



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 10
volume 10**

**Центр
«Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2002**

ВВЕДЕНИЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ОРГАНОН ПОЗНАНИЯ

А. В. Парибок, Д. В. Оленев
Санкт-Петербургский государственный университет

Перечень базовых предметов *ньяи* как методологическая схема мыслительной деятельности

А. В. Парибок

Публикуемое в переводе Д. В. Оленева начало «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны (V в. н. э.), содержащее общее введение в *ньяю* как научную дисциплину и комментарий на первую сутру коренного текста Акшапады/Гаутамы, 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 'rthapratiṭipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam*. 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 «Ньяя-бхашье», в котором Д. В. Оленев деятельно участвовал. Однако такой маститый знаток и интерпретатор (новой) *ньяи*, как J. Mohanty, полемизируя во втором издании своей книги «Gaṅgeśa's Theory of Truth» (Delhi, 1989) с не менее авторитетным К. Potter'ом, усматривает здесь проблему. Цитируемый им (с. 217) санскритский толковый словарь называет в числе прочих значений слова *artha* три, по мнению Mohanty, имеющих отношение к философии (и в этом я согласен с ним): это *viśaya* (object), *śabdapratipādyā* (meaning of word) и *prayojana* (purpose). Далее Mohanty 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?» Пожалуй, ясно, что для мышления Mohanty слово *artha* было употреблено Ватсьяной в двух разных смыслах: сначала как *viśaya* (object), а затем как *prayojana* (purpose), и тогда примером, иллюстрирующим данное первое положение «Ньяя-бхашьи», 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 Ватсьяна 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 Ватсьяны были (равно как и у нас с Mohanty — 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, Ватсьяна знал, как сказать. Второе же основание — это сама фундаментальность для индийского мышления слова *artha* как понятийного средства, по непереводаемости и важности сравнимого с λόγος'ом. В самом деле: что есть общего у трех философски релевантных значений *artha*, приведенных Mohanty? 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 «Ньяя-бхашьи» 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 перее привычных европейцу дихотомий материя/форма аристотелевской традиции или дух/материя новоевропейской.

Проявившись в терминологии вводного предложения «Ньяя-бхашьи», 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 (*adhyātmavidyā*), 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* начинается не с понятия «сознание» (*buddhi*), а с «инструмента истинного знания» (*pramāṇa*); отметим, что это — начало не только в содержательном смысле, как греческое $\alpha\rho\chi\eta$, но и в буквальном, поскольку *pramāṇa* — первое слово в тексте «Ньяя-сутр» и в «Ньяя-бхашье».

Prāmāṇa 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 Ватсьяны. 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 *prāmāṇa* и не-*prāmāṇa* сможет лишь *prāmāṇa*. Поэтому даже если и признать, что бытийно перее 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 нерелевантно.

тивно, ибо не охватывало 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 *μεθόδος* «ход/путь [познания]» этимологически толкуется точно так же, как санскритское *nyāya*.

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 *Ньяябхашьи*, излагающего основания включать в число базовых предметов *ньяи* проблематизацию и остальные тринадцать членов перечня, вплоть до условий поражения. 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.: *Vidyābhūṣaṇa S. A History of Indian Logic. Calcutta, 1921. P. 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* «составной член аргументации», № 9; *ahetu* «не[логическое] основание» вместо *hetvābhāsa* «ошибочное логическое основание», № 13; *vyavasāya* «определенность» вместо *nirṇaya* «установление», № 9). Поэтому естественно полагать, что одной из задач автора «Ньяя-бхашьи» была систематизация базовых предметов (*padārtha*), а также постижение их как элементов целостной схемы.

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, они возможны. Но как мыслить начало некоторого отдельного «экземпляра» познавательной деятельности? Согласно *ньяе*, эта деятельность всякий раз начинается с проблематизации (№ 3). Этим подразумевается, во-первых, 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 озаботился 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*, А. 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 Ватсьяяне (см. ниже в переводе): 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 как 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 немыслимо теоретически. *Siddhānta* же с учетом разновидностей подразумевает, что данная мыслительная деятель-

ность 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» (*avayava*), 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» (Тописка 1.1). Очевидно, что это есть формальное средство познания и словесного мышления. Следовательно, в *ньяе* силлогизм оказался бы неким инструментом истинного знания (№ 1). *Avaayava* же, подобно всем № 3—16 перечня базовых предметов, квалифицируется у Ватсьяяны 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 *avaayava* 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». *Avaayava* 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 Ватсьяяны 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 (не сказано)» в его последней части. Не будь параллелизма между

pramāṇa'ми и *avaiva*'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 отправляется 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 Ватсьяны («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 содержа-

тельными 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 оспаривание (№ 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 оспаривание.

