

Л.И. Титлин

Самоосознание ньяи как философской системы в работе Г. Оберхаммера «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”»

Титлин Лев Игоревич – старший научный сотрудник сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: titlus@gmail.com

Публикация представляет собой комментированный перевод и исследование работы «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”» видного австрийского индолога и межкультурного философа Г. Оберхаммера. Автор рассматривает предпосылки исследования Оберхаммера, приводит краткую информацию о школе ньяи и сосредотачивается на том, каким образом Оберхаммер демонстрирует историю ньяи и ее самоосознание как философской системы на материале небольшого текста вступления Пакшиласвамина (Ватсьяяны) к его «Ньяя-бхашье». В своей статье Оберхаммер отвечает на вопрос, зачем такие разнородные части, как элементы теории аргументации, взятые из древней традиции вады (теории ученого диспута), логика и эпистемология, космология и учение о душе и ее освобождении от уз сансары (сотериология) были соединены в стройную философскую систему ньяи и каким образом это происходило в ходе развития этой школы благодаря ее самоосознанию как метода поиска истины (и что эта истина представляет собой с точки зрения ньяи), каким образом этому помогли творческие заимствования из другой философской школы – йоги. Публикации предпосылается краткая история венской востоковедческой и индологической школы, которой принадлежит Оберхаммер.

Ключевые слова: Герхард Оберхаммер, венская индологическая школа, индология, ньяя, Пакшиласвамин, Ватсьяяна, «Ньяя-сутры», «Ньяя-бхашья», вада, сотериология

Герхард Оберхаммер (родился 18 июня 1929 г. в Инсбруке, Австрия) – австрийский ученый-индолог, заслуженный профессор индологии Венского университета. Он возглавлял институт в этом университете с 1983 г. до выхода на пенсию в 1997 г., является автором многочисленных публикаций и действительным членом философско-исторической секции Австрийской академии наук. В 1989 г. он был принят в качестве полноправного члена в Европейскую академию (Academia Europaea) – неправительственную организацию, объединяющую ведущих ученых стран Европы. В 1964 г. Г. Оберхаммер сменил Э. Фрауваальнера на посту директора Института ориенталистики Венского университета. Но Оберхаммер не возник «на пустом

месте». Приглашаем читателя обратиться к продолжительной и славной истории венской индологической и востоковедческой школы, которой он принадлежит.

История индологии и изучения санскрита в Вене восходит к 1845 г., когда профессор Антон Боллер начал впервые преподавать санскрит и сравнительное языкознание в Венском университете. Антон Боллер (родился 2 января 1811 г. в Кремс-ан-дер-Донау, Австрия – умер 19 января 1869 г. в Вене) – австрийский филолог и преподаватель Венского университета. Боллер начал свою научную деятельность с изучения медицины, но затем обратился к лингвистике и стал заниматься, в частности, санскритом. В 1848 г. был принят в Австрийскую академию наук членом-корреспондентом, а в 1857 г. – действительным членом. В частности, знаменит тем, что опубликовал один из первых учебников санскрита на немецком языке – «Подробную грамматику санскрита для публики и самообучения» (1848 г.). В 1855 г. он возглавил кафедру сравнительной лингвистики и санскрита Венского университета.

Преемником Боллера стал проф. Фридрих Мюллер (не путать со знаменитым немецким и оксфордским религиоведом и индологом Фридрихом Максом Мюллером, основателем и редактором серии «Священные книги Востока» (“Sacred books of the East”)), один из первых специалистов по иранистике и арменистике, с 1869 г. – профессор сравнительного языкознания и санскрита Венского университета, исследователь лингвистической этнографии.

10 октября 1880 г. один из виднейших индологов своего времени – Иоганн Георг Бюлер – был назначен главой только что созданной кафедры филологии и древностей Древней Индии. С 1863 по 1886 гг. он работал в Индии, где весьма преуспел в подвижнической деятельности по поиску древних ценных манускриптов и организации школьного образования для местного населения, занимался индийскими правовыми трактатами (дхармашастрой) и эпиграфикой, индийской поэзией и исторической литературой, стал сооснователем знаменитой Бомбейской серии по санскриту и пракритам (“Bombay Sanskrit and Prakrit Series”). С назначением Бюлера на венский пост кафедра начала поистине процветать. Одновременно санскриту у Бюлера обучалось более 50 учеников, что много даже по меркам московской индологии 2000-х гг. Бюлер явился основателем Отделения восточных исследований Венского университета, в котором занимались, в том числе, индологией.

Российскому читателю Бюлер известен, прежде всего, как автор ставшего классическим учебника санскрита 1883 г. – “Leitfaden für den Elementarcurus des Sanskrit” [Bühler, 1927], который знаменит, в том числе, своим новаторским подходом – благодаря длительному обучению у индийских пандитов Бюлеру удалось весьма успешно совместить в своем учебнике два, казалось бы, противоречивых подхода – «классический» западный и традиционный индийский, характерный для обучения в брахманской среде. Именно этот учебник перевел на русский язык обучавшийся непосредственно у Бюлера в течение 2 лет в 1890-е гг. выдающийся русский буддолог, тибетолог и индолог Фёдор Ипполитович Щербатской [Бюлер, 1923] (любопытно, что в издании сохранились артефакты дореволюционной орфографии и правописания). Таким образом, школа отечественного востоковедения и индологии может вести свою преемственность, в том числе, от Венской школы и непосредственно от великого Бюлера. Учебник Бюлера именно в переводе Щербатского, причем без всякой последующей (за 100 лет) редактуры до сих пор используется как главнейший для обучения санскриту в московских учебных заведениях, и вполне заслуженно.

Спустя год после трагической гибели Бюлера в 1898 г. на Констанцком озере кафедру возглавил Леопольд фон Шрёдер, которого можно назвать пионером сравнительной философии и религиоведения, что предопределило ее переориентацию в основном на изучение ведийского наследия Индии. Широко известен его немецкий перевод «Бхагавадгиты», который переиздается до сих пор.

После смерти Шрёдера в 1920 г. исполняющим обязанности заведующего индологического подразделения Отделения был Бернхард Гейгер, преимущественно иранист, хотя и хорошо знакомый с индийским направлением исследований.

Наконец, в 1928/29 учебном году курсы по индологии в Отделении стал читать Эрих Фрауваальнер. В 1942 г. он был назначен на пост главы Отделения и во время Второй мировой войны отвечал, таким образом, не только за индологию, но и за иранистику в Венском университете. В 1945 г. за связи с НСДАП Фрауваальнер был смещен и заменен Гербертом Гюнетором, специалистом по буддистскому тантризму Индии и Тибета, а затем Карлом Аммером, который трудился в сфере индо-иранской лингвистики.

Вскоре Фрауваальнер возвращается в Венский университет и публикует свой первый том фундаментально новаторского труда «История индийской философии» (“Geschichte der indischen Philosophie”) [Frauwallner, 1954; Frauwallner, 1960]. Также большое значение имеет его монография «Философия буддизма» [Frauwallner, 1994]. Выдающиеся заслуги Фрауваальнера в области философской индологии были тотчас признаны, и в 1955 г. он был назначен на пост специально созданного под него Отделения индологии Венского университета.

Фрауваальнер также выступил основателем «Венского журнала Юго- и Восточно-азиатских исследований» (“Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens”) с его архивом по индийской философии, который теперь широко известен своей репутацией в востоковедческих исследованиях под названием «Венского журнала Восточно-азиатских исследований» (“Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens”).

Значение Фрауваальнера не только для индологии, но и для всего научного востоковедения состояло в том, что он впервые предложил скрупулезный метод, заключавшийся, с одной стороны, в базировании на строгих филологических исследованиях текстов, а с другой – на подробных исторических изысканиях в области индийской философии, с учетом особого внимания к значению буддизма для Индии и взаимодействию между различными школами и направлениями в рамках этой многогранной философской традиции. Результатом применения этого метода стало историческое изложение основных аспектов и сторон индийского философского мышления, основанное на строгом исследовании источников, тогда как прежде изучение индийской философии ограничивалось, по большей части, простым докографическим описанием, наблюдениями и изложениями, лишенными всякой связи с историей и контекстом.

В 1964 г. уже непосредственный герой нашей статьи и перевода, Герхард Оберхаммер, сменил Фрауваальнера на посту председателя и главы Отделения.

Оберхаммер известен прежде всего тем, что добавил герменевтический подход к методу Фрауваальнера в историко-философских исследованиях на индийском материале, а также обратил внимание на межрелигиозный диалог внутри индийской традиции (прежде всего, между различными формами индуизма и христианством), и в этом смысле его можно назвать одним из первых *межкультурных* философов, работавших на поле этого региона мысли. Оберхаммер при финансовой поддержке знаменитого венского кардинала Франца Кёнига основал библиотеку «Собрание De Nobili» (“Sammlung De Nobili”). В настоящее время библиотека южноазиатских, тибетских и буддийских исследований, основанная Оберхаммером, насчитывает более 50 000 томов книг и является частью библиотеки Венского университета. Также Оберхаммер стал основателем «Ассоциации собрания De Nobili» («Ассоциация изучения религий и индологии» – “Association Sammlung De Nobili”, “Association for Indology and the Study of Religion”), которая является важным межкультурным сообществом, занимающимся проблемой межрелигиозной и межкультурной встречи Индии и Запада. Ассоциацией на 2022 г. выпущено 39 томов монографий и коллективных работ и 9 эссе и сборников эссе. Оберхаммер получил известность своими

трудами в области исследования вишишта-адвайта-веданты¹ и вайшнавского тантризма² с позиций философии религии.

В 1973 г. было основано Отделение тибетологии и буддологии, которое до 2000 г. возглавлял выдающийся индолог, академик Эрнст Штайнкелльнер.

В 1999 г., спустя два года после ухода Оберхаммера на покой, оба отделения были соединены в одно Отделение южноазиатских, тибетских и буддийских исследований, которое, после того как место председателя было вакантно в течение двух лет, возглавила индолог Карин Прейзеданц, специалист по индийской эпистемологии, философии природы и ранней аюрведе, которая не так давно написала историю Отделения.

Помимо этих двух институций необходимо также упомянуть и Институт культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской академии наук, который берет свое начало в 1956 г. с Комиссии по языкам и культурам Южной и Восточной Азии, которая была основана при Австрийской академии наук по инициативе Фрау-валльнера и вскоре стала Институтом индологии Австрийской АН. Институт культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской АН был основан в 1991 г. благодаря усилиям непосредственно Оберхаммера, который был директором вплоть до своего ухода на покой, после чего его возглавил Штайнкелльнер. Благодаря последующим директорам – известным ученым Г. Крассеру (2007–2014), В. Эльтшингеру (2014–2015) и Б. Келльнер (с 2015) и плодотворному сотрудничеству с Отделением южноазиатских, тибетских и буддийских исследований Вена стала уникальным местом академических исследований азиатских культур и философии.

