

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

В.К. Шохин

Мегадепозит джайнской схоластики на русском языке*

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

В рецензии, посвященной публикации перевода монументального субкомментария Акаланки (VIII в.) к базовому тексту джайнской философии «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати (III–IV вв.), акцентируется уникальный вклад Натальи Железновой в развитие отечественного джайноведения. Одновременно осмысляются и две системообразующие формации всей индийской философии – полемический строй индийского теоретического дискурса как такового, который материализуется и в самом диалогическом оформлении любого на что-то претендующего комментария (дискуссия с реальными и умозрительными оппонентами), и комментирование как основной способ мышлевывражения (вплоть до комментирования индийскими философами и своих собственных текстов). В завершение даются некоторые технические рекомендации переводчице и предлагается альтернативная интерпретация ключевого для названия текста Умасвати термина *tattva*.

Ключевые слова: индийская философия, джайнизм, полемика, комментарии, категориальные топосы, буквальный перевод, Умасвати, Акаланка, Наталья Железнова

Традиционная индийская интеллектуальная культура (включая не только философию, но и все дисциплины организованного знания) развивалась в двух основных формациях – полемического диалога и многоступенчатого комментирования. Обе они начали кристаллизоваться еще в ее истоках – в поздневедийский период (вторая половина первой половины I тыс. до н.э. – точнее определить невозможно), в брахманских школах. Древние авторитеты в ритуаловедении стали строить свои объяснительные конструкции в дискуссии с коллегами, а амбивалентные строфы священных гимнов («боги любят сокровенное») требовали экзегезы и еще больше вызвали потребность в ней¹. А на стадии классической, средневековой культуры эти два вектора

* Рецензия на книгу: Акаланка Бхатта. Таттвартха-раджаварттика / Пер. с санскрита, вступ. ст. и прил. Н.А. Железновой. М.: ИДВ РАН; Вост. лит., 2022. 1071 с. (Памятники письменности Востока CLVIII).

¹ Об этом см.: [Шохин, 2007, с. 49–54]. Но и эта начальная стадия обсуждаемых интеллектуальных формаций заставляет вспомнить о еще более ранней («доначальной») – о состязаниях ведийских жрецов и их учеников во время новогоднег ритуала (*брахмодья*), когда призы выдавались победителям в «полтаче» за лучшее истолкование сакральных атрибутов и имен богов.

окончательно встретились – всё новые поколения комментариев к базовым текстам даршан вводили в тематическую ткань комментируемых текстов всё новые нити полемики с историческими, а заодно и с умозрительными оппонентами. Это вполне закономерно: в Индии статус философа (и не только) определялся его победами (и действительными, и преувеличенными) над конкурентами, которые, если угодно, соответствовали получению «ученой степени»². Что же касается «экзегетомании», то любой сколько-нибудь значительный текст комментировался, в позднее Средневековье хорошим тоном было комментировать тексты родственников (что имело место в навья-ньяйе и в школах бхактической веданты), а когда не было комментатора или таковой «задерживался», автор текста и сам мог написать толкование к своему произведению³.

Раскрытие механизмов этого «санскритского схоластицизма»⁴ может осуществляться на материале всех даршан. Однако в отечественной историко-философской индологии именно Наталья Анатольевна Железнова, которая одна представляет собой едва ли не целый институт джайноведения (отметим, что буддологию у нас в свое время развивали многие индивидуальности, не только Ф.И. Щербатской)⁵, убедительно демонстрирует эти системообразующие функциональные механизмы не только in genere, но и на конкретных текстах. На сей раз это было сделано на материале исполинского по объему субкомментария Акаланки Бхатты (VIII в.) к «Таттвартахдхигама-сутре» Умасвати (III–IV вв.), игравшего в джайнизме ту же роль, что и сутры брахманистских даршан в своих школьных традициях. То, что на ее многочисленные и фундаментальные труды до сих пор не было написано ни одной рецензии, свидетельствует лишь об отсутствии у нас научного сообщества в индологии (лучшая причина чего – вездешнее наше «малолюдие»), а также о том, что писать рецензии на коллег (не заказные – в положительную сторону или в противоположную) у нас как-то особенно не принято.

