

**ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА**

LXXXV

Серия основана в 1965 году

АННАМБХАТТА

ТАРКА-САНГРАХА

(СВОД УМОЗРЕНИЙ)

ТАРКА-ДИПИКА

**(РАЗЪЯСНЕНИЕ
К СВОДУ УМОЗРЕНИЙ)**

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

**ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

МОСКВА · 1989

ББК 87.3
А68

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

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

Ответственные редакторы

Т. Е. Катенина, В. И. Рудой

Утверждено к печати

Институтом востоковедения АН СССР

Аннамбхатта.

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

ISBN 5-02-016548-4

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

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

ББК. 87.3

ISBN 5-02-016548-4

© Главная редакция
восточной литературы
издательства «Наука», 1989

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

XXXII. 4. Сыма Цянь. *Исторические записки («Ши цзи»)*. Т. IV. Пер.
с китайского, предисловие и комментарии Р. В. Вяткина. М.,
1986.

XXXII. 5. Сыма Цянь. *Исторические записки («Ши цзи»)*. Т. V. Пер.
с китайского, предисловие и комментарии Р. В. Вяткина. М.,
1987.

LXI. Мела Махмуд Байазиди. *Таварих-и кадим-и Курдистан (Дре-
вняя история Курдистана)*. Т. 1. Перевод «Шараф-наме» Шараф-
хана Бидлиси с персидского языка на курдский язык (курман-
джи). Издание текста, предисловие, указатели, оглавление
К. К. Курдоева и Ж. С. Мусаэлян. М., 1986.

LXXIII. 2. *Памятники индийской письменности из Центральной Азии*.
Вып. 2. Издание текстов, исследование, перевод и комментарий
Г. М. Бонгард-Левина и М. И. Воробьевой-Десятовской. М.,
1989.

LXXVI. Бай юй цзин (*Сутра ста притч*). Пер. с китайского и коммен-
тарий И. С. Гуревич. Вступительная статья Л. Н. Меньшикова.
М., 1986.

LXXVII. Григор Нарекаци. *Книга скорбных песнопений*. Пер. с древне-
армянского и примечания М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Хан-
ларян. Вступительная статья С. С. Аверинцева. М., 1988.

LXXVIII. *Книга деяний Ардашира, сына Папака*. Транскрипция текста,
перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глос-
сарий О. М. Чунаковой. М., 1987.

LXXIX. *Мебде-и канун-и йеничери оджагы тарихи (История возникно-
вения законов янычарского корпуса)*. Факсимиле рукописи.
Издание текста, пер. с турецкого, комментарий и введение
И. Е. Петросян. М., 1987.

LXXX. *Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва)*. Пер.
с санскрита, комментарий и предисловие Я. В. Василькова
и С. Л. Невелевой. М., 1987.

LXXXI, 1—4. *Измененный и заново утвержденный кодекс [девиза цар-
ствования] «Небесное процветание» (1149—1169)*. Издание текста,

- пер. с тангутского, исследование и примечания Е. И. Кычана. В 4 книгах. М. 1987—1989.
- LXXXII. *Шихуа о том, как Трипитака Великой Тан добыл священные книги (Да Тан Сань-цзан цюй цзин шихуа)*. Пер. с китайского, исследование и примечания Л. К. Павловской. М., 1987.
- LXXXIII. *'Аджа'иб ад-дунья (Чудеса мира)*. Критический текст, пер. с персидского, введение, комментарий и указатели Л. П. Смирновой (готовится к изданию).
- LXXXIV. *'Али ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ал-Фахри. Китаб талхис ал-байан фи зикр атл ал-фирак ва-л-адйан (Краткое разъяснение к перечню последователей разных вер)*. Факсимиле рукописи. Издание текста, вступительная статья, краткое изложение содержания, примечания и указатели С. М. Прозорова. М., 1988.
- LXXXVI. *Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)*. Пер. с санскрита, исследование и комментарий В. И. Рудого (готовится к изданию).
- LXXXVII. *Вновь собранные записи о любви к младшим и о почтении к родителям*. Издание текста, пер. с тангутского, комментарий, статья и приложение К. Б. Кепинг. Послесловие М. В. Крюкова (готовится к изданию).
- LXXXVIII. *Вопросы Милинды (Милиндапаньха)*. Пер. с пали, исследование и комментарий А. В. Парибка (готовится к изданию).
- LXXXIX. *Дзэами Мотокиё. Предание о цветке стиля*. Пер. со старояпонского, предисловие и комментарий Н. Г. Анариной (готовится к изданию).
- XC. *История сошествия в ад и возвращения в мир живых драгоценной Чойджид-дагини из рода Лин*. Факсимиле рукописи. Издание текста, пер. с монгольского, исследование и комментарий А. Г. Сазыкина (готовится к изданию).
- XCI. *Махабхарата. Книга восьмая. Книга о Карне. (Карнапарва)*. Пер. с санскрита, предисловие и комментарий Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой (готовится к изданию).
- XCII. *Мах Шараф-ханум Курдистани. Хроника дома Ардалан*. Пер. с персидского, предисловие и комментарий Е. И. Васильевой (готовится к изданию).