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.: НС 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 (НС 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 НС 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 сколь-

ко-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 «Топикой», которая, впрочем, тоже остается недооцененной на фоне преобладающего издавна интереса к «Аналитикам».

Перевод Д. В. Оленевым терминов в публикуемом начале «Ньяя-бхашьи», отличающийся от расхожего, опирается на предварительное понимание и толкование этой традиции как методологической 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.

Древнеиндийский органон познания (перевод «Ньяя-бхашьи» I.1.1.)

Предисловие к переводу

Д. В. Оленев

Ньяя — одна из влиятельных религиозно-философских систем (*даршан*) древней и средневековой Индии, не потерявшая своего значения и по сей день, оставаясь по-прежнему живой традицией. Наряду с мимансой и вайшешикой она занимала позицию т. н. реализма в полемике с буддистами, которая была основным движущим фактором развития индийской философии в средние века. Однако *ньяя* представляет для историка философии интерес не только по этой причине. В свой ранний период она выдвинула уникальную по своей завершенности и полноте систему методологии познавательной деятельности, что обеспечило ей особое место среди древнеиндийских наук. Однако впоследствии, в ходе оживленной полемики с буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти последователи *ньяи* перенесли свое внимание с вопросов методологии на проблемы логики и эпистемологии. Данное обстоятельство, по всей видимости, и привело к тому, что специалисты рассматривали *ньяю* как философскую систему, «специализирующуюся» главным образом на этих проблемах. В данной публикации и статье А. В. Парибка, напротив, преследуется цель показать значение *ньяи* в индийском мышлении как методологии познавательной деятельности. Выбор начала «Ньяя-бхашьи» для перевода и отдельной публикации обусловлен именно стремлением показать на небольшом и в то же время емком тексте, относящемся к добуддийскому периоду истории *ньяи*, то, как строили и разворачивали свою схему мышления древние *найяики*.

Базовым текстом *ньяи* как традиции являются «Ньяя-сутры»¹, датируемые периодом II—IV вв.² и приписываемые легендарному мудрецу Акшападе/Гаутаме, о котором никаких достоверных сведений не сохранилось. Текст «Ньяя-сутр» чрезвычайно лаконичен (хотя он и пространнее по сравнению с другими текстами жанра сутр) и поэтому труден для понимания; первое свое нормативное и последовательное толкование он получает в комментарии Ватсьяны Пакшиласвамина «Ньяя-бхашья» (V в.). С течением времени к сутрам было составлено множество комментариев, субкомментариев, суб-субкомментариев и т. д., однако здесь мы упомянем лишь те из них, которые привлекали при переводе. А именно, мы пользовались главным образом «Ньяя-варттикой» и комментарием к ней «Ньяя-варттика-татпарья-тика»; первый текст комментирует «Ньяя-сутры» и «Ньяя-бхашью», а второй, комментируя сутры и комментарии к ним, толкует, в основном, «Ньяя-варттику». Варттика написана жившим в VII в. н. э. брахманом Уддьотакарой, родом из города Шругхна, находившегося на территории Пенджаба, Тика составлена великим брахманистским философом Вачаспати Мишрой. По одной из традиций считается, что он был брахманом родом из Митхилы (современный штат Бихар), где и сейчас есть деревня Бхама, названная по имени его дочери³. Согласно другой традиции принято считать его родиной район Сахарша на восточной границе Дарбханги. Временем его жизни большинство ученых считают IX в.⁴ Вачаспати Мишра известен как автор нескольких авторитетных работ, относящихся к разным брахманистским философским традициям. При переводе мы также обращались к «Бхашья-чандре», комментирующему главным образом «Ньяя-бхашью». Об авторе этого текста ничего определенного не известно, за исключением того, что его звали Рагхутама. Поскольку он ссылается на Уддьотакару и Вачаспати Мишру, жил он не ранее X в.; а то обстоятельство, что он знаком с понятиями и техникой Новой Ньяи, позволяет поднять эту планку до XIII в. Единственная рукопись «Бхашья-чандры» была найдена в собрании рукописей, принадлежавших видному ведантистскому философу Мадхусудане Сарасвати, из чего явствует, что автор жил не позже XVI в.⁵

