхимешра детализирует ее в «Ньяятнакаре», комментарии к «Шлока-вартике». Весьма интересно то обстоятельство, что эта картина описывается именно в разделе «Нираламбанавада», где идет полемика с «идеализмом» йогачаров: согласно точке зрения йогачаров и мадхьямиков, позиция которых рассматривается в следующем разделе «Шлока-вартики», онтологизация мимансаками своей предметной сферы неправомерна, и поэтому, для того чтобы отстоять свою онтологическую картину как абсолютную, мимансакам вначале надо ее описать, что и было сделано в самом начале «Нираламбанавады». Кумарила говорит следующее:

«Достоверность и недостоверность актов познания, заслуги и проступки и пр., их последствия, /

Полагание предписаний (*vidhi*), толкований предметов (*arthavāda*), мантр, наименований предметов и прочих [предметов мимансы как реальных], //1//

установленность [их] во всех определяющих аспектах посредством совокупности своих средств достоверного познания, /

самое свойство [высказываний] быть положением оппонента (*pūrvapakṣa*) и положением пропонента (*siddhāntapakṣa*) ввиду членения высказываний на [разные их] виды, //2//

связь с плодами от поступков, [наличная] как в этом, так и в ином мире, /

всё это было бы невозможным (=нелогичным), если предметы познавательных актов пусты». //3//¹².

Все перечисленные предметы вполне вписываются в утверждение Кумарилы, сделанное им в самом начале «Шлока-варттики», что *viśaya* или содержательное поле мимансы есть дхарма, то есть все, что обладает или связано с тем, что обладает предписывающей силой¹³.

Любопытен тот факт, что пандит Таранатха Вачаспати, автор известного санскритского толкового словаря, обозначает терминном *padārtha* не только шестнадцать начал ньяи и семь начал вайшешики (которые традиционно фиксировались именно этим термином), но и 25 (26) бытийных начал санкхьи и йоги, обычно называемых словом *tattva*, а также фундаментальные ведантистские онтологические начала *cit* и *acit*.¹⁴

Куда чаще, однако, в текстах шастр все-таки дается явный список *padartha*, но из всего этого изобилия мы приведем лишь один любопытный пример, подтверждающий наше мнение, что *padartha* следует понимать как базовые предметы, образующие онтологическую картину системы. Мы имеем в виду, пожалуй, единственный существующий перевод на санскрит «Начал» Евклида, сделанный в 16-ом веке – переводчик осмысливает геометрию как науку, базовыми предметами которой являются точка, прямая и плоскость, о чем недвусмысленно свидетельствует даваемый им перевод евклидовых определений для них: «*padartha*, который наблюдаем и не делим, обозначается словом «точка»¹⁵ и т. д.

Исходя из всего вышесказанного мы предлагаем переводить *padartha* как «базовый предмет», причем, как мы полагаем, подобный перевод правомерен не только с точки зрения философской сути, но и с филологической, ибо слово '*pada*' помимо всего прочего означает еще и стопу, основу.

Вполне очевидно, что поскольку у каждой древнеиндийской отрасли знания (*vidyā*) своя, отличная от других, онтологическая картина, то соответственно у них должны быть и разные наборы *padartha*/базовых предметов. И об этом Ватсыяна, будучи методологом, как раз и говорит, упоминая всего четыре таких отрасли: Веды (*trayīvidyā*), наука о хозяйстве (*vārttā*), наука управления

(*nītividyā*) и ньяя (*nyāyavidyā = ānvīkṣiki*). Веды занимаются ритуальной практикой (которая и составляет действительность, интересующую Веды), поэтому вполне очевидно, что в онтологической картине Вед базовыми предметами (Ватсьяяна употребляет синонимичный *padārtha* термин *prasthāna*) являются конкретные ритуалы (например, возлияние *агнихотра*) и прочие элементы практики, связанной с ними; наука о хозяйстве, соответственно, имеет такую онтологическую картину, в которой базовыми предметами являются земля, плуг, повозка и т.д.; область же исследования ньяя есть действительность познавательной ситуации, и в онтологическую картину ньяя входят такие базовые предметы, как достоверные познавательные акты (осмысливаемые как инструменты истинного знания), их объекты, проблематизация и т.д.¹⁶.

Заканчивая тему термина «падартхи», нам хотелось бы отметить, что для анализа его значения мы использовали понятия и средства теории Щедровицкого, поскольку, как мы полагаем, индийцы осмысливали свою философию как *деятельность*, и поэтому теория *мыследеятельности*, предложенная Щедровицким, представляется нам весьма адекватным инструментом анализа индийской теоретической мысли; по этой же причине эта теория, по-видимому, куда более плодотворна для анализа индийской философии, чем, например, господствующая сегодня аналитическая философия. Следует также еще раз напомнить, что «*падартха*» означает базовый предмет лишь в частном случае, когда обозначает предметы, перечисляемые системой мысли как свои исходные принципы. А в более общем значении '*падартха*' синонимичен '*артха*', обозначая предмет познания, ориентированного на успешное достижение какой-то цели.