В июне 2023 г. Оберхаммеру исполнится 94 года. В 2019 г. в честь его 90-летия в России вышла памятная монография «Герхард Оберхаммер: индолог и философ» под ред. Р.В. Псху [Псху, 2019], а в 2021 г. – вторая часть этой монографии [Псху и др., 2021].

Автор данной статьи в течение нескольких лет принимал участие в исследовании, поддержанном грантом РФФИ, посвященном творчеству Оберхаммера под руководством Р. Псху. В рамках этого проекта в журнале «Вопросы философии» нами был опубликован (в двух частях) перевод статьи Оберхаммера «Забывтая тайна человеческой любви. Попытка подхода» [Оберхаммер, 2021а; Оберхаммер, 2021б] со вступительной статьей «К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера “Забывтая тайна человеческой любви”» [Титлин, 2021], получивший хорошие отзывы от читателей. Настоящая публикация продолжает серию наших исследований наследия Оберхаммера.

Статья Оберхаммера «Вступление Пакшиласвамина к его “Ньяя-бхашье”» посвящена, казалось бы, исключительно небольшому «кусочку» истории индийской мысли – введению Пакшиласвамина (более известного как Ватсьяяна) к его «Ньяя-бхашье», или «Комментарии на “Ньяя-сутры”». Как известно, ньяя (букв. «правило», «аргумент», «метод») – одна из шести традиционных индийских философских школ (даршан), объединяемых названием «астика», которые номинально признавали авторитет Вед, в отличие от буддизма, джайнизма и «материализма». Она знаменита, не только на Востоке, но и на Западе, прежде всего своей логикой, эпистемологией и теорией аргументации. О значении «Ньяя-бхашьи» для индийской

¹ Так называемая «веданта ограниченного монизма», основанная Рамануджей (XI–XII вв.), согласно которой соотношение Брахмана, реально наделенного положительными качествами (в отличие от адвайта-веданты Шанкары), с душами и материей подобно соотношению между субстанцией и атрибутами или между душой и телом.

² Вайшнавизм – последователи, адепты, «преданные» бога Вишну. Тантризм имеет широкое распространение в индийских традициях.

философии говорит хотя бы огромное количество комментариев на нее разных авторов, – что является главным показателем для индийской традиции.

Интерес Оберхаммера проистекает из проблемы о соотношении «прото-ньяи» и вайшешики, поднятой изначально Х. Уи и Дж. Туччи. В этом отношении много сделал упомянутый выше Фрауваальнер, который предположил, что в Древней Индии существовал некий общеприятийский континуум, стремившийся к рациональному объяснению мира, включавший, помимо вайшешики и ньяи, также мимансу, джайнизм, индийский материализм и отчасти буддизм. В отношении формирования самой ньяи как философии важной гипотезой является предложенная Х. Шастри (поддержанная В. Рубеном, Дж. Туччи) гипотеза о том, что «Ньяя-сутры» складывались постепенно: сначала были составлены разделы I и IV, к которым уже затем прибавлялась метафизика. Именно в этом русле в своей статье и рассуждает Оберхаммер.

Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье» интересно для Оберхаммера и для нас тем, что в нем автор впервые в истории ньяи определяет ее предмет, метод и говорит о самом существовании этой философии. Это первый момент «самоосознания» ньяи как философской системы, в котором она рефлексивирует над самой собой. Можно сказать, что именно эта рефлексия сформировала систему ньяи так, как она существовала все последующие века после Пакшиласвамина.

Как отмечает Оберхаммер, ньяя начиналась как простая теория аргументации и выросла из индийской традиции *вады* (теории ученого диспута). Позднее к *ваде* добавилась определенная натурфилософия и учение об освобождении (важнейший компонент любой индийской философской системы; как подчеркивают многие исследователи, индийская философия принципиально сотериологична), что и сделало ньяю подлинной философией (во всяком случае, в индийском смысле слова³).

«Ньяя-сутры», на которые написал свой комментарий Пакшиласвамин, представляющие собой «базовый» текст ньяи и приписываемые легендарному мудрецу Готаме (он же Акшапада), были созданы в общем и целом в III–IV вв., хотя многие сутры добавлялись и позднее.

Главный вопрос, который имплицитно ставит Оберхаммер в своей статье, – это каким образом в ньяе сочетаются такие, казалось бы, противоречивые и непримиримые части, как категориальные топики из теории аргументации, берущие свое начало в традиции *вады*, – средства познания (*pramāṇam*), предмет познания (*prameyam*), сомнение (*saṃśayah*), цель (*prayojanam*), пример (*dṛṣṭāntaḥ*), теория (*siddhāntaḥ*), силлогизм (*avayavāḥ*), методичное рассмотрение (*tarkaḥ*), решение (*nirṇayaḥ*), дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*), спор (*vitaṇḍā*), псевдоаргумент (*hetvābhāsaḥ*), словесная уловка (*chalaḥ*), псевдоответ (*jātiḥ*) и причина поражения (*nigrahassthānam*), космология (включающая в себя учение об атмане и его освобождении) и специфическая для ньяи теория логики.

Оберхаммер в своей статье, по сути, исследует становление ньяи как философской системы в текстах Пакшиласвамина и ее самоосознание как науки и философии. Пакшиласвамин понимает философию ньяи как учение об *адхьятме* (высшем атмане), которое развивается при помощи метода *ньяи*⁴.

³ Подробнее о дискуссии, была ли в Индии философия, см., например, публикацию [Лысенко, 2010] и доклад В.Г. Лысенко [Лысенко, 2015].

⁴ Здесь отметим, что *ньяю* как метод в нашем переводе мы даем курсивом (или латинской транслитерацией деванагари), а философская школа нами обозначается как «ньяя» (без курсива). В оригинале у Оберхаммера в первом случае пишется *nyāyaḥ* – с маленькой буквы без курсива и с *висаргой* (*ḥ*) на конце, которая обозначает санскритский именительный падеж, а во втором случае – *Nyāya* (с большой буквы, без курсива и без *висарги* на конце).

Показывая, что ньяя именно как философия характеризуется рациональным методом *ньяи*, Пакшиласвамин отделяет ньяю как учение об *адхьятме* от учений упанишад, которые, по-видимому, с его точки зрения, философией не являются, потому что лишены рационального обоснования. В них мы имеем истину об атмане как данность, иначе говоря, просто *мудрость*, а не то, к чему еще необходимо прийти, используя рациональные средства, т.е. *философию*. Именно в этом смысле ньяя представляет собой учение об истине (*arthatattvam*), ее поиск, который осуществляется благодаря четырем категориям: средству познания (*pramāṇam*), познающему субъекту (*pramātā*), предмету познания (*prameyam*) и самому познанию (*pramitiḥ*).

Понимая систему ньяи прежде всего как сотериологическое учение, Пакшиласвамин делит *прамею* (предмет познания) на четыре (или пять) категорий (*padārthāḥ*), а именно на то, чего человеку следует избегать (*heyam*), причину, благодаря которой возникает то, чего следует избегать (*tasya nirvartakam*), само избегание (*hānam*), средства избегания и достижения того, что следует достигнуть (*tasyorāyaḥ*), и то, чего необходимо достигнуть (*adhigantavyaḥ*). Под последним понимается, разумеется, конечное освобождение атмана (*мокша*), таким образом вся философия представляет собой по сути учение о закабаленном в *сансаре атмане* и его освобождении. Благодаря достаточно сложному рассмотрению (здесь мы не будем вдаваться в детали, которые изложены в самой статье) Оберхаммер показывает, что это четверичное деление как таковое чуждо изначальной ньяе и было заимствовано из философии *йоги*, а именно из «Йога-бхашьи» Патанджали.

Однако для Пакшиласвамина философия – это не просто учение об освобождении, как было в «Йога-бхашье». Для него это учение, которое реализуется рациональными методами, поэтому, как показывает Оберхаммер, средства для достижения освобождения (*tasyorāyaḥ*), понимаемые в йоге как осознание различия между духом (*пурушей*) и первичной материей (*Пракрити*), Пакшиласвамин начинает трактовать как знание истины об объектах познания (*tattvajñānam*), т.е. в гносеологическом ключе, что подчеркивало именно рациональную ориентацию ньяи.

Поиск истины Пакшиласвамин понимал, прежде всего, как живой диалог, обмен идеями, поэтому можно сказать, что *ньяя* как силлогизм (а именно силлогизм (*avaśyavāḥ*) Пакшиласвамин считал высшей формой *ньяи*) подразумевает *ваду* именно в том ключе, что силлогистическое доказательство в Индии всегда было демонстративным, доказательством *для другого*, т.е. существовало только и исключительно в ситуации спора или диалога (*вады*). Пакшиласвамин по сути определяет свою философию как поиск истины об *атмане* и его освобождении, который происходит благодаря *ваде* через силлогистическую теорию *ньяи*. Именно таким образом Пакшиласвамин увязывает категориальные топики теории аргументации, берущие свое начало в *ваде* с философской системой ньяи.

Герхард Оберхаммер
Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье»*

Вступление Пакшиласвамина к его «Ньяя-бхашье»¹ является, возможно, одним из самых интересных текстов старой ньяи², совершенно необходимым для понимания этой системы. Причиной тому – не то, что выраженные там идеи не будут превзойдены в какой-либо более поздний период, а то, что в нем развитие школы оказывается, так сказать, зафиксированным в некотором «переходном моменте» (*transitorisches Moment*), и там мы впервые обнаруживаем то направление мысли, которое исторически оформилось в философии ньяи, с четким, хотя и архаичным самоосознанием. Более того, если принять во внимание, в какой степени такая трактовка школы (данная ею самой) определяет ее развитие, то значение текста Пакшиласвамина для истории ньяи переоценить невозможно.

I

История ньяи начинается с относительно давней традиции вады (*vāda*)³, состоявшей из определенного числа концепций и учений, собранных из практики диспутов. Эти предметы рассмотрения учения вады не образовывали однородной концептуальной системы, а были разработаны для практических целей и на основе

* Перевод выполнен по изданию [Oberhammer, 1964]. – *Примеч. пер.*

¹ *Сокращения:*

NS – «Ньяя-сутры», Nbh. – «Ньяя-бхашья» (Poona Oriental Series edition), NV. – «Ньяя-варттика» (Kashi Sanskrit Series edition), YS – «Йога-сутры», Ybh. – «Йога-бхашья» (цит. по: Pātañjalayo-gasūtrabhāṣyavivaraṇam, Madras Government Oriental Series, No. 94).