Школьная традиция джайнизма по своей «линейности» более всего напоминает традицию ньяйи. Здесь магистральная линия развития даршаны проходила через создание авторитетных субкомментариев более отчетливо, чем в случае с другими даршанами. Современником Умасвати был создатель сутр (я предпочитаю называть их сутракаринами – так мне больше нравится) ньяйи. Современником же автора первого – базового комментария к сутрам Умасвати по имени Пуджьяпада был

² О победах того же Акаланки над буддистами см. Введение к переводу. Разумеется, в буддийских «агиографиях» всегда побеждали буддисты. У ведантистов появился даже целый жанр *дигвиджая* («победа над всеми сторонами света»), в которых расписывались победы в диспутах с представителями других религий и школ уже Шанкары и его ведантийских оппонентов. Тут трудно не вспомнить ведийский торжественный обряд ашвамедха, где царь-завоеватель посылал своего коня на чужие территории, и сколько конь там ни пройдет, столько территорий должны завоевателю подчиниться.

³ Л.К. Диксит приводил аргументы в пользу того, что тот же Умасвати написал «Бхашью» на «Таттвартахдхигама-сутру» [Malvania & Soni, 2007, p. 71]. Васубандху написал солидный комментарий на свою монументальную «Абхидхармакошу», Ишваракришне приписывается автокомментарий на его «Санкхья-карику», и только ограниченный объем данной рецензии мешает нам продолжить этот список намного дальше.

⁴ Ссылаюсь на название очень хорошей и использованной Н.А. Железновой монографии (которую авторы выдавали по своим причинам за учебник), которая открывается словами: «Труды комментаторов пронизывают историю санскритской мысли до такой степени, которая не имеет параллелей в писаниях большинства других традиций: не будет преувеличением сказать, что большинство всех разъяснительных сочинений, доступных на санскрите, по крайней мере по своей форме являются комментариями» [Tubb, Boose, 2007, p. 1], о чем подробно писалось выше.

⁵ См. монографии: [Железнова, 2005; Железнова, 2012], а также подробный энциклопедический словарь по джайнизму [Железнова, 2018] и перевод базового комментария к «Таттвартахдхигама-сутре» [Пуджьяпада, 2015].

наийик Ватсьяна (IV–V вв.), на мой взгляд, философ очень большой одаренности⁶. А вот Акаланке позиционно соответствует явно живший раньше его на столетие Уддйотакара (VII в.), комментатор Ватсьяны. Н.А. Железнова указывает и на комментатора самого Акаланки – Видьянандина (IX в.), «фолиант» которого, вероятно, будет не по силам даже ей, а ему тогда – как автору третьего поколения комментариев в ньяйе – будет соответствовать Вачаспати Мишра (X в.), и этим наследование комментаторов «по прямой линии» не завершается (Вачаспати Мишру комментировал Удаяна и т.д.) и по настоящее время. В одном отношении комментаторские традиции ньяйи и джайнизма отличаются от некоторых других. Например, от санкхьи, где среди комментариев к базовому тексту «Санкхья-карика» (IV–V вв.), помимо теоретических комментариев (авторы которых самостоятельно разрабатывали философские топосы и вводили новые в существующую традицию), каковыми были «Юктидипика» (скорее всего, VII–VIII вв.) и, конечно же, «Таттвакаууди» («Лунный свет истины») того же Вачаспати Мишры, большим авторитетом пользовались просто «разъяснительные» (как очень известная «Санкхьякарика-бхашья» Гаудапады) и явно учебные – для студентов и «аспирантов» школы. Среди комментариев найяиковских и джайнских мы таких (по крайней мере достаточного престижа) не обнаруживаем.