Теперь о термине *tattva*. Среди ученых нет единого мнения о том, как надлежит толковать его, причем это отсутствие единодушия иногда принимает просто удивительный оборот. Так, крупный знаток индийской философии пандит Ганганатха Джха понимает *tattva* как 'real nature (of things)¹⁷, и тогда *tattva* есть *свойство предметов* (такой перевод можно назвать «онтологическим»), однако столь же известный специалист по ньяе Г.Оберхаммер, не соглашаясь с Г.Джхой, переводит данный термин как 'truth about things'¹⁸, и таким образом *tattva* уже оказывается *свойством знания* о предметах (поэтому такой перевод можно назвать «эпистемологическим»). Самое интересное заключается в том, что оба (как мы видели, практически противоположных по смыслу) варианта перевода даются на основании анализа одного и того же фрагмента НБ, а именно определения *tattva*.

Обратимся теперь к самому определению. Ватсыяна формулирует его следующим образом: (*arthatattvam*) = *sataśca sadbhāvo 'sataścā 'sadbhāvaḥ*. И Джжа и Оберхаммер дают ему тождественный перевод по смыслу (что делает еще более поразительным принципиальное различие их толкований *tattva*); у первого он звучит так: «it is nothing else but 'being' or 'existence' in the case of that which *is* (or *exists*); and 'non-being' or 'non-existence' in the case of that which *is not* (*does not exist*)»¹⁹, у Оберхаммера же он гласит: «the being of the existent and the non-being of the non-existent»²⁰. В обоих случаях полуслужебное слово *bhāva* толковалось в значении суффикса абстракции — *tā*, *tva*, а слово *sat* — в обобщенном значении сущего.

Однако, исходя из анализа толкований этого определения в привлеченных комментариях (и прежде всего в «Бхашья-чандре»), мы выдвигаем два принципиальных допущения в связи с его переводом: а) компонента — *bhāva* переводится как «бытие (тем-то)», то есть вполне аналогично немецкому *Sein* в профессиональном языке философов, б) слова *sat* и *asat* играют роль переменных (и тогда это определение оказывается *формулой*)²¹. Оба эти допущения взаимосвязаны, и принятие их приводит к тому, что перевод определения *tattva* принимает следующий вид (для наших целей перевод делается распространенным): [*tattva есть*] *бытие сущего X как сущего X и небытие сущего не-X как сущего X*. Или, если отнести отрицательный префикс *a* — в слове *asadbhāva* не к *bhāva*, а к *sat*: [*tattva есть*] *бытие сущего X как сущего X и бытие сущего не-X как сущего не-X*.

Из этого определения явствует, что *tattva* данного предмета (например, горшка) заключается в том, что он существует как данный предмет (то есть как горшок) и не существует как отличный от него предмет (как, например, платок). То есть, по этому определению *tattva* характеризует такие свойства предмета как его самотождественность (*svatādātmya*) и нетождественность иным предметам (*anyātādātmya*); именно поэтому мы предпочитаем первый вариант перевода определения, поскольку в нем предмет *X* соотносится с предметами не-*X*, в то время как во втором варианте *X* соотносится с *X*, а не-*X* — с не-*X*, что выглядит довольно неуклюже.

Исходя из этого, мы предлагаем переводить *tattva* как *сущность*, поскольку она в системе Аристотеля (который, собственно говоря, и ввел это понятие) и «отвечает» за самотождественность предмета. Понятие сущности в ньяе отсылает к ее фундаментальному положению о том, что а) предметы познания существуют реально, б) они не «пусты», то есть в своем существовании каж-

дый из них самодостаточен и не обусловлен другими предметами. Именно наличие у предметов познания такого свойства как сущность вообще делает возможным достоверное знание их, и не случайно Уддьотакара определяет сущность именно с этой точки зрения: сущность есть *свойство предметов* познания быть причиной порождения (у познающего субъекта) представлений о них как они есть²².

* * *

В заключение хотелось бы исполнить приятный долг и выразить чувство глубокой признательности сотрудникам СПбФ ИВ РАН А.В.Парибку, Я.В.Василькову и Э.Н.Темкину, всячески поддерживавших нас в работе над переводом; пользуемся представившейся возможностью также поблагодарить своих коллег С.С.Тавастшерну за заинтересованное обсуждение статьи, побудившее к более глубокому осмыслению некоторых проблем, и за тщательную сверку перевода с текстом, а также Н.А.Янчевскую, снабдившую нас очень ценными материалами, которые были для нас недоступны.

Ватсьяна Пакшиласвамин. «Нья-бхашья I.1.1.»²³

Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания²⁴.

Без инструмента истинного знания нет постижения предмета, без постижения предмета у деятельности нет состоятельности. И познающий [субъект], имея предмет данный через инструмент истинного знания, [соответственно] желает обрести этот предмет или его избежать. Старание его, побуждаемого желанием обретения или избегания [предмета], называется деятельностью. А ее состоятельность есть связанность с результатом. Тот, кто старается, желая обрести этот предмет или избежать его, [соответственно] обретает его или избегает. Предмет же [четверояк]: удовольствие и причина удовольствия, страдание и причина страдания. И вот этот предмет инструментов истинного знания неисчислим, поскольку неисчислимы виды существ. И познающий [субъект], [и] объект истинного знания, и [итоговое] истинное знание имеют предмет, [лишь] когда инструмент истинного знания имеет предмет.

— Почему?