«Ньяя-бхашья», подробный комментарий ко всем частям NS, была написана Пакшиласвамином Ватсьяной примерно во 2-й половине V в. н.э. О дате написания этой работы можно судить по тому факту, что в ней не обнаруживается никаких следов силлогической логики Дигнаги (480–540 гг. н.э.), тогда как «Йогасутра-бхашья» и учитель санкхьи Виндхьявасин (1-я половина V в. н.э.), похоже, автору были известны. Значение Nbh. Пакшиласвамина как базового текста старой ньяи особенно очевидно из того факта, что он постоянно комментировался вплоть до IX в. Так, мы знаем, что Бхавивикта (ок. 520–580 гг. н.э.), равно как и Авиддхакарна, написал комментарий (*ṭīkā*) к Nbh. Точно так же «Ньяя-варттика» Уддйотакары является комментарием к Nbh. Вероятно, и «Ручи-тика» Адхьяяны тоже относится к этому периоду. И даже в более поздний период появлялись комментарии к этой работе. Так, мы знаем о «Ньяябхашья-тике» Вишварупы и о работе с аналогичным названием, написанной Трилочаной (ок. 770–830 гг. н.э.) – учителем Вачаспати Мишры. Из большого количества этих комментариев, которые писались на протяжении примерно трех столетий, становится ясно, насколько высоко ценились работы Пакшиласвамина в старой школе ньяи. Такая работа, которая веками занимала умы лучших мыслителей школы, не могла не оказать влияния на систему и на то, как эта система определяла свою собственную природу. Эта работа, должно быть, действовала как катализатор развития школы, придавая ей, по крайней мере в ее основных концепциях, свой особый характер.

² Ньяя в своем развитии прошла два больших периода: классическая, или «старая», ньяя (которая затем, с XII–XIII вв., объединившись с *вайшешикой*, дала синкретическую школу ньяя-вайшешики), и развивавшаяся параллельно с ньяя-вайшешикой в Митхиле (совр. штат Бихар) так называемая «навья-ньяя», или «новая» ньяя (основоположник – Гангеша Упадхьяя, XII–XIII вв.), также знаменитая своей эпистемологией, которую по значению для индийского субконтинента сравнивают с западной символической логикой, чрезвычайно сложная система для понимания как в западных терминах, так и в терминах «классических» даршан. – *Примеч. пер.*

³ Ср. [Oberhammer, 1963], особенно S. 63–74. (Далее указывается сокращенно, как “Vāda-Traditionen”.)

практического опыта⁴. И потому это учение вады не может рассматриваться в качестве последовательной теоретической науки и уж ни в коем случае как философская система.

Она стала философской системой только тогда, когда старая школа философии природы впитала это учение вады, приобщив ее к своему наследию вместе с учением об освобождении⁵. В статье о традициях вады в Индии я попытался показать, что древнейший текст ньяи, который, вероятно, был старейшим ядром «Ньяя-сутр» (адхьяи I и V), должно быть, уже подвергся переработке, поскольку с философской точки зрения⁶ компоновка предметов рассмотрения, обычная для изложения вады, была изменена. К этому следует добавить еще одну причину, а именно то, что относительно подробное объяснение космологической доктрины освобождения в первой адхьяе NS необычно для простого изложения вады, а следовательно, указывает на философскую переработку старого изложения вады⁷.

Сравнивая этот совершенный текст, который, должно быть, был первым настоящим текстом школы ньяи, с вариантом NS, который комментирует Пакшиласвамин, мы видим, что эта старейшая работа ньяи (адхьяи I и V NS) была расширена в соответствии с космологическим интересом этой школы⁸. С другой стороны, разделы, посвященные действительно категориям вады, не были существенно расширены, за исключением философски важной категории праман⁹. Таким образом, мы видим четкую тенденцию развития от учения вады к космологическому учению об освобождении. И тут возникает вопрос: почему это развитие в конечном итоге не привело к полной подчиненности логико-диалектических проблем, как это произошло,

⁴ Это ясно из выбора 16 предметов рассмотрения (*padārthāḥ*) NS или набора джати (нерезультативность аргумента. – Л.Т.) и ниграхастхан (основание поражения в споре. – Л.Т.), в которых не усматривается никакого системного выбора или порядка и которые, очевидно, представляют собой списки ошибок, встречававшихся в практике диспутов. Это видно из одной детали, а именно из категории псевдоаргументов (*hetvābhāsāḥ*), в логической структуре которых не усматривается какого-либо общего принципа определения и которые не встречаются в контекстах, где их можно было бы ожидать. Ибо они не упоминаются ни в связи с логической причиной (*hetuḥ*), ни в связи с перечислением ниграхастхан (NS V, 2, 24).

⁵ Это космологическое учение об освобождении уже встречается в самых ранних истоках NS, а именно в NS I, 1, 1–2 и I, 1, 9–22. См. примеч. 11.

⁶ *Vāda-Traditionen*, p. 71 и след.

⁷ Если мы сравним изложение вады у Чараки с изложением ее в NS, то мы обнаружим, что в более ранних изложениях вады в качестве предмета рассмотрения могла содержаться также и система метафизических понятий, которая в NS предстает как прамея. Эта система понятий могла варьироваться от школы к школе и как бы вставлялась в их изложения вады в некоторое определенное место, которое в рамках ведущих традиций вады, должно быть, было одним и тем же в разных философских системах. Так, в изложении Чараки мы находим шесть категорий старой вайшешики, в то время как в случае с текстом вады, составляющим основу адхьяй I и V NS, была вставлена космологическая доктрина освобождения (NS I, 1, 9–22). Должно быть, благодаря этой вставке и переконпоновке предметов рассмотрения (см. примеч. 10), из изложения вады возникла эта старейшая работа ньяи, которая примерно соответствует адхьяям I и V NS (ср. W. Ruben: *Die Nyāyasūtren*, Leipzig 1928, p. XV). Одновременно с этой адаптацией текста вады, должно быть, были добавлены NS I, 1, 1–2, которые, похоже, также отсутствовали в старом тексте вады, поскольку проблема освобождения была философской проблемой и не была присуща доктрине вады.

⁸ Мы имеем основания предполагать космологический интерес школы не только исходя из гипотезы, что адхьяи III–IV NS являются дополнениями, сделанными учителями школы, но также и исходя из той теории, что учителя школы ньяи на определенном этапе объединили работу космологической школы с NS адхьяй I и V (возможно, также II). Эта последняя гипотеза, похоже, подтверждается тем, что Дж. Туччи обнаружил, что на сутры адхьяй III и IV NS не ссылаются как на «Ньяя-сутры» даже в IV в. Ср. G. Tucci: *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*, p. XXVII и след.

⁹ NS II, 1,8; II, 2, 12.

например, в случае старейшей системы вайшешики¹⁰, которая так и не включила в свои доктрины учение вады, хотя она, должно быть, обладала такими изложениями доктрины вады, [которые, возможно, использовались] для практики диспутов в рамках [этой] школы¹¹. Это особенно важно, поскольку логико-диалектические категории старого текста вады не обязательно были предметами рассмотрения космологической доктрины освобождения древнейшей школы ньяи и, следовательно, могли легко быть устранены или подчинены как методология системе, как это произошло в случае тантра-юкти или учения вады у Чараки. Причина, по которой этого не произошло, по-видимому, главным образом кроется, среди прочего, в той трактовке школы, которую ей дал Пакшиласвамин.

II

С исторической точки зрения вступление Пакшиласвамина к «Ньяя-бхашье» знаменует собой заключительный этап стремления ньяи обосновать объективную ценность знания в целом и шестнадцати категорий школы в частности перед лицом критики некоторых буддийских школ. Это обоснование содержится в первой части вступительной главы (Nbh. 1, 1–2, 8).

Исходя из факта способности действовать (*pravṛttisāmarthyam*)¹², Пакшиласвамин, полагая, что познание вещи должно достигаться через средства познания¹³,

¹⁰ Здесь Оберхаммер имеет в виду, что в вайшешике логика занимает подчиненное положение и фактически вайшешика заимствует логику ньяи. То есть учение вады почти не нашло отражения в системе вайшешики. – *Примеч. пер.*

¹¹ Хотя изложение вады Чаракой, или, точнее, изложение вады, которое с наибольшей вероятностью следует считать ее прообразом, не обязательно было таким, однако из него видно, что существовали изложения вады, которые были тесно связаны со школой вайшешики. В противном случае было бы трудно объяснить наличие категорий вайшешики в изложении вады Чаракой.

¹² Эта идея напоминает одну из “*arthakriyā*” (каузальная эффективность объекта познания. – Л.Т.) Дхармакирти (600–660 гг. н.э.), из которой этот мыслитель выводил валидность средств познания.

¹³ То, что этот принцип не был частью изначального текста вады, а возник из связанной с ним космологической доктрины освобождения и, следовательно, мог правомерно восприниматься как учение древнейшей вады, можно вывести из того, что значение, которое там уделяется праманам, явно противоречит реальному месту праман в имеющихся текстах вады, где ему обычно отводится лишь второстепенное значение. Кроме того, перекомпоновка предметов рассмотрения старого текста вады, как мы показали (ср. *Vāda-traditionen*, p. 71 и далее), становится очевидно понятной, если допустить, что этот принцип был одной из фундаментальных идей космологии древнего текста вады; поскольку если эта космологическая доктрина освобождения включала в себя представление о том, что все будет познано или должно быть познано через праманы, то учение о праманах следовало рассмотреть в начале изложения доктрины школы. Точка зрения, что принцип “*pramāṇataś cārthapratipattiḥ*” (благодаря праманам происходит познание вещей. – Л.Т.), которому Пакшиласвамин придает особое значение в начале своей Nbh., относится к космологической доктрине освобождения, может быть подкреплена тем фактом, что этот принцип является буквальной цитатой из более поздних космологических разделов NS, где он встречается, например, в NS IV, 2, 29.

В этой связи можно отметить, что этот принцип наводит на мысль о том, что философская школа, в которой ее космологическое учение об освобождении слилось с текстом вады и которая, таким образом, стала школой ньяи, была тождественна той школе, с которой полемизирует Нагарджуна в своей «Виграха-вьявартани» и которая обычно справедливо считается школой ньяи (ср. *Vāda-Traditionen*, pp. 64–72). Таким образом, вероятно, что более поздние космологические части NS берут начало не в какой-либо иной школе, нежели той самой старой космологической доктрине освобождения, которая уже содержалась в старейшей части NS (NS I, 1, 9–12).