О значении той или иной дисциплины в индийской культуре судить лучше всего не на основании привнесенных извне представлений о ней, а исходя из того, как она сама видела свое место среди других областей знания. В этом смысле *ньяя* представляет собой особый и вы-

¹ Для простоты изложения мы опускаем из рассмотрения факт деления *ньяи* на две подтрадиции — Старую Ньяю и Новую Ньяю. «Ньяя-сутры» как базовый текст относятся только к первой подтрадиции

² Более подробные сведения о датировке «Ньяя-сутр» см.: Шохин В. К. Брахманистская философия: древний и раннеклассический период. М., 1994. С. 261

³ Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K. Potter. Delhi, 1977. Vol. II. P. 303.

⁴ Ibid. P. 453.

⁵ См.: The Nyāyasūtras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara / Tr. by G. Jha. New Delhi, 1984. Vol. I. P. XXVII (Introduction by G. Kaviraj).

деленный случай: уже Ватсьяна говорит, что *ньяя* есть «светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (*dharma*), [и она] возвеличена среди наук»¹. Уддьотакара затем поясняет, что *ньяя* потому есть светоч всех наук, что все науки постигают предмет, «освещенный» (то есть явленный) проблематизацией, инструментами истинного знания 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 такая наука есть *ньяя*². 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 не только эпистемологические и онтологические представления, но и выраженную методологическую компоненту.

Поскольку основные термины *ньяи* получили свое толкование в статье А. В. Парибка, мы остановимся здесь лишь на переводе терминов *padārtha* и *tattva*. Первым термином Ватсьяна называет шестнадцать предметов *ньяи*, перечисляемых первой сутрой, а второй используется в самой сутре для обозначения такого свойства этих предметов, познание которого ведет к избавлению от уз сансарного бытия. Перевод их представляет собой определенные трудности, и устоявшегося варианта до сих пор нет.

Каждая наука изучает определенную действительность, которую она уже положила сущей объективно. Однако само это изучение возможно лишь по созданию представления о том, что составляет эту действительность, после прорисовывания ее картины, которая затем отождествляется с самой действительностью (поэтому такую картину можно назвать онтологической). Онтологическая картина складывается из 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: она изучает такую действительность, которую составляют определенные свойства пространства, и для нее объективно существующими предметами являются фигуры и тела, собственно и составляющие ее онтологическую картину. Здесь элементарными предметами являются точка, прямая и плоскость; любая геометрическая фигура состоит из вполне конечного множества этих предметов. Обратимся теперь к древнеиндийским наукам, которых Ватсьяна перечисляет всего четыре: Веды (*trayīvidyā*), наука о хозяйстве (*vārttā*), наука управления (*nītividyā*) и *ньяя* (*nyāyavidyā = ānvīkṣikī*). Веды за-

¹ См.: Ньяя-бхашья, I.1.1.

² См.: Ньяя-варттика, I.1.1.

нимаются ритуальной практикой (которая и составляет действительность, исследуемую Ведами), поэтому вполне очевидно, что в онтологической картине Вед элементарными предметами являются конкретные ритуалы (например, возлияние *agnihotra*) и прочие элементы практики, связанной с ними; наука о хозяйстве, соответственно, имеет такую онтологическую картину, в которой элементарными предметами являются земля, плуг, повозка и т. д.; область же исследования *ньяи* есть действительность познавательной ситуации, и в онтологическую картину *ньяи* входят также элементарные предметы, которыми в данном случае являются достоверные познавательные акты (осмысливаемые как инструменты истинного знания), их объекты, проблематизация и т. д.¹

Итак, в каждой науке, по Ватсьяяне и Уддьотакаре, есть набор неких элементарных предметов, к комбинации которых сводится любой изучаемый объект (или, точнее, из которых строится любой исследуемый объект). Такого рода элементарные предметы и обозначаются у Ватсьяяны термином *padārtha*. Весьма примечателен в этой связи тот факт, что и Ватсьяяна и Уддьотакара в качестве его синонима дают термин *prasthāna* — «отправное начало, отправной пункт»: элементарные предметы действительно суть начала, от них отправляется в своей исследовательской деятельности наука, к которой они относятся.