Поставив правильный акцент на контрверсивных новациях теоретического субкомментария, Н.А. Железнова обеспечила во введении читателю хороший доступ (из огромного текста) к джайнским полемическим позициям в общеиндийском дискуссионном клубе. Посмотрим, как он выглядел в оптике «Таттвартха-раджаварттики» (отмечено, что дискуссия ведется преимущественно при истолковании первого раздела сутр Умасвати и комментария Пуджьяпады, в котором зафиксирована джайнская философско-религиозная аксиоматика). Частотность указаний на оппонентов, которая аккуратно указывается во Введении, позволяет, на мой взгляд, определить не только основных философских соперников джайнов – ими оказываются вайшешики, буддисты, санкхьяики, отчасти найяики, – но также и статус тех, чьи взгляды не опровергаются. Обратим внимание на некоторые запоминающиеся эпизоды дискуссий у Акаланки⁷.

Дискуссия на онтологические темы начинается с джайнской претензии к вайшешикам (установившим, отметим, норму реалистической метафизики в индийской философии) в связи с тем, что их деление разновидностей связи между объектами является избыточным (они различали внешнюю связь между вещами [saṃbandha] и ингерентную, «присущую» – между субстанцией и ее качествами [samāvaya]) [I.1.14: 50, 222⁸], поскольку ингерентная является лишней. Расхождение, на самом деле, принципиальное, так как атомистическая онтология вайшешиков настаивала

⁶ Достаточно упомянуть, что именно ему принадлежит экспозиция четырех шагов аналитической философской практики: 1) номинация объектов познания (*уддеша*), 2) их классификация (*вибхага*), 3) дефинирование (*лакшана*) и 4) верификация дефинирования (*парикша*), а также выявление различия между категориальными топосами ньяйи и «только познания Атмана» в Упанишадах, наряду с «записью» 16 категориальных топосов ньяйи в системе четырех метапараметров системы (субъект познания, источники знания, объекты познания, само познание). Подробно об этих и других его достижениях и методологическом значении для последовавшей традиции комментирования философских текстов в Индии см.: [Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья, 2001, с. 121–136].

⁷ Хороший путеводитель по «Таттвартха-раджаварттике» и, соответственно, по полемическим позициям дает и том, посвященный джайнизму в монументальной серии «Энциклопедия индийских философий», основанной К. Поттером [Malvania & Soni, 2007, p. 306–422].

⁸ Здесь и далее римская цифра указывает на раздел сутр Умасвати, первая арабская – на номер сутры, вторая арабская – на «параграф» комментария Пуджьяпады, третья арабская (после двоеточия) – на страницы перевода субкомментария Акаланки Н.А. Железновой, четвертая арабская (после запятой) – на страницы ее комментария к переводу.

на делении сущего на монадические фракции, между которыми должно быть «посредничество» – даже между цветком и его расцветкой (что и в самом деле является «контринтуитивным», поскольку субстанции отдельно от качеств не существуют). Другое выступление против вайшешиковского атомизма было вызвано недопустимостью, согласно Акаланке, отделения знания от Атмана, которые соотносятся друг с другом не так, как топор лесоруба и сам лесоруб или посох и отшельник, который с ним ходит [I.9.11: 121–122]. Это замечание совершенно справедливо – в противоположность джайнской придирке к определению субстанции в «Вайшешика-сутрах», где она характеризуется как присущая (ингерентная) причина, наделенная атрибутами и действиями. Возражение Акаланки – между ними не может быть связи по причине их отличности друг от друга (имеется в виду, что атрибут отличен от субстанции) [II.8.24: 294] – попадает явно мимо цели, так как если бы они были тождественны, то нельзя было бы говорить о какой-либо связи, возможной только при нетождественности «связуемых» объектов. Зато, хотя и с полемическими перекладками, очень интересен новый «проход» джайна по онтологическому атомизму: если атрибуты отделены от субстанций, то мы лишаемся сразу и атрибутов, и субстанций, так как ни первые без вторых не держатся (как «бессубстратные»), ни вторые без первых (как «безатрибутные») [V.2.9]⁹.