Всегда ли эта школа была известна как «ньяя» или же Пакшиласвамин связывал это название с сутрами, которые он комментировал, пока что должно оставаться открытым вопросом. Тот факт, что на сутры космологических частей NS ссылались как на «Вайшешика-сутры», засвидетельствован Васу в его комментариях к «Шатакашастре» Арьядевы (ср. Tucci: *Pre-Dinnāga Buddhist Texts*

пришел к выводу, что средства познания – вопреки мнению Нагарджуны и его школы – передают объективное знание, а следовательно, объективно валидны: «Средства познания объективно валидны, потому что они способны побуждать к деятельности (которая, будучи фактом опыта, не может быть поставлена под сомнение) только когда знание вещей приобретает через них»¹⁴. Далее Пакшиласвамин развивает это исходное положение. Он делит всю «истину о вещах» (*arthatattvam*) на четыре основные категории, а именно *pramāṇam* (средства познания), *pramātā* (познающий субъект), *prameyam* (предмет познания) и *pramitiḥ* (познание)¹⁵. Эти четыре категории являются необходимыми элементами для познания вещей (*arthapratītiḥ*), без которых нет способности действовать. Следовательно, если познание вещей, как показано, действительно достигается через средства познания, то и остальные три категории должны иметь объективную ценность: «Если средства познания имеют объективную ценность, то и [такие категории, как] познающий субъект, предмет познания и познание имеют объективную ценность. Почему? Потому что познание вещи невозможно, если одна из этих [категорий] отсутствует... эти четыре [категории] содержат в себе всю ‘истину о вещах’ [*arthatattvam*]]»¹⁶. Следовательно, доказано, что «истина о вещах» в целом является объективно валидной.

III

Чтобы показать объективную ценность «истины о вещах», Пакшиласвамин разделил ее на четыре вышеупомянутые категории. В качестве следующего шага он определил – с другой отправной точки – *содержание* этой истины о вещах: «Что это за истина? Бытие существующего и не-бытие несуществующего»¹⁷. Тем самым Пакшиласвамин приходит к важному исходному положению, определяемому его *содержанием*, которое позволяет ему доказать валидность шестнадцати категорий ньяи, поскольку, если не принимать во внимание отрицание бытия, истина о вещах – валидность которой в принципе уже доказана, – заключается в *бытии существующего*. Истина, абстрагируясь от отрицания, есть не что иное, как существующее, правильно и объективно познанное как таковое¹⁸. Именно это существующее (*sat*) разъясняется в шестнадцати предметах рассмотрения ньяи: средства познания

on Logic from Chinese Sources, p. XXVII и далее), а также тот факт, что сам Пакшиласвамин в своем введении к Nbh. пытается определить свою науку как доктрину ньяи и *анвикшики*, кажется, указывает на вторую возможность.

¹⁴ Nbh., p. 1, 5.

¹⁵ Nbh., p. 1, 14–16. В NS нет классификации реальности на эти четыре группы, однако Пакшиласвамин осуществляет эту классификацию намеренно, дабы привести существующее в необходимую связь с познанием. Это разделение может восходить к более древней доктрине школы, поскольку Пакшиласвамин упоминает эту классификацию в Nbh., p. 268, 1 как одну из возможных классификаций реальности и выдвигает аргументы против ее абсолютного принятия. Кроме того, мы также встречаем ту же классификацию реальности на *pramāṇam*, *pramātā*, *prameyam* и *pramitiḥ* и в комментарии Каундиньи к «Пашупата-сутрам», но с добавлением категории *pramāpayitā* (обеспечивающее правильное познание. – Л.Т.), которая соответствует Богу. Отсутствие этой пятой категории можно рассматривать как намек на тот факт, что сам Пакшиласвамин, вероятно, не был пашупатой (*пашупата* – одно из течений шиваизма. Так же называется и последователь *пашупаты*. – Л.Т.). Автор этого комментария знаком с учением об умозаключении, которое в основном согласуется с комментарием NS более ранним, нежели комментарий Пакшиласвамина (см. “Vāda-Traditionen” S. 97 и след.). Поэтому маловероятно, что в этом комментарии такая классификация реальности была бы заимствована у Пакшиласвамина.

¹⁶ Nbh., p. 1, 12–16. Здесь я отклоняюсь от перевода этих строк Г. Джха, который, по-видимому, следует толкованию этого отрывка Уддйотакарой, однако не отдает должного этой идее.

¹⁷ *kiṃ punas tattvam? 'sataś cāsadbhāvaḥ*. Nbh., p. 1, 17; 2, 1.

¹⁸ *sat sad iti gr̥hyamāṇam yathābhūtam aviparītaṃ tattvaṃ bhavati*. Nbh., p. 2, 1–2.

(*pramāṇam*), предмет познания (*prameyam*), сомнение (*saṃśayah*), цель (*prayojanam*), пример (*dr̥ṣṭāntaḥ*), теория (*siddhāntaḥ*), силлогизм (*avayavāḥ*), методичное рассмотрение (*tarkaḥ*), решение (*nirṇayaḥ*), дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*), спор (*vitaṇḍā*), псевдоаргумент (*hetvābhāsaḥ*), словесная уловка (*chalaḥ*), псевдоответ (*jātiḥ*) и причина поражения (*nigrahassthānam*)¹⁹. Поскольку Пакшиласвамин доказал валидность тех необходимых условий познания вещи, а именно *pramāṇam*, *pramātā*, *prameyam* и *pramatiḥ*, он также показал, что шестнадцать предметов рассмотрения ньяи валидны, поскольку они суть не что иное, как четыре условия возможного познания вещи, рассматриваемые с точки зрения того, чем они являются.

IV

Посредством такой трактовки шестнадцати предметов рассмотрения школы как классификаций существующего Пакшиласвамин, кроме того, утверждал – по крайней мере *in nuce*²⁰ и имплицитно – что эти шестнадцать чисто случайных категорий школы являются сознательно выведенными предметами рассмотрения *одной* науки и что эта наука является *философской системой*, а не просто «органом» логики и диалектики. Это утверждение ясно проявляется в стремлении Пакшиласвамина определить учение своей школы с двоякой точки зрения: с одной стороны, как *nyāyavidyā* (учение [о рациональном методе] – *nyāyaḥ*), а с другой – как *adhyaṭmavidyā* (философская доктрина освобождения), понимая это двоякое определение в том смысле, что ньяя представляет собой доктрину адхьятмы (букв. высшего атмана. – Л.Т.), разрабатываемую с помощью рационального метода (*nyāyaḥ*).

По тем или иным причинам Пакшиласвамин отождествляет свою науку с анвикшики²¹, упоминаемой Каутилей в его «Артхашастре»²². Поэтому, если он делает какие-то утверждения относительно этой анвикшики, то их можно уверенно считать применимыми и к его собственной системе. Итак, он недвусмысленно утверждает, что анвикшики – это *nyāyavidyā*, поскольку она работает с *anvīkṣā* (букв. ‘исследование’. – Л.Т.), которую он отождествляет с *nyāyaḥ*²³. Таким образом,

¹⁹ *sac ca khalu soḍaśadhā vyūḍham upadekṣyate, tāsāṃ khalv āsāṃ sadvidhānām pramāṇaprameyasamśayaprayojanadr̥ṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavāda jalpavitaṇḍāhetvābhāsacchala = jātiginigrahassthānānām tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ*. Nbh., p. 2, 8–12.

²⁰ Букв. «в орехе» (лат.), т.е. в зародыше, в переносном смысле – «по существу». – Примеч. пер.

²¹ «Философия (в санскритском тексте – анвикшики. – Л.Т.) – это санкхья, йога и локаята. Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений. Так в Артхашастре Каутильи гласит вторая глава: “Установление места философии” в разделе “Определение наук” в первом отделе “О правилах поведения” (Кальянов В.И. Артхашастра, или наука политики. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 17). – Примеч. пер.

²² Ср. Р. Накер: *Anvīkṣikī* (WZKSO, Vol. II (1958), pp. 67 и след.

²³ Помимо этого явного отождествления (Nbh., 3, 16, и след.), это также следует из того, что он использует определение метода анвикшики, данное Каутилей в его «Артхашастре», а именно: «...*hetubhir anvīkṣamāṇā*...» (постигаемое при помощи хету (букв. основание, причина). – Л.Т.) для определения понятия *nyāyaḥ*. Согласно Пакшиласвамину, эта ньяя – это *pramāṇair arthaparīkṣaṇam* (исследование вещей при помощи праман. – Л.Т.). Новый термин *pramāṇa*, очевидно, является синонимом термина *hetuḥ*, используемого Каутилей. Чарака определяет понятие *hetuḥ* просто как *upalabdhikāraṇam* (причина познания. – Л.Т.), которое он объясняет как *pratyakṣam, anumānam, aitiḥyam* и *anupatyam*, т.е. как средство познания (*pramāṇam*). Далее Чарака продолжает: *ebhir hetubhir yad upalabhyate tat tattvam* (то, что благодаря этим причинам постигается, есть бытие. – Л.Т.).

nyāyaḥ в самом широком смысле этого слова (как *pramāṇair arthaparīkṣaṇam* (исследование вещей посредством праман. – Л.Т.), так и как силлогизм, который Пакшиласвамин характеризует как *paramo nyāyaḥ* (высший рациональный метод. – Л.Т.), является типичным методом и, как будет показано, существенным предметом рассмотрения его науки. Однако главным образом и прежде всего [учение] ньяи – это учение об адхьятме: «Познание истины (*tattvajñānam*), – пишет Пакшиласвамин, – которое служит средством для достижения высшего блага, – должно пониматься в соответствии с рассматриваемой наукой. Однако здесь, в случае учения адхьятмы, речь идет о познании истины, познании истины об Атмане и т.д.; под достижением высшего блага (следует понимать) достижение освобождения»²⁴. Таким образом, для Пакшиласвамина его наука – это анвикшики в двояком смысле: во-первых, постольку, поскольку она работает методом *nyāyaḥ* и учит ему; и, во-вторых, поскольку анвикшики – это учение об адхьятме²⁵.

Посредством этого двоякого отождествления Пакшиласвамин смог определить специфическую природу своей науки таким образом, что категории НС, первоначально собранные как случайные предметы рассмотрения в наставлениях вады, предстают как последовательная система философии: «Эти четыре науки (о которых говорит Каутилья), каждая из которых имеет свой собственный формальный предмет, преподавались ради живых существ. Четвертая из них – анвикшики, или наука ньяи (*nyāyavidyā*). Ее специфическими предметами являются предметы рассмотрения “сомнение” и т.п. Без их отдельного перечисления она была бы, подобно упанишадам, лишь учением об адхьятме»²⁶. Если принять во внимание, что Пакшиласвамин все же характеризовал свою систему как учение об адхьятме, то здесь можно отрицать не то, что ньяи является учением об адхьятме, а лишь то, что это – просто доктрина адхьятмы, подобно упанишадам. Именно потому, что она является учением об адхьятме, ей, чтобы быть наукой самой по себе, требуются специфические предметы рассмотрения, такие как категории «сомнение» и т.д.