— Потому что при утрате одного из них предмет невозможен [как предмет]. Из них²⁵ познающий тот, кому, побуждаемому желанием обретения [или] избегания [предмета], принадлежит деятельность; то, чем он достоверно познает предмет, есть инструмент истинного знания; предмет, который достоверно познается, есть объект [для] истинного знания; различительное знание предмета есть [итоговое] истинное знание. И в этих четырех [компонентах ситуации познания] всесторонне охватывается сущность (*tattva*) предмета.

— Но что же такое сущность?

— **Это бытие сущего как сущего и небытие не-сущего как сущего.**²⁶

Сущее, схватываясь [так]: «[Это] — сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью. И не-сущее, схватываясь [так]: «[Это] — не-сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью²⁷.

— Как же [возможно] постижение последнего (=не-сущего) с помощью инструмента истинного знания?

— [Это возможно]: потому что оно не дано, когда имеется в данности сущее, — как со светильником. Это подобно тому как когда с помощью освещающего светильника видимое схватывается, [и] что не схватывается подобно видимому, того нет: если [оно] было бы, распознавалось бы как то [видимое], [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Аналогично, при восприятии сущего инструментом истинного знания что не воспринимается как сущее, того нет: если бы было, распознавалось бы, [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Таким вот образом инструмент истинного знания, являя сущее, являет и не-сущее.

А сущее будет разъясняться как распределенное на шестнадцать [базовых предметов].

НС I.1.1. Достижение сверхблага — от познания сущности инструментов истинного знания (*pramāṇa*), объектов [для] истинного знания (*prameya*)²⁸, проблематизации (*saṁśāya*), цели (*prayojana*), очевидного (*dr̥ṣṭānta*), содержательных утверждений (*siddhānta*), канонических частей аргументации (*avayava*), автономного мышления (*tarka*), установления (*nirṇaya*), конструктивной дискуссии (*vāda*), диспута (*jalpa*), оспаривания (*vitaṇḍā*), ошибочных логических оснований (*hetvābhāsa*), словесных уверток (*chala*), некорректных возражений (*jāti*), условий поражения (*nigrahasthāna*), — которые суть эти самые [шестнадцать] типов сущего²⁹.

Раскрытие [сложного слова] при определении [каждой его компоненты] — в соответствии с [действительным] числом [каждой компоненты]. Сочинительное сложное слово, [в котором перечисляются базовые предметы ньяи], — в смысле «и», [то есть в значении перечисления]. Родительный падеж «сущность инструментов истинного знания и т. д.» — приименный. Два родительных падежа «познание сущности» и «достижение сверхблага» — в значении прямого дополнения.

И вот эти-то [базовые предметы] суть наличные предметы, для непревратного познания которых здесь [дается] наставление. И этот самый предмет системы, указанный [в перечне] в совокупности, подлежит изучению. Далее, достижение сверхблага — благодаря познанию сущности объектов [для] истинного знания, Атмана и т. д. И об этом вновь говорит следующая сутра. То, что подлежит оставлению [и] то, что воспроизводит его, абсолютное оставление [подлежащего оставлению], его средство, то, что подлежит достижению³⁰ — правильно постигнув эти четыре аспекта [каждого] предмета, достигают сверхблага.

— Из этих [шестнадцати базовых предметов] отдельно упоминать проблематизацию и прочие [базовые предметы] бессмысленно: проблематизация и т. д., будучи включены в соответствии с каждым случаем [либо] в множество инструментов истинного знания, [либо] в множество их объектов, не выключаются [из этих множеств].

— Это верно. Но для блага живых существ дается наставление в четырех науках, у которых [свои] отдельные, особые отправные начала (*prasthāna*), и четвертой из которых является вот эта рефлексивно исследующая наука, наука ньяи. Ее отдельными, особыми отправными началами являются проблематизация и прочие базовые предметы (*padārthāḥ*)³¹. И без отдельного упоминания их эта [наука] была бы лишь духовным знанием, вроде [учения] упанишад. Поэтому [ньяи] отдельно выдвигается [как самостоятельная научная дисциплина] посредством проблематизации и прочих базовых предметов как отправных начал. [Даже] из этих [базовых предметов] ньяя не разворачивается ни по поводу неизвестного, ни по поводу [уже] установленного предмета.

— Тогда по поводу чего же?

— По поводу проблематизируемого предмета. [Ведь] как было сказано: «Установление [есть] фиксация предмета [по его сущности] по раздумью над полаганием и противопологанием»³². Раздумье

[здесь] — проблематизация³³, полагание и противоположение³⁴ — деятельность ньяи. Фиксация предмета [по его сущности] есть установление, оно же знание сущности.

И эта проблематизация есть познавательное событие, которое не фиксирует [вещь по ее сущности] и сводится к раздумью над вещью: «Это — [то] или же [другое]?» И включаясь в число объектов [для] истинного знания, [она] с этой целью³⁵ отдельно упоминается.

Далее цель: **цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют.** [Цель есть] предмет, из желания обрести который или избежать которого предпринимает действие, и им объемлются все живые существа, все действия, и все науки. И ньяя действует, опираясь на него³⁶.

— Но что такое ньяя?