Из критики буддизма, на мой взгляд, определенный интерес представляет джайнский протест против буддийского (и не только) допущения непосредственного сверхчувственного (йогического) знания (*pratyakṣa*) объектов. Акаланка ловит буддистов через цитату из Дигнаги, по которой такое непосредственное знание доступно только через органы чувств (без «добавок от осмысления») – на том основании, что у совершенного эти органы уже не работают, а он все знает [I.12.6: 136, 238]. Здесь явная подмена предмета обсуждения, поскольку при внерациональности обоих чувственное и сверхчувственное знания лежат все-таки в «разных коробках», что буддисты прекрасно осознавали. Зато самым точным попаданием было возражение Акаланки против буддийской теории мгновенности всего сущего (*кшаникавада*). Джайнский философ (как и другие оппоненты буддизма) резонно замечает, что данная теория прямо противоречит сопоставлению вещей и памяти, которая требует, разумеется, континуальности сознания (а не только замещения «до чистого листочка» потоком сознания *B* потока *A*). Очень резонно Акаланка устраняет и махаянское оправдание через допущение того, что «сознание-вместилище» (*алаявиджняна*), в котором накапливаются все «отпечатки» прошлых опытов псевдо-индивида, может взять на себя «бремя континуальности», – эта их «оборона» никак не убедительна, поскольку противоречит самой аксиоматике буддийского мировоззрения, определяемого учением о «всемгновенности» (от которого ни одна буддийская школа не отказывается) [V.19.32: 657–658].

Очень успешным был выстрел и по санкхье (которая все чаще, ко времени Акаланки, становилась «девочкой для битья» – достаточно вспомнить хотя бы ее многоступенчатую критику у Шанкары), которая допускала, что духовный субъект-пуруша может быть только «вкусителем» опыта, а не его «делателем» – одно без другого невозможно [II.10.1–2]. Помимо того, Акаланка уместно отмечает, что ни абсолютно пассивный пуруша, ни динамическая, но совершенно бессознательная первома́терия Пракрити не способны по отдельности быть ни одним, ни другим, а если «нули» прибавлять друг к другу, единицы не получится.

⁹ Этот аргумент можно было бы направить и по совсем неожиданному – в рассматриваемом контексте – адресу: против последователей знаменитой теории предметов А. фон Майнонга, у которых так называемые «нуклеарные» («ядерные») свойства спокойно отделяются от «экстрануклеарных», к которым относится и само существование вещи (наряду с возможностью и т.д.). См., к примеру: [Parsons, 1980, p. 23].

Комментарий Н.А. Железновой к тексту позволяет видеть, что Акаланка превосходно знал базовые тексты и комментарии к ним основных конкурентов джайнов – санкхьяиков, буддистов и найяиков-вайшешиков – и их понимание конечной цели человеческого существования, мыслимого всеми как освобождение от кармических последствий действий для субъекта при необходимом условии в виде различительного знания. При этом сопоставляются позиции разных даршан и по старинному предмету дискуссий (предшествовавших еще сложению классических даршан) – достаточно ли одного этого истинного знания или все-таки оно может быть результативным только при поддержке со стороны правильных (включая благочестивые) действий (всему этому посвящен весь многословный переход от толкований первой сутры Умасвати к толкованиям следующей [I.1–II.2: 59–72, 224–227]). Разумеется, Акаланка считал, что только джайнское понимание и закабаления, и освобождения души является правильным, но разочаровывает, не приводя аргументов в защиту этого тезиса и довольствуясь констатацией того, что все направления мысли признают освобождение избавлением от кармических совершенных в прошлом действий.

Почему же Акаланка не спорит с мимансаками и ведантистами? Исследовательница не ставит «каузального вопроса», но у меня есть два предположения. Возможно, что слава таких корифеев, как Кумарила Бхатта и Шанкара, в VIII в. пока еще оставалась таковой больше для своих, чем для чужих, а возможно, что джайны считали их слишком внешними для себя вследствие их брахманистской ортодоксальности, но я думаю, что причина все же скорее первая.

Особое место в труде Акаланки занимает, как отмечает Н.А. Железнова, обращение к цитатам из грамматистов – прежде всего школы великого Панини (IV в. до н.э.). Поскольку именно эта научная традиция благодаря своим действительно поразительным достижениям (первое из которых – создание целого метаязыка, применяемого к дескрипции огромного лингвистического материала) смогла стать в Индии «царицей наук», понятно, что все авторы, претендовавшие на любое место в «санскритском бомонде», должны были продемонстрировать умение применять грамматические термины и правила (как и сноровку в этимологизации понятий и даже самых обыденных слов) – по поводу и без повода. Потому и Акаланка пропорционально размерам своего произведения делает это обильно.