Таким образом, Пакшиласвамин знаменует для нас тот этап в истории ньяи, когда тенденция ее развития, начавшаяся с чистой доктрины вады, трансформируется в ясную и сознательную форму учения об адхьятме. Действительно, уже в начале этого развития, когда в NS I, 1, 1 было представлено старейшее произведение школы, система понятий, передававшаяся старой традицией вады, была преобразована в философскую систему. При этом, несмотря на это преобразование, предметы рассмотрения традиции вады по-прежнему оставались самой обширной и наиболее выделяемой частью системы: «Из знания истины о средствах познания, предмете познания, сомнении, цели, примере, теории, силлогизме, методичном рассмотрении, решении, дискуссии, полемике, споре, псевдоаргументе, словесных уловках, псевдоответе и причине поражения, исходит достижение высшего блага»²⁷.

В этой вводной сутре фактически сделана попытка интегрировать систему предметов рассмотрения вады в учение об освобождении старой космологической школы, хотя и самым поверхностным и неглубоким образом; поскольку это учение об освобождении выдвигается на передний план лишь во второй сутре. Но при этом

(Carakasamhitā, Vim. 8, 33). А потому мы можем с уверенностью сказать, что понятия ‘*pramāṇam*’ и ‘*hetuḥ*’ на раннем этапе своего существования имели одинаковое значение. Таким образом, Пакшиласвамин несколько не изменил содержание определения *nyāyaḥ*, используя термин *pramāṇam*. Поэтому я склонен уточнить толкование П. Хаккером *anvīkṣā* как “Untersuchen mit Grunden” (исследование посредством оснований) в том смысле, что это – «исследование с помощью средств познания» (“Untersuchen mit Hilfe der Erkenntnisgrunde”). Ср. P. Hacker: *Ānvīkṣikī*, p. 66.

²⁴ Nbh., p. 7, 7 и след.

²⁵ Об этом аспекте Анвикшики см.: P. Hacker: *Ānvīkṣikī*, p. 73 и далее.

²⁶ Nbh., 3, 5–8.

²⁷ NS, I, 1, 1.

в ней полностью игнорируются предметы рассмотрения доктрины вады: «Освобождение следует из того, что боль, рождение, деятельность, дефекты и ложное знание прекращаются, причем каждое (из этого ряда) прекращается по прекращении того, что непосредственно ему предшествует»²⁸. Что же касается вопроса о том, как должно сочетаться содержание этих двух сутр или какую необходимую роль должны играть предметы рассмотрения вады из NS I, 1, 1 в этой системе освобождения, то здесь мы пребываем в полном неведении. Пакшиласвамин, напротив, с полным осознанием подчеркивал этот аспект и значение философии ньяи как доктрины освобождения, *ограничивающей* основную мысль NS I, 1, 1 идеей, что освобождение вызывает лишь знание прамеи, такой как Атман и т.п., а не диалектических категорий: «Счастье действительно достигается через истину о прамее (предметах познания), таких как Атман и т.п.; поскольку лишь когда эти четыре категории (*padārthāḥ*) полностью познаны, а именно *heyam* (то, чего следует избегать), *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это), *ātyantikam hānam* (абсолютное избегание), *tasyopāyaḥ* (средства достижения) и *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать), человек достигает высшего счастья»²⁹.

То, что Пакшиласвамин намеренно ограничил освобождающее знание знанием истины об Атмане и т.д., видно, среди прочего, из странного разделения прамеи³⁰ на эти четыре категории мокши, которые совершенно чужды «Ньяи-сутрам». Следовательно, если Пакшиласвамин тем не менее применяет их к категории ньяи – прамее, это может означать лишь то, что он намеревался продемонстрировать и подтвердить тот факт, что его система ньяи представляет собой настоящую доктрину освобождения, поскольку разделение на эти четыре категории не ограничивается одним этим отрывком, а встречается также еще в одном отрывке, хотя и в менее четко выраженном виде. Это показывает, что их использование не было сиюминутной прихотью Пакшиласвамина, а действительно основывалось на идее, которую он сам выработал относительно философии своей школы. В своем комментарии к космологическим сутрам, в которых идет речь о знании и освобождении, он пишет: «...если несчастье (*duḥkham*) известно, то оно будет избегнуто (*prahīṇam*)... точно так же человек знает, что ошибки (*doṣāḥ*) и деяние (*karma*) являются причинами несчастья (*duḥkhaḥetuḥ*)... Таким образом, человек приходит к мнению, что (предметы рассмотрения, такие как) перерождение после смерти (*pretyabhāvaḥ*), плод (*phalam*) и несчастье (*duḥkham*) должны быть познаны, а деяний (*karma*) и ошибок (*doṣāḥ*) следует избегать (*praheyāḥ*), что освобождение (*apavargaḥ*) – это то, что должно быть достигнуто (*adhigantavyaḥ*) и что средство его достижения (*adhigantopāyaḥ*) – это познание истины (*tattvajñānam*). Таким образом, человек, который постоянно сосредотачивается на предметах познания, которые разделяются таким четверояким образом³¹, изучает их и размышляет над ними, обретает полное знание (*samyagdarśanam*), знание (вещей) такими, какие они есть (*yathābhūtāvabodhaḥ*), знание истины (*tattvajñānam*)»³².

²⁸ NS, I, 1, 2.

²⁹ Nbh., p. 2, 16–3, 2.

³⁰ Эта категория включает в себя следующее: душа (*ātmā*), тело (*śarīram*), орган чувств (*indriyam*), предмет чувств (*arthaḥ*), мысль (*buddhiḥ*), внутренний орган (*manas*), действие (*pravṛttiḥ*), ошибка (*doṣāḥ*), жизнь после смерти (*pretyabhāvaḥ*), плод действия (*phalam*), несчастье (*duḥkham*) и освобождение (*apavargaḥ*). Cf. NS, I, 1 9–22. Ключевые слова этой категории содержат всю старую космологическую доктрину освобождения.

³¹ Под этим подразумевается: 1) *jñeyam* (то, что должно быть познано. – Л.Т. = *pretyabhāva-phala-duḥkham*); 2) *praheyam* (то, чего следует избегать. – Л.Т. = *karma* и *doṣāḥ* = *duḥkhaḥetuḥ*); 3) *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – Л.Т. = *apavargaḥ*); 4) *tasyopāyaḥ* (средства достижения. – Л.Т. = *tattvajñānam*).

³² Nbh., p. 288, 10; 289, 4.

VI³³

В обоих вышеприведенных отрывках мы видим одно и то же разделение на четыре категории. Между тем, это разделение не может рассматриваться как разделение, присущее системе ньяи. Во-первых, потому, что оно нигде не встречается в «Ньяя-сутрах», а во-вторых, оно трудно применимо к содержанию категории, упоминаемой как «прамея». Похоже, что последнее затруднение почувствовал и сам Пакшиласвамин, потому что в последнем цитируемом отрывке категория *hānam* (избегание. – Л.Т.) не встречается и, таким образом, есть разделение только на *praheyam* (то, чего следует избегать. – Л.Т.), *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – Л.Т.) и *upāyaḥ* (средства достижения. – Л.Т.), в то время как в первом отрывке³⁴ – в общем-то, пять категорий, а не четыре, как утверждает Пакшиласвамин: *heyam* (то, чего следует избегать. – Л.Т.), *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это. – Л.Т.), *hānam* (избегание. – Л.Т.), *upāyaḥ* (средства достижения. – Л.Т.) и *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – Л.Т.). Это ясно из того, что во втором отрывке *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – Л.Т.) следует рассматривать как отдельную категорию, а именно как *apavargaḥ* (освобождение. – Л.Т.). Таким образом, чтобы получить четверичное деление, очевидно, следует рассматривать *heyam* (то, чего следует избегать. – Л.Т.) и *tasya nirvartakam* (то, что вызывает это. – Л.Т.) как одно и то же, что не согласуется с первоначальной концепцией. Таким образом, Пакшиласвамин, по-видимому, перенял это разделение из учения об освобождении, где использовалось только четверичное деление. Действительно, можно отследить, что это учение об освобождении, использовавшее данные четыре категории, восходит к йоге Патанджали. Источником, из которого Пакшиласвамин перенял это разделение, по-видимому, была «Йога-бхашья». Там мы читаем: «Подобно тому, как медицинская наука делится на четыре (части), а именно болезнь, причину болезни, здоровье и средства для здоровья, так и эта система (йога Патанджали) делится на четверо, а именно: трансмиграцию (*сансара*), причину трансмиграции (*сансарабиджа*), освобождение (*мокша*) и средства освобождения (*мокшопая*). Из них трансмиграция, преисполненная боли, есть *heya* (то, чего следует избегать. – Л.Т.), единение первичной материи и духа – *heyahetu* (причина того, что следует избегать. – Л.Т.), полное прекращение этого единения – *hāna* (избегание. – Л.Т.), а правильное знание (*самьягдаршана*) – *hānorāya* (средства достижения. – Л.Т.)»³⁵.

Сравнение этого отрывка с разделением Пакшиласвамина показывает явную зависимость. В обоих представлена категория *heyam* – в первом отрывке Пакшиласвамина он называется *heyam* (то, что следует избегать. – Л.Т.), а во втором она появляется как *praheyam*, под чем подразумевается *heyahetuḥ* (причина того, что следует избегать. – Л.Т. = *доша* и *карма*). Точно так же категория *heyahetuḥ* встречается в обоих текстах. В первом отрывке «Ньяя-бхашьи» Пакшиласвамин поясняет ее как *tasya* (= *heyasya*) *nirvartakam* (то, что вызывает это, т.е. то, что вызывает то, чего следует избегать. – Л.Т.), а во втором отрывке она появляется как *duḥkhaḥetuḥ* (причина страдания. – Л.Т. = *praheyam*). Понятие *hānam* (избегание. – Л.Т.) упоминается только в первом отрывке его «Ньяя-бхашьи», в то время как категория *upāyaḥ* (средства достижения. – Л.Т.) упоминается в обоих отрывках.

При всем фундаментальном согласии между «Йога-бхашьей» и «Ньяя-бхашьей», существуют различия, которые важны для понимания взаимоотношения обоих

³³ В оригинальной статье Оберхаммера сразу после раздела IV идет раздел VI. Мы сохраняем эту неправильность для того, чтобы было легче справиться с оригинальным текстом. – Примеч. пер.

³⁴ См. сноску 33.

³⁵ Ybh., p. 168, 3–7.

текстов³⁶. Прежде всего, стоит отметить, что понятие *adhigantavyaḥ* (то, чего следует достигать. – Л.Т.) появляется в понятийном ряду у Пакшиласвамина, в то время как оно отсутствует в концепции «Йога-бхашьи». Во-вторых, понятие *hānam* (избегание. – Л.Т.) появляется у Пакшиласвамина только в первом отрывке (Nbh. 2, 17.), в то время как во втором оно отсутствует. Наконец, при тщательном исследовании обнаруживается определенное разногласие в толковании понятия *vr̥pāyaḥ* (средство. – Л.Т.). В первом отрывке оно появляется как средство для *hānam* (избегания. – Л.Т.), а во втором, где понятие *hānam* отсутствует, – как средство для достижения *apavargaḥ* (освобождения. – Л.Т.), то есть как средства для *adhigantavyaḥ* (того, чего следует достигать. – Л.Т. Nbh. 289, 2). Все эти разногласия, по-видимому, связаны с понятием *hānam*, которое вызывает у Пакшиласвамина затруднения, когда он применяет его к категории ньяи – прамее.