— **Ньяя есть исследование предмета с помощью инструментов истинного знания.** Вывод³⁷ (*anumāna*) опирается на восприятие и/или традицию, и он есть вторичное, рефлексивное исследование. Рефлексивное исследование есть повторное рассмотрение [того, что уже] усмотрено в восприятии и/или традиции. Рефлексивно исследующая наука (*Ānvīkṣikī*) есть то, что оперирует посредством него, и она есть наука ньяи, ньяя как научная дисциплина. А вывод, который противоречит восприятию и традиции, есть кажимость ньяи³⁸.

В отношении ее³⁹ конструктивная дискуссия и диспут имеют [свои] цели, оспаривание же [сейчас] будет рассмотрено [на предмет наличия цели]. Оспариватель — [тот, кто] действует посредством оспаривания. И если он, будучи спрошенным о цели [своего оспаривания], отвечает, что вот его полагание (*pakṣa*), вот его содержательные утверждения, [то он] перестает быть оспаривателем. Если же не отвечает [подобным образом], то вытекает, что он ни мирской [деятели], ни исследователь-профессионал, [то есть он попросту сумасшедший]. А если говорит, что цель — указать на противоречия в полагании оппонента, то и с этим аналогично: «тот, кто указывает», «тот, кому указывают», «то, чем указывают [противоречия в позиции]», «то, на что указывают»⁴⁰, — если он признает [все] это, [он] перестает быть оспаривателем. А если не признает, тогда это его высказывание, что цель — указать на противоречия в положении оппонента, становится беспредметным. Оспаривание есть совокупность высказываний, в которой отсутствует утверждение [своего положения], но если он (=оспариватель) признает выражаемое, обозначаемое (*abhidheyam*) [этими высказываниями], это и становится его выдвигаемым положением. А если не признает, тогда имеет место лишь беспредметная болтовня и оспаривание отменяет само себя.

Далее, очевидное есть предмет из объектной области восприятия, по поводу которого воззрения мирских [деятелей] и исследователей-профессионалов не входят в столкновение. И оно есть также объект [для] истинного знания. Его отдельно упоминают, [ибо] вывод и традиция опираются на него, вывод и традиция могут быть [только] если оно есть, [при его] же неналичии их не может быть. И деятельность ньяи опирается на него. Через противоречие очевидному становится возможным (или следует) высказывать опровержение позиции оппонента, и через согласие с очевидным — обосновывать свою позицию. И [даже] нигилист, признавая очевидное, оставляет нигилизм. Не признавая же, каким доказательным средством он мог бы опровергнуть оппонента? И благодаря тому, что очевидное упомянуто [как отдельный базовый предмет ньяи], можно утверждать: «**Пример — [нечто] очевидное, ввиду сосвойственности (*sādharmya*) с доказываемым имеющее свойство того.**»⁴¹, «**Или [нечто] противоположное, в силу противоположности ему**»⁴²

[Далее — содержательные утверждения.]

Содержательное утверждение есть предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Это есть»⁴³. И оно есть также объект [для] истинного знания. Оно упоминается отдельно, [ибо] конструктивная дискуссия, диспут и оспаривание разворачиваются [только] если есть различие содержательных утверждений, и не иначе.

[Далее — канонические части аргументации.]

Пять составных частей совокупности слов, которой исчерпывается обоснование предмета, подлежащего доказательству, — тезис и т. д. — называются каноническими частями аргументации относительно [этой] совокупности. В них имеет место единение инструментов истинного знания: тезис — авторитетное сообщение, основание — вывод, пример — восприятие, подведение — уподобление, заключение есть демонстрация состоятельности, эффективности их всех в совокупности относительно одного [и того же] предмета. И вот это (=совокупность канонических частей аргументации) есть высшая ньяя. Конструктивная дискуссия, диспут и оспаривание разворачиваются посредством нее, а не иначе; установление сущности опирается на нее. И вот эти канонические части аргументации, будучи разновидностью артикулированной речи (*śabda*) [и следовательно], находясь среди объектов [для] истинного знания, с этой целью⁴⁴ упомянуты отдельно.

[Далее — автономное мышление]

Автономное мышление не включается в число [четырёх] инструментов истинного знания, [и] не является другим, [пятым] инструментом истинного знания: оно применимо для познания сущности, оказывая поддержку для инструментов истинного знания. [Вот] пример его [применения]. [Спрашивается:] Это рождение вызывается произведенной причиной? Или не произведенной? Или же [оно] беспричинно? Мышление (*ūha*) по поводу предмета с нераспознанной сущностью посредством сообразовывания (*uparatti*) [всех возможных] факторов разворачивается так: если [рождение] вызывается произведенной причиной, [тогда] пресечение рождения возможно, благодаря пресечению [его] причины. Если же не произведенной причиной, тогда в силу невозможности пресечения причины невозможно пресечение рождения. А если [рождение] беспричинно, то не сообразна причина для свертывания [его], ибо возникающее беспричинно не «свернется» ведь. Поэтому не [будет] пресечения рождения. [Таким вот образом] инструменты истинного знания, разворачиваясь по поводу предмета автономного мышления [и приводя к выводу]: «Рождение обусловлено поступками», получают поддержку от автономного мышления, так что автономное мышление служит для познания сущности через анализ (*vibhāga*) объекта, о котором – знание сущности. Вот это автономное мышление, имеющее такую природу, совместно со инструментами истинного знания и имеет место в споре⁴⁵ для обоснования или опровержения предмета. Поэтому оно, хотя и находится среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее – установление]