Термин *padārtha* как никакой другой отражает своеобразие индийского теоретического мышления: оно полагает вначале конечное множество предметов, из которых оно затем последовательно конструирует объекты исследуемой действительности². Такой тип теоретического мышления можно назвать конструктивистским. Таким образом, в свете всего вышесказанного представляется наиболее адекватным переводить термин *padārtha* (исходя не из этимологии, а из его функционального значения) как «базовый предмет», когда он употребляется для обозначения фундаментальных предметов той или иной отрасли знания. Уточнение это существенно, ибо данный термин имеет еще и значение предмета познания, и в этом значении он используется во всей философской литературе, не только в *ньяе*; подобный смысл данного термина явствует уже просто из его этимологии, ибо *padārtha* в буквальном переводе означает «предмет слова». Можно усомниться

¹ Описание элементарных предметов можно найти у Ватсьяяны и Уддьотакары (см. настоящий перевод, а также «Ньяя-варттику» (с. 65—66)).

² Ярчайшим примером такого стиля мышления является санскритская грамматика (*vyākaraṇa*), созданная индийской традицией. См. статью «Индийская языковедческая традиция» в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» (М., 1990. С. 178): «Исходный материал грамматики: упорядоченный морфонологически список фонем и их вариантов (*pratyāhārasūtra*); полный список корней с указанием их значений; массив, состоящий более чем из 200 списков имен, наречий, служебных слов и отчасти аффиксов (каждый из таких списков есть область применения какой-либо сутры). Задача грамматики — породить, *отправляясь* (курсив мой. — Д. О.) от этого материала, морфонологические и морфологические, в меньшей степени синтаксические уровни санскрита».

в правомерности перевода одного термина двумя, тем более, что базовый предмет ведь тоже есть предмет познания, однако мы все же проводим подобное различие, дабы подчеркнуть «привилегированность» некоторых предметов познания для той или иной науки¹.

Теперь обратимся к тому, как переводился этот термин в индологической литературе. Традиционно он понимался (со столь же традиционными оговорками относительно условности подобного толкования) как категория. Неприемлемость подобного перевода вполне очевидна: категория есть либо тип предикатов, если следовать за Аристотелем (который и ввел это понятие), либо понятие, если следовать Канту и Гегелю. И в том и в другом случае категория — в мышлении, а не в бытии, осмысливаемом как положенное вне мышления. Неудовлетворительность перевода *padārtha* термином «категория» особенно сильно ощущалась в случае *вайшешики*², поскольку ее базовые предметы мыслятся как реально сущие, и поэтому видный исследователь *ньяи* и *вайшешики* К. Поттер предложил переводить *padārtha* как «a thing to which the word refers»³. Но этот перевод «работает» только в *вайшешике*, в случае же *ньяи* и прочих наук он не слишком удобен, что и продемонстрировал сам переводчик, назвав шестнадцать базовых предметов *ньяи* категориями⁴.

Теперь о термине *tattva*. Среди ученых нет единого мнения о том, как надлежит толковать его, причем отсутствие этого единодушия иногда принимает просто удивительный оборот. Так, крупный знаток индийской философии пандит Ганганатха Джха понимает *tattva* как «real

¹ Интересно отметить, что переводчик «Начал» Евклида на санскрит фактически осмысливает геометрию как науку, базовыми предметами которой являются точка, прямая и плоскость, о чем недвусмысленно свидетельствует даваемое им определение для них: базовый предмет (*padārtha*), который наблюдаем и неделим, обозначается словом «точка» и т. д. (yaḥ padārtho darśanayogyo vibhāgānāraḥ sa binduśabdavācyāḥ = The Rekhāgaṇita, or Geometry in Sanskrit composed by Samrāḍ Jagannātha. Vol. I. Books I—VI. Bombay Sanskrit Series No. LXI. Bombay, 1901. P. 3). Также любопытен тот факт, что проф. Таранатха Вачаспати, автор санскритского толкового словаря, обозначает термином *padārtha* не только шестнадцать базовых предметов *ньяи* и семь базовых предметов *вайшешики* (которые традиционно обозначались 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*. См.: Vācaspatya, a comprehensive Sanskrit dictionary / Compiled by Prof. Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1882. Vol. 18. P. 4225.