VII

Каково же толкование этого понятия в йоге Патанджали, откуда Пакшиласвамин взял понятия *heyam*, *heyahetuḥ*, *hānam* и *tasyopāyaḥ*? В «Йога-бхашье» понятие *hānam* (избегание. – Л.Т.) определяется как «полное прекращение единения (между духом и первичной материей)»³⁷. Во втором отрывке эта мысль выражена более ясно: «...*hānam* – это отсутствие единения (духа и первичной материи) из-за отсутствия этого [незнания]. Это [*hānam*] есть освобождение духа [*dr̥ṣeḥ kaivalyam*]. [В этой сутре подразумевается, что] из-за отсутствия незнания [*адаршана*] отсутствует единение интеллектуального органа [*буддхи*] и духа [*пuruша*]. [Иными словами], происходит полное прекращение зависимости. Это *hānam*, это освобождение духа»³⁸. Из этого определения *hānam* в терминах метафизики санхьи Патанджала-йоги ясно, что это понятие означает не что иное, как освобождение (*мокша*). Исходя из этого, легко понять, почему в йогическом ряду этих четырех понятий нет другого термина для освобождения. Следовательно, Патанджала-йога определяет средства достижения освобождения как «правильное знание» (*самьягдаршана*)³⁹, т.е. «непоколебимое знание различия [между духом и первичной материей]»⁴⁰. Однако такое толкование понятий *hānam* и *hānopāyaḥ* не было возможным в рамках философии ньяи, и, должно быть, поэтому Пакшиласвамину пришлось дать новое толкование этим понятиям. Что он и сделал. Он смог сохранить термин *vr̥pāyaḥ*, но придав ему значение из учения ньяи – средства для достижения *apavargi* (освобождения. – Л.Т. = *adhigantavyaḥ* – то, чего следует достигать. – Л.Т.). При этом он также дал новую

³⁶ Расхождение, вытекающее из применения этих четырех категорий в учении ньяи, станет еще более явным, если мы рассмотрим толкование, которое им дает Уддйотакара, который пытается привести их в согласие с учением ньяи: под '*heyam*' понимается несчастье (*дуккха*); '*tasya nirvartakam*' – это незнание и желание (*avidyātṛṣṇā*), *дхарма* и *адхарма*; '*hānam*' – это знание истины; '*tasyopāyaḥ*' – это шастра, а *adhigantavyaḥ* – освобождение (*мокша*) (NV. 5–6). Такое толкование свидетельствует о том, что Пакшиласвамин действительно перечислял пять категорий, а не четыре. Кроме того, оно демонстрирует, насколько проблематична классификация категории прамей в этих четырех категориях йоги: поскольку, во-первых, шастра не является *прамеей* согласно NS, а во-вторых, интерпретация этих категорий у Уддйотакары отличается от интерпретации у Пакшиласвамина. Во втором отрывке (Nbh., р. 289, 1–2), где Пакшиласвамин говорит об этих категориях, *tattvajñānam* отождествляется отнюдь не с '*hānam*', а с '*ynaey*', которую Уддйотакара толковал как шастру, хотя у Пакшиласвамина в этой связи не имеется никакого упоминания об этом.

³⁷ '*Hānam*' это абсолютное прекращение союза (между первичной материей и духом). Ybh., р. 168, 8.

³⁸ Ibid., р. 203, 5–8.

³⁹ Ibid., р. 168, 8.

⁴⁰ *vivekakhyaṭir aviplavā hānopāyaḥ*, YS., II, 26.

интерпретацию термину *samyagdarśanam*, изменив его первоначальное значение «знание различия между духом и первичной материей» на значение *tattvajñānam*, то есть «знание истины об объектах познания» [*prameyāṇi*, а не *padārthāḥ!*!].»

Однако эквивалента понятия *hānam* не было. Поэтому Пакшиласвамин избегал его, когда выражал свои собственные мысли (Nbh. 288 и далее), и оставил его только в том месте, где он более или менее явно ссылаясь на «Йога-бхашью»⁴¹. Поскольку йогический термин *hānam* не подходил для характеристики понятия ньяи *apavargaḥ* (освобождение. – Л.Т.), Пакшиласвамин попытался расширить понятийный ряд йоги (*heyam*, *heyahetuḥ*, *hānam* и *hānopāyaḥ*) еще одним понятием – *adhigantavyaḥ*, которое, по собственному утверждению Пакшиласвамина, следует понимать в смысле *apavargaḥ*.

Исходя из предшествующего исследования, мы приходим к важному результату: Пакшиласвамин предпринимает *сознательное* усилие, чтобы применить к категории ньяи ‘прамея’ категории освобождения йоги Патанджали. И он это делает в связи с утверждением, что ньяя как учение об адхьятме ведет к освобождению через «знание истины о прамеях, таких как атман и т.д.». Почему он так делает? Единственный разумный ответ заключается в том, что йога Патанджали в то время считалась образцовой доктриной освобождения, а следовательно, аллюзия на ее терминологию, похоже, более всего подходила, чтобы подкрепить утверждение Пакшиласвамина о том, что его школа представляет собой настоящую доктрину освобождения (*adhyātmavidyā*).

Тем самым Пакшиласвамин определенно показал, что ньяя как учение об адхьятме была подлинно философской системой, а не просто школой диалектических приемов. Однако ему не удалось определить свою науку с философской точки зрения таким образом, чтобы было ясно ее отличие от других философских систем.

Отправную точку для такого определения можно найти в двух замечаниях, сделанных Пакшиласвамином при отождествлении своей науки с анвикшики. Там он замечает, что анвикшики, а, следовательно, также и его наука, является *ньяя-видьей*⁴², и поясняет эту мысль во втором фрагменте, где говорится, что анвикшики является *ānvīkṣikī* или *nyāyavidyā*, поскольку там используется *анвикша* (= *ньяя*)⁴³. Другими словами, согласно Пакшиласвамину, отправной точкой определения природы его науки является уже упомянутая мысль: то, что ньяя представляет собой учение об адхьятме, которое по существу использует метод *ньяи* (*nyāyaḥ*)⁴⁴, т.е. рационально разработанное учение об адхьятме. Эта мысль, в общем-то, не нова. Она

⁴¹ Текстуально это подтверждается использованием в этой связи термина *samyagdarśanam*: *etāni catvāry arthapadāni samyagbuddhvā niḥśreyasam adhigacchati*. Здесь совпадение слова *samyagbuddhvā* со словом *samyagdarśanam* не вполне убедительно, хотя и весьма вероятно, если принять во внимание предшествующее перечисление четырех категорий из Ybh., p. 168, 4 и след., что, очевидно, является неточной цитатой. (Напротив, в Nbh., 289, 4 *samyagdarsanam* прямо отождествляется с *tattvajñānam*: ...*prameyam... bhāvayataḥ samyagdarśanam yathābhūtāvabodhas tattvajñānam utpadyate*). Чтобы показать, что Пакшиласвамин (Nbh., p. 2, 17; 3, 1) действительно дает неточную цитату, я хотел бы провести параллель между *hanam ātyantikam* (Nbh., p. 3, 1) и *samyogasyātyantikī nivṛttir hānam* (Ybh., p. 168, 8), а также использование *samyagbuddhvā* (Nbh., 3, 1), которое напоминает использование *hānopāyaḥ samyagdarśanam* в Ybh., 168, 8. Другой важной причиной этого, по-видимому, является то, что Пакшиласвамин говорит о четырех категориях, однако на самом деле перечисляет пять, хотя, опустив *hānam*, действительно не вписывающийся должным образом в контекст ньяи, он бы легко получил четыре категории. Правда, сделай он так, эти четыре категории уже не были бы такими же, как в йоге. Таким образом, мы можем заключить, что Пакшиласвамин действительно хотел упомянуть категории йоги и поэто-му цитировал «Йога-бхашью».

⁴² Nbh., 3, 6.

⁴³ Ibid., 3, 64, I.

⁴⁴ Ср.: P. Hacker: *Anvīkṣikī*, p. 70 и далее.

уже имплицитно содержалась в позиции самой ранней традиции ньяи, как мы это обнаруживаем в NS I, 1, 1 и 2, и, должно быть, это было одной из причин, почему это старое космологически ориентированное учение об освобождении интегрировалось в свою систему изложение учения вады. Кроме того, эта позиция как раз не характерна для древнейшей ньяи; она обнаруживается уже в развитой форме в еще более древней системе санкхьи, которая была настоящим учением об адхьятме и использовала настолько рациональный метод, что ее последователей можно было охарактеризовать как *tārkikāḥ* (логики, философы. – Л.Т.). Новым является то, что Пакшиласвамин, исходя из этого определения своей науки, пытается представить старые категории учения вады как составную часть ньяи. Тем самым он сохраняет эти категории в традиции своей школы настолько, насколько он представляет их в качестве необходимых топиков системы.

Отправной точкой такого представления является, как уже упоминалось, определение ньяи как рационально разработанного учения об освобождении. Доминирующей идеей этого учения является «знание истины» (*tattvajñānam*). Под этим понимаются не только топика (*падартхи*) ньяи, являющейся познанием истины, что определяется ее содержанием, но также и познание истины в той мере, в какой оно есть движение мысли, как духовное событие, подчиняющееся объективным нормам. Следовательно, те топика ньяи, которые объясняют и анализируют познание истины как движение мысли, также должны рассматриваться как необходимо относящиеся к топикам ньяи, а не только как категории праманы и прамейи, не нуждающиеся в дальнейшем обосновании.

Так, в последней части (Nbh. 3, 3; 7, 6) своего вступления к «Ньяя-бхашье» Пакшиласвамин показывает, почему старые диалектические категории, выделение которых в качестве необходимых топиков ставится под сомнение, следует тем не менее рассматривать как конституирующие топика ньяи; ибо даже если они не являются необходимыми топиками ньяи как учения об адхьятме, все они находятся в необходимом или, по крайней мере, соразмерном отношении к познанию истины как движению мысли, что является необходимым аспектом ньяи как анвикшики. Это отношение подразумевается либо как метод такого познания истины, которое рассматривается как ньяя, и условия его возможности⁴⁵, либо как форма этого познания постольку, поскольку оно является результатом, а именно теорией (*sid-dhāntaḥ*) и решением (*nirṇayaḥ*), либо как средство рассмотрения познания истины в рамках одной или между различными школами, а именно как вада и условия ее возможности⁴⁶.