Установление, [оно же] знание сущности, есть результат [применения] инструментов истинного знания. Им завершается конструктивная дискуссия, [и] диспут и оспаривание [служат] для защиты его. И вот эти автономное мышление и установление несут [на себе] ход мирских дел. Так что это самое установление, [хотя] и будучи среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее – конструктивная дискуссия]

Конструктивная дискуссия же есть совокупность высказываний⁴⁶, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования (*sādhana*) каждого из [выдвинутых] положений (*adhikaraṇa*) и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление. Она упоминается отдельно с целью дополнительного определения. Ибо благодаря тому, что [она] получила до-

полнительное определение, языковая практика (*vyavahāra*) становится [нацеленной] на познание сущности. Ее две разновидности — диспут и оспаривание, — для защиты [уже] удостоверенного знания (*adhyavasāya*), так было сказано [в НС IV.2.50].

[Далее — ошибочные логические основания]

Ошибочные логические основания упомянуты отдельно от условий поражения, ибо [лишь их даже] в конструктивной дискуссии можно подвергать критике, условия же поражения имеют место [только] в диспуте и оспаривании.

[Далее — словесные увертки, софизмы, условия поражения]

Отдельное упоминание словесных уверток, софизмов и условий поражения — с целью дополнительного определения. Ибо когда словесные увертки, софизмы и условия поражения получают дополнительное определение, [становится возможным] избежание их в своей аргументации⁴⁷ [и] избличение [их] в чужой аргументации. И когда оппонент использует софизм, легко завершить [диспут в свою пользу] и легко самому применять [его]⁴⁸.

И вот эта рефлексивно исследующая наука, анализируемая с помощью инструментов истинного знания и прочих базовых предметов, *светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (dharma), возвеличена среди наук.*

А то знание сущности, которое предназначено для достижения сверхблага, должно пониматься в соответствии с той или иной наукой. Здесь же, в науке об Атмане и т. д., знание сущности есть знание сущности Атмана и т. д., [а] достижение сверхблага есть обретение избавления. //1//

Примечания

- ¹ «Но пусть он обратиться к вводной фразе Ватсьяяны... Имеют ли оба употребления артхи один и тот же смысл? Или первое означает «объект», а второе — «цель»? Или оба — «объект»?».
- ² НБх I.1.1 (В статье используются следующие сокращения: НБх — Ньяя-Бхашья, НВ — Ньяя-Варттика, НВТТ — Ньяя-Варттика-Татпарья-Тика, БхЧ — Бхашья-Чандра). Ссылки на НБх, НВ и НВТТ даются по изданию: *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*. Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha & Amarendramohan Tarkatirtha. Delhi, 1985. Ссылки на БхЧ даются по изданию *Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra & MM. Gaṅgānātha Jhā's Khadyota*. Benares, 1920, Chowkhamba Sanskrit Series № 281.
- ³ НВ I.1.1
- ⁴ K.Potter. *The Padārtha-tatva-nirūpaṇam of Raghunātha Śīromaṇi*, Cambridge, Massachusetts, 1957, pp.4-5.
- ⁵ *Тарка-Санграха (Свод умозрений). Тарка-Дипика (Разъяснение к своду умозрений)* // ППВ 85, 1989, с. 38. Перевод с санскрита, введение, комментариев и историко-философское исследование Е.П.Островской.
- ⁶ Там же, с. 217.
- ⁷ Этот перевод часто встречается в англоязычной литературе (см., например, *Yukti-dīpikā*, tr. by Sh. Kumar & D.N.Bhargava, Delhi, 1990, Vol. I, pp.4 ff.). Однако в транслитерированном виде его можно встретить и в трудах отечественных индологов, см., например: В.К.Шохин. *Брахминистская философия: начальный и раннеклассический периоды*, М., 1994, с. 267 и далее.
- ⁸ Ср. «Понятие логики, которого придерживались до сих пор, основано на раз навсегда принятом обыденном сознанием предположении о разделности содержания познания и его формы, или, иначе сказать, истины и достоверности. Предполагается, во-первых, что материя познания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир (курсив мой — Д.О.), что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне, наполняется ею, лишь в ней обретает некоторое содержание и благодаря этому становится реальным познанием. Во-вторых, эти две составные части (ибо предполагается, что они находятся между собой в отношении составных частей и познание составляется из них механически или в лучшем случае химически) находятся, согласно этому воззрению, в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, несколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышление есть нечто ущербное, которому еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным своей материи в качестве мягкой неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету, и для того, чтобы создать такое соответствие — ибо само по себе оно не дано как нечто наличное, — мышление должно подчиняться предмету, образовываться с ним.» // Г.В.Ф.Гегель. *Наука логики*, Т.1, С.96-97, М., 1970.
- ⁹ Г.П.Щедровицкий. *Философия. Наука. Методология*, Москва, 1997, С. 14.
- ¹⁰ *pradhānāstitvam ekatvam arthavattvam athānyatā |*

pārārthyam ca tathānaikyam viyogo yoga eva ca || 9 ||
śeṣavṛttir akartṛtvam cūlikārthāḥ smṛtā daśa |
viparyayaḥ pañcavidhas tathoktā nava tuṣṭayaḥ || 10 ||
karaṇānām asāmarthyam aṣṭāviṃśatidhā matam |
iti saṣṭiḥ padārthānām aṣṭābhiḥ saha siddhibhiḥ || 11 ||