И он достигает своей главной цели – победить в ученом многословии и эрудиции всех комментаторов базовых текстов других даршан. В самом деле, ни одна из них не смогла еще к IX в. произвести «экзегетический продукт» сопоставимой весомости. Было только одно исключение – лишь чуть менее обстоятельный и более «мысленагруженный» трактат Джаянты Бхатты «Ньяяманджари» («Цветущая ветвь дерева ньяйи»), но это не был субкомментарий к сутрам.

Переходя теперь от Акаланки к его переводчице, не могу не заметить, в соответствии с индийской приязнью к каталогам добродетелей (в соответствии с общей привязанностью к каталогизации всего, что есть и чего нет¹⁰), что долготерпение (kṣamā) представляется ее главной кардинальной добродетелью. Притом эта добродетель поддается не только *квантификации* (результат многолетнего труда), но и *квалификации* (все, что можно было у автора прояснить, прояснено, что можно было в переводе обосновать, обосновано). При этом переводчице пришлось преодолеть и ту трудность, что сами комментируемые тексты (в данном случае тексты и Умасвати, и Пуджьяпады) представлены у Акаланки под его углом зрения,

¹⁰ В самом деле, в «Вайшешика-сутрах» различались четыре основных разновидности небытия: небытие горшка до того, как его произвели, его небытие после того, как его разбили, взаимное небытие горшка в ткани и ткани в горшке), «неограниченное небытие» (IX.1–12). Позднее к ним время от времени прибавляли и новые разновидности.

а потому требовалось и «приспособление» переводов комментируемых текстов к переводу комментария. Другая же добродетель – мужество (vīrya), присутствие которой без труда обнаруживает себя в том, что перед нами – первый полный научный перевод грандиозного субкомментария на европейский язык¹¹. Гораздо популярнее, по вполне понятным причинам, новые переводы после старых (и даже не очень), притом далеко, конечно, не только в индологии, а в данном случае мы переносимся с машиной времени в позапрошлый век, когда первопроходцы в санскритологии, не имея по существу и предшественников, вынуждены были опираться на собственные интеллектуальные ресурсы и на подсказки индийских ученых-пандитов¹².

Рецензии (не заказные), однако, без критических замечаний не пишутся – такое считается прямым нарушением правил жанра. И их надо уважать.

Так, переводчица полностью воздерживается от оценочных суждений относительно философской креативности своего автора. А это было бы не лишне – равно как и сравнить эту креативность с достижениями его предшественника Пуджьяпады, и это демонстрировало бы, что философское наследие более чем тысячелетней давности может рассматриваться и с современной (а не только с исторической) точки зрения, то есть всерьез.

Спорить с переводчиком по поводу передачи отдельных терминов – задача неблагоприятная. Потому что у хорошего переводчика (а перед нами, вне сомнения, именно этот случай) они находятся в коррелятивной системе. Однако и санскритская терминология полисемантическая и оставляет нередко место для разномнений. Ограничусь ключевым понятием, вошедшим в само название произведения, – названием сутры Умасвати – *Tattvārthādhigamasūtra*. То, что *adhigama* означает «постижение» – прозрачно, то, что *artha* – значение/смысл, также затруднений не вызывает, однако *tattva* в качестве «реальности» требует, мне кажется, весьма серьезных обоснований, в книге отсутствующих. Для «реальности» в буддизме были задействованы в основном термины *sat* и *svabhāva*, в адвайта-веданте – *sattā*, *sat(ya)*, общеиндийскую популярность снискало и слово *vastu* (букв. «вещь»). *Tattva* в текстах функционирует преимущественно как «истина» (особенно как раз в названиях религиозных и философских текстов), а более специально – как обозначение (истинных) верховных принципов той или иной системы, первоначал, категорий. Например, в этом значении слово прочно и очень давно стало обозначать космологические начала системы санкхья, которая в классическом варианте насчитывала их 25, а потому знаток начал санкхьи и обозначался как *rañcaviṃśatitattvajña*¹³. Поскольку же категории джайнов, которым и посвящены сутры Умасвати, типологически с этими началами сопоставимы (хотя и не совпадают) и таковыми выделялись и извне – у индийских доксографов, то для названия его произведения «Сутры о постижении значения категориальных начал» вполне могли бы подойти¹⁴.