² *Вайшешика*, одна из брахманистских религиозно-философских систем, разработала онтологическую картину сущего, в которой базовыми предметами являются субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*), движения (*karma*), общее (*sāmānya*), отличие (*viśeṣa*), соприсущность (*samavāya*) и отсутствие (*abhāva*). Сходство этой картины с системой категорий по Аристотелю, по-видимому, и привело исследователей к осмыслению *padārtha* как категории.

³ См.: Potter K. The Padārthatattvanirūpaṇam of Raghunātha Śiromaṇi. Cambridge (Mass.), 1957. P. 4.

⁴ Ibid. P. 2 ff.

nature (of things)»¹, 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»², и таким образом *tattva* 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 «Ньяя-бхашьи», а именно определения *tattva*. Обратимся теперь к самому определению. Ватсьяяна формулирует его следующим образом: (arthatattvam=) sataśca sadbhāvo 'sataścā 'sadbhāvaḥ. И Джха и Оберхаммер для него дают по смыслу тождественный перевод (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)», у Оберхаммера же он гласит: «the being of the existent and the non-being of the non-existent». 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)³. 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 относить 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 (*anyā-*

¹ См.: The Nyāyasūtras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Udyotakara. Vol. I. P. 2. (К. Поттер дает почти такой же перевод: «true nature».)

² Oberhammer G. R. F. Pakṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣyam // Asian Studies. Vol. II. No 3 (Dec. 1964). P. 307 ff.

³ Подобные формулы — дело достаточно обыденное для индийской философии. См., например, определение ложного знания у Ватсьяяны: atasmimstad iti [jñānam] («знание о не-X, что это — X». — Ньяя-бхашья, I.1.4).

tādātmya); 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 самождественность предмета¹. Понятие сущности в *ньяе* отсылает к фундаментальному ее положению о том, что а) предметы познания существуют реально, б) они не «пусты», то есть в своем существовании каждый 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 Уддотакара определяет сущность именно с этой точки зрения: сущность есть свойство предметов познания быть причиной порождения (у познающего субъекта) представлений о них как они есть².

Таким образом, с некоторыми уточнениями и дополнениями мы принимаем «онтологический» перевод Г. Джха и К. Поттера.

Перевод сделан по критическому изданию: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti (Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985) с привлечением изданий: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra and M. M. Gaṅgānātha Jhā's Khadyota (Benares, 1920. Chowkhamba Sanskrit Series № 281) и Nyāyadarśana of Gautama with the commentary of Vātsyāyana and the gloss of Viśvanāth Nyāya Pañcānana (Ed. by M. M. P. Lakshmana Sastry Dravida and Nyayacharya Sri Ram Shastry Bhandari and M. M. P. Vindhyaeshvari Prasad Dvivedi. Benares, 1920. Kāśī Sanskrit Series № 43). Ссылки на источники даются по критическому изданию. В сносках к переводу употребляются следующие аббревиатуры: НС — «Ньяя-сутры», НБх — «Ньяя-бхашья», НВ — «Ньяя-Варттика», НВТТ — «Ньяя-варттика-татпарья-тика», БхЧ — «Бхашья-чандра».

В заключение хотелось бы исполнить приятный долг и выразить чувство глубокой признательности А. В. Парибку, Я. В. Василькову и Э. Н. Темкину, всячески поддерживавшим 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 иначе остались бы недоступны.

¹ Разумеется, мы при этом должны оговориться, что перевод этот достаточно условен, поскольку понятие сущности у Аристотеля тесно связано с понятием логоса, которое отсутствовало в индийской философии.

² См.: Ньяя-варттика. С. 31 — 32 (*tattvaṃ padārthānāṃ yathāvasthitātmapratyayotpattinimittatvam*).

ВАТСЬЯЯНА ПАКШИЛАСВАМИН НЬЯЯ-БХАШЬЯ I.1.1¹

Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания².