Yuktīdīpikā: the most significant commentary on the Sāṅkhyakārikā. Vol. I, critically ed. by Albrecht Wezler and Shujun Motegi. – Stuttgart: Steiner, 1998 (Alt – und neu-indische Studien; 44), p.2

В этом же издании приводится фрагмент, содержащийся в одной из рукописей «Дипики» и не вошедший в критическое издание, который поясняет эти шлоки следующим образом: "...Существует *прадхана*, она *едина*, и *предназначена для другого*, ввиду того, что она есть объект опыта и производит такие эманации из себя как Великий (*mahat*) и т.д. И существует тот, кто переживает опыт, [и он есть] отдельная от нее сущность. И именно для него она (=прадхана) дана в опыте, не для себя. И таких сущностей много. Свойство переживаемого в опыте (то есть *прадханы*), по реализации своей цели по отношению к переживающему опыт (то есть Пуруше), быть без «господина» есть *разделение*. А свойство иметь «господина», покуда не реализовала цель, есть *единение*. Даже обретя различительное знание Праkritи и Пурушу, все еще имеют тело в течение некоторого времени ввиду [воздействия] последствий [предшествовавшего] неразличения их – это «остаточное существование». *Ibid.*, с.2

11 Там же, с. 6.12

12 *Pramāṇāpramāṇatve puṇyapāpādi tatphalam |*
Vidhyārthavādamantrārthanāmādhyēdīkalpanā ||1||
Sarveṣu lakṣaṇeṣvevaṃ svapramāṇagaṇaiḥ sthitiḥ |
Vacanavyaktibhedena pūrvasiddhāntapaḥṣatā ||2||
Karmabhyāḥ phalasambandhaḥ pāralaukyaihalaukike |
Sarvamityādyayuktaṃ syādarthaśūnyāsu buddhiṣu ||3||
Mīmāṃsā-śloka-vārttikam, Benares, 1898, ed. by Manavalli Tailaṅga, p.217

13 Там же, p.4, карика 11.

14 См. *Vācaspaṭya, a comprehensive Sanskrit dictionary. Compiled by Professor Taranatha Tarkavachaspati, Calcutta, 1882, Vol.18, p. 4225*

15 *Yaj padārtho darśanayogyo vibhāgānaraḥ sa binduśabdavācyāḥ | The Rekhāgaṇita, or Geometry in Sanskrit composed by Samrāt Jagannātha, Vol. I. Books I-VI. Bombay Sanskrit Series No.LXI, Bombay, 1901, p. 3*

16 Описание *надартх* этих четырех наук можно найти и у Уддьотакары, см. НВ С. 65-66.

17 См. «*The Nyāyasūtras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara*» Vol. I, page 2.

18 G.R.F.Oberhammer. *Pakṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣyam.* // Asian Studies, Vol. II, №3, Dec. 1964, (University of the Philipinnes), pp. 307 ff.

19 «Это не что иное, как «бытие» или «существование», когда речь идет о том, что есть (или существует); или «небытие» или «несуществование», если речь идет о том чего нет (не существует)». См. сноску 17.

20 «Бытие существующего и небытие несуществующего». См. сноску 18.

21 Подобные формулы – дело достаточно обыкновенное для индийской философии. См., например, определение ложного знания у Ватсьяяны: *yad atasmimstad iti tadvyabhicāri – (знание вида) «[Это] – X» о том, что [в действительности] не есть X, есть ошибочное (знание)*, НВх I.1.4.