¹¹ Н.А. Железнова очень критически отзывается о частичном переводе комментария Акаланки на английский Н.Л. Джайна, указывая в первую очередь на его приблизительность. Упрек вполне реалистичен, так как индийские переводчики санскритских текстов в подавляющем большинстве случаев считают переводами свои переложения этих текстов (отсюда и почти повсеместное отсутствие у них квадратных скобок, являющихся маркерами буквального перевода). Вопрос же о том, считать плохой перевод также переводом или «непереводом», – вполне философский.

¹² Одного из них Н.А. Железнова благодарит во введении к переводу.

¹³ Полностью этот стих (цитируемый не без разночтений во всех более-менее старинных комментариях к первому стиху «Санкхья-карики») звучит (в редакции авторитетного комментария Гаудапады) как: «Знаток 25 начал – в какой бы обители он ни жил – будь он с заплетенными волосами, бритый или с чубом – освободится, в том нет сомнения» [см. Лунный свет, 1995, с. 110, 246–247].

¹⁴ Как кажется, этому не противоречит и ключевой пассаж из истолкования сутры I.2. у Пуджьяпады и Акаланки: ... *tattvena śradhānam*, – который нельзя без разрушения смысла переводить как «вера реальностью» [I.2.25: 77], но как «вера в соответствии с истиной» (подразумевается принятие на веру истинной системы категорий) вполне можно.

Не совсем понятна та стилистическая стратегия перевода, которая вынуждает читателя (и так не очень многочисленного) следить за цифроманией джайнов (чем большие числа – тем лучше!) в неудобочитаемом виде. Каково, например, ему узнавать, что в мифической земле Ратнапрабха (одной из очень многих) располагаются аж «девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять и пять по сто тысяч адов» (III.2: 374), когда без всякой потери для смысла можно было записать их цифрами как 9999500000? В таком случае его праведный гнев обратился бы только против автора, а не и против его переводчицы. Если читатель выдержит только что приведенные числа из области инферналистской картографии (в той же несчастной Ратнапрабхе), то через две страницы его ожидает еще одна захватывающая калькуляция, так как он узнает (и снова только в словах, не в цифрах), что там, «в шестой [земле] число центральных и промежуточных адов [составляет] шестьдесят три; число случайных адов – девяносто девять тысяч девятьсот тридцать два. Таким образом, в совокупности их всего девяносто девять тысяч девятьсот девяносто пять» (Там же). И надо отметить, что такого рода «вооружения», выражающие первозданный восторг джайнов по поводу возможности употреблять арифметические действия не только с малыми, но и с очень большими числами сопровождают переводы Н.А. Железновой в серии «Памятники письменности Востока» с полной регулярностью.

Еще за один технический момент по оформлению издания книги Н.А. Железнова разделяет ответственность с издательством. А именно, необходимые для ориентировки читателя колонтитулы позволяют ему следить только за 10 разделами текста, но не за комментариями к входящим в них сутрам. Поскольку же последних ни много ни мало, как 344, а толкования ко многим из них весьма пространные, то и обозначение номеров сутр на правой стороне колонтитулов могло бы быть для ответственного читателя (а другой этот фолиант не откроет) весьма облегчительным.

Самоочевидно, что эти замечания ни в малейшей степени не снижают значение титанической работы Н.А. Железновой над текстами джайнской философско-религиозной традиции ни в четыре раза, ни в два, ни даже на одну четверть (если подделаться под самую джайнскую стилистику, унаследованную, я думаю, от адживиков). А ей можно пожелать только успешного продолжения ее трудов.