VIII

При историческом и систематическом подходе к анализу видно, что наиболее важной является группа топиков, включающая в себя ньяю и условия ее возможности. По своей общей структуре ньяя как метод представляет собой исследование объекта с помощью средств познания (*pramāṇair arthaparīkṣaṇam*). Также и силлогизм, высшая форма ньяи, является таким исследованием при помощи средств познания⁴⁷. Таким образом, ньяя является единственным и незаменимым методом,

⁴⁵ Это следующие топика: сомнение, цель, пример, силлогизм и методичное рассмотрение.

⁴⁶ Это следующие топика: дискуссия, полемика, спор, теория, псевдоаргумент, словесная уловка, псевдоответ и причина поражения.

⁴⁷ Для Пакшиласвамина силлогизм еще был не формализацией вывода (*anutānam*), как в логике после Дигнаги, а установленной схемой исследования объекта с помощью средств познания. Я надеюсь развить эту мысль в другом контексте. Здесь же я только сошлюсь на замечание Пакшиласвамина, в котором он сжато выражает природу силлогизма: «В словесной формулировке, состоящей

который соответствует основополагающему воззрению ньяи, согласно которому знание может достигаться только с помощью средств познания (*pramāṇataś cārtha-pratipatteḥ*), и тем самым позволяет этой школе быть анвикшики, рациональным учением об адхьятме⁴⁸. Поскольку определенные темы (*padārthāḥ*) ньяи являются условиями возможности метода, присущего данной школе, их также следует рассматривать как необходимые топики учения этой школы. Пакшиласвамин предлагает такого рода демонстрацию в связи с ньяей в отношении сомнения (*saṃśayah*), цели (*prayojanam*), примера (*dr̥ṣṭāntaḥ*) и силлогизма (*avayavāḥ*): в принципе, ньяя применима только к чему-то, что познается в ходе предварительного познания как существующее, но еще не определенное понятийно в своем «что»: «...ньяя не применяется ни к неизвестной вещи, ни к вещи достоверно известной, а к вещи сомнительной»⁴⁹. Следовательно, сомнение (*saṃśayah*), «то знание, которое заключается в простом рассмотрении объекта... без определения его»⁵⁰, является необходимым условием ньяи в качестве повода для нее, а потому должно рассматриваться как необходимый топик системы. Точно так же цель (*prayojanam*) является необходимым условием ньяи, поскольку как мотив, побуждающий человека к действию, она распространяется на всякую деятельность. Следовательно, «ньяя возникает в зависимости от нее»⁵¹. Если оба обсуждающиеся до этого топика «Ньяя-сутр» являются условиями ньяи как экзистенциального философского акта, то категория примера (*dr̥ṣṭāntaḥ*) является необходимым условием ньяи как логической структуры. (Только) в зависимости от нее возможен процесс ньяи»⁵². Это становится ясным, если мы вспомним, что Пакшиласвамин придерживается логики аналогии⁵³, в которой убедительность аргумента может быть познана только на его примере, ибо только если «(пример) дается, возможны вывод и словесное познание (*anumānagātau*); если он отсутствует, то они невозможны»⁵⁴. Наконец, силлогизм (*avayavāḥ*) не требует дальнейшего обоснования как необходимый топик учения ньяи, поскольку он является

из совокупности членов силлогизма, праманы (!) доказывают объекты, потому что они (согласуются с соответствующими членами силлогизма и, согласуясь с ними) зависят друг от друга» – *avayavasatmudāye ca vākye sambhūyeta retarābhisambandhāt pramāṇāny arthāṃ sādhayantīti* (Nbh. 50, 10–11). В этом коротком замечании выражение *itaretarābhisambandhāt* (потому что они зависят друг от друга) указывает на то, что силлогизм следует рассматривать как формальную схему, в то время как выражение *sambhūya* (согласуясь с ними) показывает, что природа силлогизма заключается в исследовании с помощью праман, поскольку *pratijñā* соответствует *sabdaḥ*, *hetuḥ* соответствует *anumānam*, *udāharanam* соответствует *pratyakṣam*, а *upanayaḥ* соответствует *upamānam* (Nbh. 50, 11–51, 4).

⁴⁸ В дополнение к методу ньяи есть второй метод, а именно методическое рассмотрение (*tarkaḥ*), которое, согласно NS, I, 1, 40, представляет собой «исследование (*ūhaḥ*) объекта, истина которого еще не известна, посредством данных аргументов с целью познания истины». Пакшиласвамин обосновывает его как топик ньяи следующим образом: «Методическое рассмотрение не относится к средствам познания и не является дополнительным средством познания. Оно является подспорьем для средств познания, и оно предназначено для познания истины (*tattvajñānāya kalpate*)» (Nbh., 5, 15). Отсюда ясно, что *tarkaḥ* тесно связана с исследованием с помощью средств познания, а потому ее следует считать необходимой для ньяи-видьи как методической схемы исследования. Ср. также имплицитное отождествление Пакшиласвамином *nyāyaḥ* с *tarkaḥ*, когда он говорит: «...ньяя применяется к чему-то сомнительному; как было сказано: 'Решение (*nirṇayaḥ*) – это определение объекта посредством утверждения и контрутверждения, вытекающих из сомнения'» (Nbh., 3, 9 и далее). Однако решение является результатом *тарки*; ибо результатом ньяи в строгом смысле силлогизма (= *avayavāḥ*) является *nigamanam*.

⁴⁹ Nbh., 3, 9.

⁵⁰ Ibid., 3, 12.

⁵¹ Ibid., 3, 14–16.

⁵² Ibid., 5, 1.

⁵³ Подробнее об этом см. статьи [Малл, 2022] и [Ганери, 2022]. – Примеч. пер.

⁵⁴ Nbh., 5, 1.

высшей формой самой ньяи⁵⁵. Пакшиласвамин двояким образом связывает его с топиками своей школы: «Лишь только через (силлогизм) происходят дискуссия (*vādaḥ*), полемика (*jalpaḥ*) и спор (*viṭaṇḍā*), и никак иначе. В зависимости от него и установление истины»⁵⁶. Таким образом, ньяя является не только основополагающим методом ньяи для установления истины и, следовательно, необходимым условием ньяи как анвикшики, но и средством рассмотрения истины в ходе философского обмена идеями.

Таким образом, необходимо подвергнуть исследованию группу топиков (*padārthāḥ*), которые, несмотря на их второстепенное значение с систематической точки зрения, все же не менее типичны с точки зрения исторической в связи с их подробной трактовкой в «Ньяя-сутрах», а именно *vādaḥ* и те категории, которые Пакшиласвамин выводит из нее как необходимые топиками ньяи. Пакшиласвамин вывел ньяю (*nyāyaḥ*), а через нее – и подчиненные ей категории, из познания истины (*tattvajñānam*) как движения мысли и тем самым обосновал их необходимость. Таким же образом он вывел также необходимость рассмотрения топика *vādaḥ* – философского обмена идеями, ибо если ньяя была методом познания истины, то *vādaḥ* для Пакшиласвамина была самым движением мысли, ведущим к познанию истины: «Решение (*nirṇayaḥ*) есть познание истины, плод средств познания. Этим заканчивается вада (*tadavasāno vādaḥ*)»⁵⁷.

Здесь ясно видно, что школа ньяи тесно связана с традицией вады. Знание «истины о вещах», которое считалось ведущим к освобождению, с систематической точки зрения никоим образом не нуждалось в увязке с *vādaḥ*, философским обменом идеями. Однако философский обмен идеями является историческим фактом в школе ньяи. Он характеризует тот тип стремления к истине, который с самого начала был габитусом этой школы и как таковой был не только типичным, но и необходимым для ее способа поиска истины. Для мыслителя ньяи Пакшиласвамина философский обмен идеями был, по сути, тем движением мысли, которое завершается познанием истины. Вада является, по сути, той макроструктурой рассмотрения истины, в которой ньяе отводится надлежащее место.

В понимании Пакшиласвамина ньяя есть, прежде всего, исследование объекта с помощью праман, а потому не совсем ясно, отчего оно должно иметь сущностное отношение к ваде и почему вада, в свою очередь, должна быть тем целым более высокого порядка, в котором ньяя занимала свое изначальное и надлежащее место. Тем не менее, если принять во внимание, что Пакшиласвамин, как и Каутилья, определяет исследование с помощью праман как ньяю, и что он считает силлогизм (*avayavāḥ*) высшей и наиболее совершенной формой ньяи, то между ньяей как методом и феноменом вады обнаруживается более тесная связь. Согласно Пакшиласвамину, силлогизм – это целостное словесное выражение, посредством которого осуществляется доказательство вещи⁵⁸, и как таковой он по существу принадлежит

⁵⁵ Nbh., 5, 12. В этом контексте можно заметить, что Пакшиласвамин в нескольких местах пытается привести понятие ньяи в соотношение с некоторыми категориями NS, не только для того, чтобы показать, что они являются необходимыми топиками системы, но и главным образом, чтобы интегрировать понятие ньяи (*nyāyaḥ*) в категории NS, где оно вообще не встречается. Для этого он должен был посредством соответствующей интерпретации (а именно, через отношение, которое он установил между членами силлогизма и средствами познания) отождествить *avayavāḥ* с ньяей анвикшики и объявить *avayavāḥ* высшей ньяей. Таким образом, представляется возможным предположить, что школа Пакшиласвамина могла определяться как «ньяя» только потому, что он интерпретировал ее как *nyāyavidyā* (= *ānvīkṣikī*).

⁵⁶ Nbh., p. 6, 8.

⁵⁷ Ibid., p. 6, 8.

⁵⁸ Ibid., p. 5, 9 и p. 50, 10.

реальности вады⁵⁹. Эта связанность также распространяется и на более сущностный аспект, поскольку Пакшиласвамин определяет ваду как целостное *словесное выражение* нескольких говорящих (*nānāpravaktṛkaḥ... vākyasamūhaḥ*), требующих доказательства (= силлогизма) в отношении каждого объекта (*pratyadhikaraṇasādhanaḥ*) в той мере, в какой оно должно завершиться решением, т.е. установлением истины⁶⁰. Таким образом, вада и *ньяя* (= силлогизм) находятся в необходимом отношении друг к другу: именно *ньяя* делает ваду тем движением мысли, которое ведет к познанию истины, в то время как *ньяя* как словесное выражение принадлежит по существу и изначально ваде, без которой она была бы невозможна. Следовательно, если *ньяя* является тем методом, который конституирует философию *ньяи*, и более того, если вада является той исторически данной средой (*milieu*) для поиска истины, в которой должен применяться метод *ньяи*, то становится совершенно ясно, что все те категории «*Ньяя-сутр*»⁶¹, которые определяют и объясняют феномен вады и задают ее норму, не только не могли быть исключены из философии *ньяи*, как ее понимал Пакшиласвамин, но, исторически говоря, являются конститутивными и необходимыми элементами системы.