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 избежания [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 них³ 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?

¹ Жирным шрифтом в переводе набирается текст сутроподобных предложений (*grahakavākyā*), встречающихся в тексте Бхашьи и выделяемых в издании полужирным шрифтом. Текст сутр и цитат из них в Бхашье набран малыми прописными буквами, стихотворные фрагменты — курсивом.

² «Инструмент истинного знания» — *pramāṇa*. Этот термин, вообще говоря, означает именно инструмент достоверного знания, но иногда он используется в значении самого достоверного знания, т. е. выступает синонимом термина *pramiti*. «Предметен» — *arthavat*, то есть «с предметом». Вачаспати Мишра поясняет, что possessивный 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 cāvyabhicāritā*. — НВТТ. С. 3.26—27).

³ То есть из вышеприведенных четырех компонент ситуации достоверного познания: субъект истинного знания (*pramāṭr*), инструмент истинного знания (*pramāṇa*), объект [для] истинного знания (*prameya*), итоговое истинное знание (*pramiti*).

— Это бытие сущего как сущего и небытие не-сущего как сущего¹. 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 сущностью².

— 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. Скажем, 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*)³, ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ (*saṁśaya*), ЦЕЛИ (*prayojana*), Очевидного (*dr̥ṣṭānta*), СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ УТВЕРЖДЕНИЙ (*siddhānta*), КАНОНИЧЕСКИХ ЧАСТЕЙ АРГУМЕНТАЦИИ (*avayava*), АВТОНОМНОГО МЫШЛЕНИЯ (*tarka*), УСТАНОВЛЕНИЯ (*nirṇaya*), КОНСТРУКТИВНОЙ ДИСКУССИИ (*vāda*), ДИСПУТА (*jalpa*), ОСПОРИВАНИЯ (*vitandā*), ОШИБОЧНЫХ ЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ (*hetvābhāsa*), СЛОВЕСНЫХ УВЕРТОК (*chala*), НЕКОРРЕКТНЫХ ВОЗРАЖЕНИЙ (*jāti*), УСЛОВИЙ ПОРАЖЕНИЯ (*nigrahasthāna*), — которые суть эти самые [шестнадцать] типов сущего⁴.

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 непрерывного познания которых здесь [дается] наставление. И этот самый пред-

¹ Анализ этого определения см. в нашем предисловии к переводу.

² В тексте оригинала *tattvaṁ bhavati*. Рагхуттама поясняет, что являться сущностью означает осуществлять свое бытие как сущности, то есть являть ее (*bhavitā bhāvakartā kartā ceḥa prakāśakaḥ*. — БхЧ. С. 10).

³ Этот термин обозначает объекты, истинное знание которых не просто возможно, но и влечет за собой освобождение, то есть 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.: НБх I.1.9).

⁴ Этот фрагмент Бхашьи в оригинале стоит перед сутрой.

мет 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 достижению¹, — 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 *ньяя*. Ее отдельными, особыми отправными началами являются проблематизация и прочие базовые предметы (*padārthāḥ*)². И без отдельного упоминания их эта [наука] была бы лишь духовным знанием, вроде [учения] Упанишад. Поэтому [*ньяя*] отдельно выдвигается [как самостоятельная научная дисциплина] посредством проблематизации и прочих базовых предметов как отправных начал. [Даже] из этих [базовых предметов] *ньяя* не развертывается ни по поводу неизвестного, ни по поводу [уже] установленного предмета.

— Тогда по поводу чего же?

— В отношении проблематизируемого предмета. [Ведь] как было сказано: «УСТАНОВЛЕНИЕ [ЕСТЬ] ФИКСАЦИЯ ПРЕДМЕТА [ПО ЕГО СУЩНОСТИ] ПО РАЗДУМЬИ НАД ПОЛАГАНИЕМ И ПРОТИВОПОЛАГАНИЕМ»³. Раздумье — про-

¹ То, что вместо четырех аспектов предмета Ватсьяяна 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 желательно 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, изъяны, ложное знание. — Д. О.); в соответствии с максимой о семени и ростке, под тем, что подлежит оставлению, имеется в виду страдание вместе с этой [четверкой]. И оно — одно» (*hātumiṣṭatamaṁ heyam duḥkhaṁ tasya nirvartakaṁ niṣpādaḥ janmādicatuṣṭayam bijāṅkuran-yāyena etatsahitaṁ duḥkhaṁ heyamabhipretam | idam ekam. — БхЧ. С. 18.16—18*).