- ²² См. НВ С.31-32 (*tattvaṃ padārthānāṃ yathāvasthitātmapratyayotpattinimittatvam*).
- ²³ Перевод данного фрагмента Ньяя-Бхашьи сделан с издания *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati's Tātparyāṭikā & Viśvanātha's Vṛtti*. Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha & Amarendramohan Tarkatirtha. Delhi, 1985. В работе над переводом мы обращались также к следующим изданиям: *Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra & M.M. Gaṅgānātha Jhā's «Khadyota»*, Benares, 1920, Chowkhamba Sanskrit Series № 281.
Nyāyadarśana of Gautama with the commentary of Vātsyāyana & the gloss of Viśvanātha Nyāya Pañcānana, ed. by M.M.B.Lakshmana Sastry Dravida & Nyayacharya Sri Ram Shastry Bhandari & M.M.P. Vindheshvari Prasad Divedi. Benares, 1920, Kāśī Sanskrit Series № 43.
Жирным шрифтом набирается перевод сутроподобных предложений (*grahaṇakavāḥya*), встречающихся в тексте Бхашьи и выделяемых в издании полужирным шрифтом. Жирным курсивом набирается текст сутр и цитат из них в Бхашье, курсивом – стихотворные фрагменты.
- ²⁴ «Инструмент истинного знания» – *pramāṇa*. Этот термин, вообще говоря, означает именно инструмент достоверного знания, но иногда он используется в значении самого достоверного знания, т.е. выступая синонимом термина *pramiti*. «Предметен» – *arthavat*, то есть «с предметом». Вачаспати Мишра поясняет, что поссесивный суффикс «~vat» употреблен в значении неизменной связи (*nityayoga*), и отсюда вытекает понятие о «неотклонении (*avyabhicāritā*)» инструмента истинного знания от его предмета (*tathā hi pramāṇam arthavad iti nityayoge matup | nityatā cāvabhicāritā*, НВТТ стр. 3.26-27).
- ²⁵ То есть из вышеприведенных четырех компонент ситуации достоверного познания: субъект истинного знания (*pramātr*), инструмент истинного знания (*pramāṇa*), объект [для] истинного знания (*prameya*), итоговое истинное знание (*pramiti*).
- ²⁶ Анализ этого определения см. в нашем предисловии к переводу.
- ²⁷ В тексте оригинала *tattvaṃ bhavati*. Рагхуттама поясняет, что являться сущностью означает осуществлять свое бытие как сущности, то есть *являть* ее. (*bhavitā bhāvakartā kartā ceha prakāśakaḥ |* БхЧ стр.10).
- ²⁸ Этот термин обозначает объекты, истинное знание которых не просто возможно, но и влечет за собой освобождение, то есть те объекты, которые надлежит познавать желающему обрести освобождение. Тем самым эти объекты отделяются от остальных объектов, по поводу которых возможно истинное знание, но оно не приводит к освобождению (см. НВх I.1.9.).
- ²⁹ Этот фрагмент Бхашьи в оригинале стоит перед сутрой.
- ³⁰ То, что вместо заявленных четырех аспектов предмета Ватсьяна перечисляет пять, означает, что два из них означают на самом деле одно и то же. И действительно, Уддьотакара и Рагхуттама сводят второй аспект к первому, то есть относят причины страдания к самому страданию. См. Рагхуттаму: «Страдание есть 'то, что подлежит оставлению', то есть в высшей степени желательного оставить, 'то, что воспроизводит его' – то, что порождает [его], а именно четверка из рождения и т.д. (*под «и т.д.» имеются в виду деятельность, изъясны, ложное знание – Д. О.*); в соответствии с максимой о семени и ростке под тем, что подлежит оставлению имеется в виду страдание вместе с этой [чет-

веркой]. И оно — одно.» (*hātumiṣṭatamaṁ heyam duḥkham tasya nirvartakaṁ niṣpādakaṁ janmādicatuṣṭayam bijāṅkuranyāyena etatsahitaṁ duḥkham heyamabhipretam | idam ekam | БхЧ стр. 18.16-18*)

- 31 Уддьотакара к сказанному Ватсьяной добавляет: «Бывают четыре такие науки, и они имеют [свои] отдельные отправные начал: Веды (*trayī*), отправные предметы для которых суть возлияние агнихотра и прочие [ритуалы], наука о хозяйстве (*vārtā*), отправные предметы для которой суть плуг, повозка и прочие [предметы хозяйства], административная наука, которая следует делению [своего предмета] на господина, [его] советников и т.д., [и] рефлексивно исследующая наука (*ānvīkṣikī*), следующая делению на проблематизацию и прочие [предметы]» (*catasra imā vidyā bhavanti, tāśca pṛthakprasthānāḥ | agnihotrāhavanaprasthānā trayī | halaśakaṭādīprasthānā vārtā | svāmyamātyabhedānuvidhāyini daṇḍanūtiḥ | samśayaādibhedānuvidhāyini ānvīkṣikī | НВ стр. 35.13-15*).

32 НС I.1.41.

- 33 Проблематизация определяется в НС I.1.23 так: «Проблематизация — [это] раздумье с установкой на [определение] отличительного признака, имеющее место от: [1] усмотрения общего признака, [2] усмотрения многих признаков, [3] разномыслия, [4] неустановленности, дано ли [нечто], [5] неустановленности, не дано ли [нечто]» (*samānānekadharmopapatter vipratipatter upalabdhi-anupalabdhi-avyavasthātaśca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ samśayaḥ | NS I.1.23*).

- 34 В тексте оригинала *pakṣa* и *pratīpakṣa*. Слова эти имеют двоякое значение: с одной стороны, они обозначают взаимнопротивоположные признаки, приписываемые одной и той же вещи и выступающие как содержание полагания того или иного участника спора (конструктивного или неконструктивного), с другой же стороны, они обозначают и само полагание этого содержания. Ватсьяна толкует эти термины во втором значении. См. НБХ I.1.41.

- 35 Т. е. с целью выдвигения как особого, базового для ньяи предмета.

- 36 Весьма любопытное обсуждение понятия цели в связи с важной индийской идеологемой *puruṣārtha* можно найти у Уддьотакары и Вачаспати. Так, Уддьотакара добавляет: «[Ватсьяна говорит]: «Далее цель». — Но что такое цель? — Цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют — таков обычный [ее] смысл. — И чем побуждаются? — Некоторые [говорят], что социальными нормами (*dharma*), выгодой (*artha*), желанием (*kāma*) и освобождением (*mokṣa*). Мы же считаем, что побуждаются обретением удовольствия и избежанием страдания, ибо все предметы, поскольку [они] суть средства доставления удовольствия и страдания, побуждают сознание [к деятельности]» (НВ стр. 37.7-9). Вачаспати затем разбирает более подробно тему *puruṣārtha*: «Из них (=социальные нормы и т.д.) желанием называется влечение как таковое (*iicchāmātra*) или же страстное влечение к красивым женщинам? Если первое, пусть и будет только желание [как цель], и не надобно [тогда] социальные нормы и остальное, поскольку каждый [предмет так или иначе] желаем. Если второе, [тогда] — неполнога определения, поскольку [в таком случае в множестве предметов, по отношению к которым может быть желание] не включаются спиртное, охота и т.д., которые [ведь] также желаемы. Для социальных норм и освобождения [это] тоже [так], ввиду непобудительности [их] по отношению к нигилистам» (*tatra kāma iicchāmātram vocyate kāminīviṣayo vā rāga*