СОДЕРЖАНИЕ

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

ВВЕДЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

Введение

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что же представляла собой синкретическая Ньяя-Вайшешика ко времени создания ТС и автокомментария на нее? Прежде всего необходимо остановиться на том важном обстоятельстве, что синкретическая школа являлась системой религиозно-философской, т. е. полиморфным идеологическим образованием².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Другой принцип — принцип несводимости части и целого (avaṃyava-avaṃyavi-bheda) — служил первоначально обоснованию атомистической теории. Нетождественность некоторых предельных единиц, обладающих элементарными различиями, состоящему из них целому — вот смысл этого принципа. Принцип несводимости части и целого, разработанный применительно к атомизму, привел к развитию специфического дискретистского стиля мышления³. Аннамбхатта, будучи весьма последовательным в применении этого принципа, распространил его, в частности, и на проблему анализа смысла предложения, т. е. применил его к традиционной проблематике Ньяи. Таким образом, принцип, сформировавшийся в русле Вайшешики, может рассматриваться нами как фундаментальная характеристика способа философствования синкретической школы.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Обратимся теперь к конкретному рассмотрению второго трактата Аннамбхатты, представляющего собой автокомментарий на ТС как на базовый текст. Тарка-дипика (ТД), или «Разъяснение к Своду умозрений», превосходит ТС по объему приблизительно в пять раз и содержит в концентрированном виде обширнейший материал для изучения верхнего синхронного среза функционирования синкретической Ньяя-Вайшешики. Однако в научной литературе по истории индийской философии сложилась парадоксальная ситуация: при весьма значительной популярности ТС автокомментарий на этот текст оставался как бы в тени и практически не привлекал внимание исследователей⁴. Таким образом, предлагаемый нами перевод является одним из первых опытов в этом направлении.

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

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

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

- 1) существуют ли различия в степени сложности предлагаемого материала в базовом тексте и тексте автокомментария, или они различаются только количественно — подробностью изложения?
- 2) какую специфическую историко-философскую информацию содержит ТД?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Охарактеризуем вкратце использованную нами при истолковании ТС и ТД позднюю комментаторскую литературу⁵. Это,

⁵ См. Литературу.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

а) отождествление различных аспектов специальной технической терминологии школы;

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

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

Введение

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

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

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

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

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

Е. П. Островская

SUMMARY

Tarkasaṃgrahadīpikā by Annambhaṭṭa (17 th. c.) belongs to the orthodox Brahmanist Sanskrit philosophical literature. It consists of two treatises: *Tarkasaṃgraha*, a short basic text, and *Tarkadīpikā*, an elaborate autocommentary explaining in detail all technical terms and essentials of the philosophy included in the former text.

Our choice of *Tarkasaṃgrahadīpikā* for the translation and study has been caused by a combination of reasons. In studying the Indian realistic philosophical systems *Tarkasaṃgraha* has become extremely popular because of its evident clarity and brevity. Most monographs on the subject deal with this text and contain many references to it. *Tarkasaṃgraha* has been translated in several European and Modern Indian languages. Nevertheless, *Tarkadīpikā* remained practically in the shadow not drawing the researchers' attention. The reason is that its text is very sophisticated philologically; then, Annambhaṭṭa tended to the utmost exactness of language, the most strict relation between logic and vocabulary which he intended to make absolutely adequate; all this has been mistaken by the researchers for some self-efficient purity typical of the latest period of the brahmanistic science.

This author (the translator) argues against the opinion, common to indologists, that *Tarkasaṃgraha* is a shortened compilation of the basic ideas from *Navya-Nyāya*, an introduction into that school's terminology not requiring any parallel analysis of *Tarkadīpikā* for better understanding. The author believes that *Tarkasaṃgraha* can never be properly interpreted without Annambhaṭṭa's commentary.

Tarkasaṃgraha must accordingly be regarded not as an elementary manual of the logic of *Navya-Nyāya* but as a treatise characterizing a certain philosophical system on its upper level.

The focus of the study particularly is on the problem of an adequate evaluation of *Tarkasaṃgrahadīpikā* as an attribution of both texts to a specific religious and philosophical system.