² Уддьотакара к сказанному Ватсьяяной добавляет: «Бывают четыре такие науки, и они имеют [свои] отдельные отправные начала: 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 | agnihotrahavanaprasthānā trayī | halaśakaṭādiprasthānā vārtā | svāmyamātyabhedānuvidhāyini daṇḍanītiḥ | saṁśayādibhedānuvidhāyini ānvīkṣikī | — НВ. С. 35.13—15*).

³ НС. I.1.41.

блематизация¹, полагание и противопоставление² — 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] что — [то или другое]?» И включаясь в число объектов [для] истинного знания, [она] с этой целью³ отдельно упоминается.

Далее цель: **цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют.** [Цель есть] предмет, из желания обрести который или избежать которого предпринимают действие, и им объемлются все живые существа, все действия, и все науки. И *ньяя* действует, опираясь на него⁴.

— Но что такое *ньяя*?

¹ 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]» (*samānānekadharmoparattervipratipatterupalabdhyanupalabdhyavyavasthātaśca viśeṣārekṣo vimarśaḥ samśayaḥ* | — NS I.1.23).

Важно иметь в виду, что проблематизация представляет собой активную составляющую познавательной деятельности, активность которой особенно четко проявляется в случае разномыслия (которое имеет место в случае восприятия двух диаметрально противоположных точек зрения по поводу одного и того же предмета) — в этом случае некто говорит: «Атман есть», а другой: «Атмана нет», и если у третьего, который услышал эти высказывания, нет **интенции, установки** на то, чтобы узнать, каково же реальное положение вещей, то у него не будет сомнения-проблематизации.

² В тексте оригинала *pakṣa* и *pratipakṣa*. Слова эти имеют двойное значение: с одной стороны, они обозначают взаимопротивоположные 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.

³ Т. е. с целью выдвижения как особого, базового для *ньяи* предмета.

⁴ Весьма любопытное обсуждение понятия цели в связи с важной индийской идеологией *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. С. 37.7—9). Вачаспати затем разбирает более подробно тему *puruṣārtha*: «Из них (= социальные нормы и т. д.) желанием называется влечение как таковое (*iচ্chāmātra*) или же страстное влечение к красивым женщинам? Если первое, пусть и будет только желание [как цель], и не надобны [тогда] социальные нормы и остальное, поскольку каждый [предмет так или иначе] желаем. Если второе, [тогда] — неполнота определения, поскольку [в таком случае в множество 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 iচ্chāmātram vocyate kāmīnīviśayo vā rāga iti? Pūrvasmin kalpe kāma ityevāstu kṛtaṁ dharmādibhiḥ sarveṣāmeva kāmyatvāt | Utrasmīnavyāptiḥ, sarakamṛgayādīnām asaṁgrahāt | Dharmamokṣayorapī nāstikān pratyappravartakatvāt* | — НВТТ. С. 37.20—23).

— *Ньяя* есть исследование предмета с помощью инструментов истинного знания. Вывод¹ (*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 (*ānvīkṣiki*) есть то, что оперирует посредством него, и она есть наука *ньяи*, *ньяя* как научная дисциплина. А вывод, который противоречит восприятию и традиции, есть кажимость *ньяи*².

В отношении ее³ 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 [деятель], 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»⁴, — 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 выска-

¹ Следует подчеркнуть, что здесь слово «вывод» имеет процессуальное значение, то есть обозначает *выведение*.

² 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.

³ В тексте оригинала *tatra*. Уддьотакара поясняет, что это слово отсылает к кажимости *ньяи* (*nyāyābhāsa*), а Вачаспати объясняет его толкование так: «[Уддьотакара] объясняет значение слова "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] доказательства, [приводимые ими для обоснования своих позиций] не могут быть [одновременно] верными, поскольку [одной и той же] вещи не [могут быть] присущи два противоположных признака. Поэтому из двоих [участников дискуссии] у одного — *ньяя*, у другого же — кажимость *ньяи*. Так [оспаривание] 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]» (*tatraśabdārthaṁ vyācaṣṭe — tasmīnnyāyābhāse iti vādajalpapakathayorhi na dvayoḥ vādirativādinoh sādhanē samīcīnē sambhavataḥ, vastuni viruddhadharmadvayasamavāyābhāvāt | tasmāt dvayor ekasya nyāyaḥ ekasya tu nyāyābhāsa iti vādajalpābhyāṁ vivicyate | nyāyābhāsa iti samnidhānād uktam, sannihitārthatvāt sarvanāmna iti | — НВТТ. С. 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.