Список литературы

- Железнова, 2005 – Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 342 с.
- Железнова, 2012 – Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. 431 с.
- Железнова, 2018 – Железнова Н.А. Джайнизм: энциклопедический словарь. М.: Наука – Восточная литература, 2018. 367 с.
- Лунный свет, 1995 – Лунный свет Санкхьи. *Ишваракришна*. Санкхья-карика. *Гауданада*. Санкхья-карика-бхашья. *Вачаспати Мишра*. Таттвакауmundи / Исслед., пер. с санскрита, коммент., словарь В.К. Шохина. М.: Ладомир, 1995. 384 с.
- Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья, 2001 – Ньяя-сутра. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита, исслед. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.
- Пуджьяпада, 2015 – *Пуджьяпада*. Сарвартхасиддхи / Вступит. ст., пер. с санскрита, прил. Н.А. Железновой. М.: Наука – Восточная литература, 2015. 390 с.
- Шохин, 2007 – Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.). СПб: СПбГУ, 2007. 421 с.
- Malvania & Soni, 2007 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. X. Jain Philosophy. Pt. 1 / Ed. by D. Malvania & J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.
- Parsons, 1980 – Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven: Yale University Press, 1980. 258 p.
- Tubb, Boose, 2007 – Tubb G.A., Boose E.R. Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students. New York: Columbia University, 2007. 300 p.

“Megadeposit” of Jaina Philosophy in Russian

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Natalia Zheleznova's unique contribution to Jaina studies in Russia, this time with her translation of the enormous Akalaṅka's subcommentary (8th century C.E.) to the basic text of Jaina philosophy, the *Tattvārthādhigamasūtra* by Umāsvāti (3rd–4th centuries C.E.), is emphasized in this review. At the same time, two core formats of the whole Indian philosophizing are being conceptualized, i.e. the polemical building of Indian theoretical discourse as a whole, which is incorporated into the dialogical texture of any commentary aspiring at any importance (controversy with both real and speculative opponents) and commenting itself as the main mode of intellectual self-expression (up to self-commenting). In conclusion, some “technical” censures are passed upon the translator and an alternative interpretation of the term *tattva*, crucial for understanding the very title of Umāsvāti's work, is offered.

Keywords: Indian philosophy, Jainism, controversy, commentaries, categorical topics, verbal translations, Umāsvāti, Akalaṅka, Natalia Zheleznova

References

Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. X, Jain Philosophy, pt. 1, ed. by D. Malvania & J. Soni. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007. 828 p.

Lunnyj svet sankh'i. Ishvarakrishna. Sankh'ja-karika. Gaudapada. Sankh'ja-karika-bhash'ja. Vachaspati Mishra [Moonlight of Sankhya. Ishvarakrishna. Samkhya-karika. Gaudapada. Sankhya-karika-bhasya. Vachaspati Mishra. Tattvakaumudi], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Lodomir Publ., 1995. 384 p. (In Russian)

N'jaja-sutra. N'jaja-bhash'ja [Nyaya sutra. Nyaya-bhashya], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2001. 504 p. (In Russian)

Parsons T. *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1980. 258 p.

Pudzh'japada. Sarvarthasiddhi [Pujyapada. Sarvarthasiddhi], ed. by N.A. Zheleznova. Moscow: Nauka – Vostochnaja literatura Publ., 2015. 390 p. (In Russian)

Shokhin V.K. *Indijskaja filosofija. Shramanskii period (seredina I tys. do n.je.)* [Indian Philosophy. Shraman Period (mid-1st millennium BC)]. St. Petersburg: SPbGU Publ., 2007. 421 p. (In Russian)

Tubb G.A., Boose E.R. *Scholastic Sanskrit: A Handbook for Students*. New York: Columbia University, 2007. 300 p.

Zheleznova N.A. *Digambarskaja filosofija ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umasvati to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2012. 431 p. (In Russian)

Zheleznova N.A. *Dzhajнизм: enciklopedicheskij slovar'* [Jainism: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka – Vostochnaja literatura Publ., 2018. 367 p. (In Russian)

Zheleznova N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoj tradicii dzhajнизма* [The Teachings of Kundakunda in the Philosophical and Religious Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaja literatura Publ., 2005. 342 p. (In Russian)