Tarkasaṃgraha and *Tarkadīpikā* have been translated after: *Tarkasaṃgraha with Nyāyabodhinī, Vākyavṛtti, Niruktikāśikā, Rāmarudriya, Nṛsiṃhaprakāśikā* and *Paṭṭābhirāmaprakāśikā. A New Edition by S. Ch. Sastrigal*. Madras, 1920 (*Sri Balamanorama Series No. 4*). All references to other editions have been specially

marked. For convenience, both *Tarkasaṃgraha* and *Tarkadīpikā*, each have been subdivided into 81 passages. The same subdivision of the original texts is done in: *Tarka-saṃgraha of Annambhaṭṭa with the Author's Dīpikā*, by B. N. Bahulikar. Poona, 1903. In this study each passage has a historico-philological commentary and a philosophical analysis. This structure to some extent follows the traditional Indian paradigm of the theoretical reflection mode.

General historical and philosophical problems are reviewed in the Preface. The translator offers a new idea that *Tarkasaṃgrahadīpikā* belongs to the syncretic *Nyāya-Vaiśeṣika* but not to *Navya-Nyāya*.

In discussing the text of *Tarkadīpikā* the author comes to the conclusion that the autocommentary deals with much more sophisticated philosophical problems and logic than *Tarkasaṃgraha*. He argues the opinion that the commentary was designed to make easier the understanding of the main text. Annambhaṭṭa used *Navya-Nyāya*'s logical experience to revitalize some ideas of the syncretic school. In other words, he wanted to solve certain classical problems of *Nyāya-Vaiśeṣika* with the help of contemporary intellectual paradigm of the Mithila school. In this respect, the logical forms differ even in the ways of defining terms of the basic text and the autocommentary. In the former, the definitions follow the archaic type of modelling through Cosmology. The analysis of this peculiarity of the text leads to a better understanding of different stages in the history of human mind: different mental patterns and historical types of thinking.

The translator analyzes the relations between the basic text and the commentary; the necessity of profound studies in the genres of traditional Sanskrit philosophical literature is stressed as well as the importance of the problem of adequate understanding of the historical and philosophical process in the Indian subcontinent.

The late period of *Nyāya-Vaiśeṣika* is usually regarded as stagnation while its climax is associated with the polemic with Buddhist schools. The analysis of problems tackled by Annambhaṭṭa suggests that such views of the history of the ideas of syncretic school are wrong. At the later stage the linguo-philosophical problems as well as those of true knowledge criteria led to wide discussions with other Brahmanist systems.

Annambhaṭṭa made theoretical contributions to both *Mīmāṃsā* and *Nyāya-Vaiśeṣika*. Thus he was able to demonstrate the main ideas of Indian philosophical realism and those of its adversaries. Hence, *Tarkasaṃgrahadīpikā* can be regarded as a source of both *Nyāya-Vaiśeṣika* studies and Brahmanist systems.

The translator tried to solve the problems of interpretation of *Tarkasaṃgrahadīpikā* by analysing the text as a three-level synchronic synthesis: (1) Brahmanist religious doctrine (in its Shivaistic variant); (2) Yoga practice which exerted much influence — on its

Приложения

gnoseology; (3) philosophy proper. It is correlated with Annambhaṭṭa's theoretical orientation represented in the autocommentary to passage 81 of *Tarkasaṃgraha*. Annambhaṭṭa followed rationalistic approach to the meaning of the philosophical knowledge in a traditional society. He also stressed the utmost importance of the mental activity for the process of knowledge.

The analysis of *Tarkasaṃgrahadīpikā* makes it possible to understand more clearly the role of the traditional Indian philosophical culture and overcome certain stereotypes in the history of philosophy.

Научное издание

Аннамбхатта

**ТАРКА-САṆГРАХА
(СВОД УМОЗРЕНИЙ)**

**ТАРКА-ДИПИКА
(РАЗЪЯСНЕНИЕ К СВОДУ УМОЗРЕНИЙ)**

Редактор **И. Л. Елевич**
Младший редактор **Н. Е. Серегина**
Художник **И. Д. Бритвенко**
Художественный редактор **Э. Л. Эрман**
Технический редактор **В. П. Стуковнина**
Корректор **Г. П. Каткова**

ИБ № 16243

Сдано в набор 08.09.88. Подписано к печати 06.09.89. Формат 60×90^{1/16}. Бум. типографская № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. п. л. 15,0. Усл. кр.-отт. 16,0. Уч.-изд. л. 15,43. Тираж 10000 экз. Изд. № 6423. Зак. № 815. Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21,

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград В-34, 9 линия, 12