⁴ То есть сам оспариватель, оппонент оспаривателя, аргументация, противоречия соответственно.

званий, в которой отсутствует утверждение [своего положения], но если он (= оспориватель) признает выражаемое, обозначаемое (*abhidheyam*) [этим 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»¹, «ИЛИ [НЕЧТО] ПРОТИВОПОЛОЖНОЕ, В СИЛУ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ ЕМУ»².

[Далее — содержательные утверждения.]

Содержательное утверждение есть предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Это есть»³. 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 оспо-

¹ НС I.1.36. Сосвойственность = общность по свойству, того = доказываемого.

² 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*).

³ Ватсьяна далее объясняет устройство термина «содержательное утверждение» (*siddhānta*) так: «Предмет, признаваемый [в такой формулировке]: "Он является таким-то", есть содержание (*siddham*). Содержательное утверждение есть констатация (*saṁsthiti*) содержания [как принятого], констатация [причем] есть установление [сущего] в бытии таким-то, [а не иным], закономерное [приписывание] признака-предиката (*dharmaniyama*)» (*idamitthambhūtañcetyabhyanuññāyamānam arhajātaṁ siddham, siddhasya saṁsthitiḥ siddhāntaḥ, saṁsthitiritthambhāvavyavāsthā dharmaniyamaḥ* | — НБх I.1.26).

ривание развертываются 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 целью¹ упомянуты отдельно.

[Далее — автономное мышление.]

Автономное мышление² не включается в число [четырех] 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 сообразывания (*upapatti*) [всех возможных] факторов развертывается 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, развертываясь 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 с инструментами истинного знания и имеет место в споре³ 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 дис-

¹ То есть с целью указать как базовый предмет, специфический для *ньяи*.

² Обычно *tarka* переводился как «гипотетический аргумент[ация]» или «умозрительный аргумент[ация]», что представляется переводом хотя и близким к оригиналу, но все же дающим превратное представление о *сути* этого базового предмета *ньяи*. Это не аргумент, потому что аргумент принципиально «атомарен», в то время как *tarka* есть сложная, многозвенная мыследеятельность, мышление (*ūha*), которое оперирует аргументами (*kāraṇa* = *pramāṇa* = *hetu*, см.: НБх I.1.40). Далее, не слишком удачно переводить *tarka* как «умозрительный аргумент» еще и потому, что понятие умозрения тесно связано с платонизмом, и кроме того, умозрение означает у с м о т р е н и е того, что уже есть, а *tarka* по своему существу представляет собой конструирование своих предметов. В своем варианте перевода *tarka* характеристикой «автономное» мы обозначаем тот факт, что данный тип мышления имеет дело не с предметом, по поводу которого разворачивается познавательная деятельность, а со своими, особыми предметами (критерии, основания), и в этом заключается его автономность.

³ В тексте оригинала *vāda*, которое употреблено здесь не в терминологическом значении.

куссия, [и] диспут и оспоривание [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 высказываний¹, 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 дополнительное определение, речевая практика (*vyavahāra*) становится [нацеленной] на познание сущности. Ее две разновидности — диспут и оспоривание — 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 оспоривании.

[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 аргументации² [и] изблечение [их] в чужой аргументации. И когда оппонент использует софизм, легко завершить [диспут в свою пользу] и легко самому применять [его]³.

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//

¹ Непонятно, что здесь имеется в виду под *vākya*: то ли просто высказывание как таковое, то ли полноформатная аргументация (*pañcāvayavavākya*).

² В оригинале *vākya*. По всей видимости, оно означает то же, что и *pañcāvayavavākya*.

³ Уддъотакара 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 Уддъотакара, лишь кажущееся, ибо Ватсьяяна 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.