iti? pūrvasmin kalpe kāma ityevāstu kṛtaṃ dharmādibhiḥ sarveṣāmeva kāmyatvāt | uttrasminnavyāptiḥ, sarakamṛgayādīnām asaṅgrahāt | dharmamokṣayorapi nāstikān pratyapravartakatvāt | НБТТ стр.37.20-23).

- 37 Следует подчеркнуть, что здесь слово «вывод» имеет процессуальное значение, то есть он обозначает *выведение*.
- 38 Имеется в виду, что если проводится вывод исходя из некоторых предпосылок, противоречащих восприятию (очевидности) и/или традиции, то он является не ньяей, а лишь ее кажимостью.
- 39 В тексте оригинала *tatra*. Уддъотакара поясняет, что это слово отсылает к кажимости ньяи (*nyūyābhāsa*), а Вачаспати объясняет его толкование так: «[Уддъотакара] объясняет значение слов ‘в отношении ее’ так: «в отношении ее, то есть в отношении кажимости ньяи». В самом деле, в случае конструктивной дискуссии и диспута у обоих участников [этих видов дискуссии] доказательств [приводимые ими для обоснования своих позиций] не могут быть [одновременно] верными, поскольку [одной и той же] вещи не [могут быть] присутствия два противоположных признака. Поэтому из двоих [участников дискуссии] у одного — ньяя, у другого же — кажимость ньяи. Так [оспоривание] отличается от конструктивной дискуссии и диспута. Сказано же ‘кажимость ньяи’ [как значение слова *tatra*] в силу синтаксической близости, поскольку местоимение имеет значение синтаксически близкого [слова]» (*tatraśabdārtham vyācaṣṭe – tasminnnyūyābhāse iti vādajalpapakathayorhi na dvayoḥ vādiḥprativādinoh sādhanam samīcīne sambhavataḥ, vastuni viruddhadharmadvayasamavāyābhāvāt | tasmāt dvayor ekasya nyūyāḥ ekasya tu nyūyābhāsa iti vādajalpābhyāṃ vivicyate | nyūyābhāsa iti saṃnidhānād uktam, sannihitārthatvāt sarvanāma iti |* НБТТ стр.45.16-19)

Смысл «разбора» оспаривания на предмет наличия у него цели заключается в том, что хотя чуть выше было заявлено о «пронизанности» всех действий какой-нибудь целью, невозможно усмотреть какую бы то ни было цель в оспаривании. Что касается конструктивной дискуссии и диспута, то они имеют своей целью установление действительного положения вещей.

- 40 То есть сам оспариватель, оппонент оспаривателя, аргументация, противоречия соответственно.
- 41 НС I.1.36 Сосвойственность = общность по свойству.
- 42 НС I.1.37. Речь идет об одной из канонических частей аргументации, которых всего пять: тезис (*pratijñā*), основание (*hetu*), пример (*udāharaṇa*), подведение (*upanaya*) и заключение (*nigamaṇa*).
- 43 Ватсьяяна далее объясняет устройство термина ‘содержательное утверждение’ (*siddhānta*) так: «Предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Он является таким-то», есть содержание (*siddham*). Содержательное утверждение есть констатация (*saṃsthīti*) содержания [как принятого], констатация [причем] есть установление [сущего] в бытии таким-то, [а не иным], закономерное [приписывание] признака-предиката (*dharmaniyama*).» (*idam itthambhūtaṅca iti abhyanuñjāyamānam arthajātaṃ siddham, siddhasya saṃsthītiḥ siddhāntaḥ, saṃsthītir itthambhāvavyavasthā dharmaniyamaḥ |* НБх I.1.26)
- 44 То есть с целью указать как базовый предмет, специфический для ньяи.
- 45 В тексте оригинала *vāda*, которое употреблено здесь не в терминологическом значении.

- ⁴⁶ Непонятно, что здесь имеется в виду под *vākya*: то ли просто высказывание как таковое, то ли полноформатная аргументация (*pañcāvayavavākya*).
- ⁴⁷ В оригинале *vākya*. По всей видимости оно означает то же, что и *pañcāvayavavākya*.
- ⁴⁸ Уддотакара замечает, что здесь может быть усмотрено противоречие: с одной стороны, сказано про избежание в своей аргументации некорректных возражений, а с другой стороны, тут же говорится, что знать их надо для эффективного использования. Но это противоречие, продолжает Уддотакара, лишь кажущееся, ибо Ватсьяна имел в виду знание некорректных возражений для уличения оппонента, когда он будет пользоваться ими: в этот момент надо указать судьям на факт применения оппонентом такого-то и такого-то вида некорректного возражения. См. НВ С. 63.7-12.