В настоящей статье, цель которой – выявить представление Пакшиласвамина относительно природы *ньяи* как философии, нет необходимости детальной демонстрации того, как он связывает с вадой каждую из этих категорий. Достаточно резюмировать основные итоги данного исследования:

1. Пакшиласвамин считает *ньяю* рационально разработанным и рационально работающим учением об освобождении (*adhyātma vidyā*) и, следовательно, отождествляет ее с *анвикшики Каутильи*. При этом он эксплицирует представление, имевшееся у школы *ньяи* относительно ее природы, а именно понимание школы как философской системы, а не просто как логического или диалектического учения.

2. Конститутивным элементом этой философии является рациональный метод *ньяи* (*nyāyaḥ*), и как таковой он не только должен был применяться, но также преподаваться и изучаться как топик этой системы. Следовательно, *ньяя* (*Nyāya*) – это также учение о *ньяе* (*nyāyaḥ*) и о логических и диалектических категориях, обуславливающих эту *ньяю*.

3. В соответствии с традицией старой школы метод *ньяи* (*nyāyaḥ*) для Пакшиласвамина – это, прежде всего, силлогизм, а именно силлогизм, словесно выраженный в дискуссии, а не силлогизм как формализованное умозаключение, поскольку умозаключение само по себе есть *прамана*, а не исследование с помощью *праманы*. Следовательно, процесс, ведущий к достижению истины, является, прямо говоря, вадой, работающей с силлогизмом. Из этой исторически данной ситуации следует, что *ньяю* (*Nyāya*), поскольку она является учением о *ньяе* (*nyāyaḥ*), необходимо следует рассматривать также как учение о ваде и обуславливающих его категориях.

Посредством этого троичного раскрытия природы *ньяи*, как это делает Пакшиласвамин в его вступлении к «*Ньяя-бхашье*» в связи с обоснованием категорий «*Ньяя-сутр*», он не только окончательно сформулировал прежнее развитие мысли в рамках школы, но также посредством объяснения этой природы определил дальнейшее развитие *ньяи*, чей аспект учения об адхьятме стал все более отходить на задний план, в то время как конкретный и формальный аспект *ньяи* как науки

⁵⁹ Многие исследователи (см., например, [Шохин, 2009]) отмечали, что в Индии силлогизм является, по существу, *демонстративным*, т.е. призванным *убедить* собеседника в истинности того или иного положения. – *Примеч. пер.*

⁶⁰ Nbh., р. 6, 11–12. Неудивительно, что для Пакшиласвамина научный метод *ньяи* настолько тесно связан с вадой, поскольку стремление к познанию истины осуществлялось в значительной степени в устных беседах, а не посредством книг, как это происходит в современной науке.

⁶¹ См. примеч. 50.

о *nyāyaḥ* и *vādaḥ* все более выходит на передний план, пока в навья-ньяе⁶² он не становится единственным важным аспектом. Таким образом, если несколько грубо обобщить, Пакшила свамина можно рассматривать как важнейшего мыслителя старой ньяи, а возможно, даже ньяи в целом, не потому, что его теории не были превзойдены в более поздние времена, а потому, что именно он, насколько нам известно, привел ньяю к ее самопознанию и тем самым к осознанию себя как настоящей науки.

*Перевод с английского языка и примечания
Л.И. Титлина*

Список литературы

Бюлер, 1923 – Бюлер Г. Руководство к элементарному курсу санскритского языка / Пер. под ред. профессора Ф.И. Щербатского. Стокгольм: Типо-литография Акц. общ. Хассе В. Тульберг, 1923. 159 с.

Ганери, 2022 – Ганери Д. Манифест заново рождаемой философии // Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука – Вост. лит., 2022. С. 349–357.

Лысенко, 2010 – Лысенко В.Г. Как я понимаю индийскую философию? // Филос. журнал / Philosophy Journal. 2010. № 1 (4). С. 5–17.

Лысенко, 2015 – Лысенко В.Г. Что такое индийская философия и в чем состоят стереотипы ее восприятия на Западе и в России? (Лекция на презентации цикла лекций «Российские индологи об Индии». 10 апреля 2015 г.). Москва, Институт философии РАН. URL: <https://iphras.ru/page19650598.htm> (дата обращения: 05.05.2023).

Малл, 2022 – Малл Р.А. Когда философия становится межкультурной? Прогнозы и перспективы // Сравнительная философия: от сравнительной к межкультурной философии / Сост. и отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Наука – Вост. лит., 2022. С. 18–36.

Оберхаммер, 2021а – Оберхаммер Г. Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода. Часть первая / Пер. с англ. Л.И. Титлина // Вопр. философии. 2021. № 8. С. 190–196.

Оберхаммер, 2021б – Оберхаммер Г. Забытая тайна человеческой любви. Попытка подхода. Часть вторая / Пер. с англ. Л.И. Титлина // Вопр. философии. 2021. № 10. С. 187–196.

Псху, 2019 – Герхард Оберхаммер: индолог и философ / Отв. ред. Р.В. Псху. М.: Наука, 2019. 190 с.

Псху, Десницкая, Лапшин, 2021 – Псху Р.В., Десницкая Е.А., Лапшин И.Е. Герхард Оберхаммер: индолог и философ. Часть II / Под ред. А.В. Парибок. М.: Садра, 2021. 288 с.

Титлин, 2021 – Титлин Л.И. К вопросу о переводе некоторых философских терминов в статье Г. Оберхаммера «Забытая тайна человеческой любви» // Вопр. философии. 2021. № 8. С. 185–189.

Шохин, 2009 – Шохин В.К. Аваява // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит.: Академический проект: Гаудеамус, 2009. С. 45–47.

Bühler, 1927 – Bühler G. *Leitfaden für den Elementarcurus des Sanskrit*. Wien: Verlag von Carl Konegen, 1927. 171 S.

Frauwallner, 1954 – Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 1 Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yogasystem // Tijdschrift Voor Filosofie. 1954. Jrg. 16. Nr. 2. P. 346–348.

Frauwallner, 1960 – Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System // Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1960. Bd. 14. Nr. 3. S. 479–481.

Frauwallner, 1994 – Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus, 4. Aufl. Berlin: Akademie Verlag, 1994. 431 S.

Oberhammer, 1963 – Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens // WZKSO. 1963. Bd. 7. S. 63–103.

Oberhammer, 1964 – Oberhammer G. Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam // Asian Studies (Philippines). 1964. Vol. 2. No. 3. P. 302–322.

⁶² См. примеч. 6. – Примеч. пер.

**Nyāya and its Becoming Aware of Itself as a Philosophical System
in the Work of Gerhard Oberhammer
“Pakṣilasvāmin’s Introduction to his Nyāyabhāṣyam”**

Lev I. Titlin

**Appendix: Gerhard Oberhammer
Pakṣilasvāmin’s Introduction to his Nyāyabhāṣyam**

Translation and commentaries by Lev I. Titlin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: titlus@gmail.com

The publication is a commented translation and study of the work “Pakṣilasvāmin’s Introduction to his Nyāyabhāṣyam” by a prominent Austrian indologist and intercultural philosopher G.R.F. Oberhammer. The author examines the background of Oberhammer’s research, gives a brief information about the school of Nyāya and focuses on how Oberhammer demonstrates the history of Nyāya and its becoming aware of itself as a philosophical system based on the short text of Pakṣilasvāmin (Vātsyāyana) introduction to his Nyāyabhāṣyam. In his article, Oberhammer answers the question why such heterogeneous parts as elements of the theory of argumentation borrowed from the ancient tradition of Vāda (the theory of debate), logic and epistemology, cosmology and the doctrine of the soul and its liberation from the bonds of saṃsāra (soteriology) were combined into the harmonious philosophical system of Nyāya and how this happened during the development of the school due to its becoming aware of itself as a method of searching for truth (and what this truth is from the point of view of Nyāya), how this was helped by creative borrowing from another philosophical school – Yoga. The publication is prefaced by a brief history of the Viennese oriental and indological school, to which Oberhammer belongs.

Keywords: Gerhard Oberhammer, Viennese indological school, indology, Nyāya, Pakṣilasvāmin, Vātsyāyana, Nyāyasūtram, Nyāyabhāṣyam, Vāda, soteriology

References

- Bühler G. *Leitfaden für den Elementarcursus des Sanskrit*. Wien: Verlag von Carl Konegen, 1927. 171 S.
- Bühler G. *Rukovodstvo k elementarnomu kursu sanskritskogo yazyka* [Guide to the Elementary Course of the Sanskrit Language], trans., ed. by professor F.I. Shcherbatsky. Stockholm: Typolithography Akts. Tot. Hasse W. Tulberg, 1923. 159 p. (In Russian)
- Frauwallner E. *Die Philosophie des Buddhismus*, 4. Aufl., Berlin: Akademie Verlag, 1994. 431 S.
- Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 1 Bd.: Die Philosophie des Veda und des Epos der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yogasystem, *Tijdschrift Voor Filosofie*, 1954, Jrg. 16, Nr. 2, pp. 346–348.
- Frauwallner E. Geschichte der indischen Philosophie. 2 Bd.: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisheshika-System, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1960, Bd. 14, Nr. 3, S. 479–481.
- Ganeri J. Manifest zanovo rozhdaemoj filosofii [Manifesto for a Re:emergent Philosophy]. In: *Sravnitel'naja filosofija: ot sravnitel'noj k mezhhkul'turnoj filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., 2022, pp. 349–357. (In Russian)
- Lysenko V.G. Chto takoe indiiskaya filosofiya i v chem sostoyat stereotypy ee vospriyatiya na Zapade i v Rossii? [What is Indian Philosophy and What Are the Stereotypes of Its Perception in the West and in Russia?]. Available at: <https://iphras.ru/page19650598.htm> (accessed 05.05.2023). (In Russian).
- Lysenko V.G. Kak ya ponimayu indiiskuyu filosofiyu? [How do I understand Indian Philosophy?], *Filosofskii zhurnal /Philosophy Journal*, 2010, no. 1 (4), pp. 5–17. (In Russian)

Mall R.A. Kogda filosofija stanovitsja mezhekul'turnoj? Prognozy i perspektivy [When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives]. In: *Sravnitel'naja filosofija: ot sravnitel'noj k mezhekul'turnoj filosofii* [Comparative Philosophy: From Comparative to Intercultural Philosophy], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Nauka – Vost. lit. Publ., 2022, pp. 18–36. (In Russian)

Oberhammer G. Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens, *WZKSO*, 1963, Bd. 7. S. 63–103.

Oberhammer G. Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam, *Asian Studies (Philippines)*, 1964, vol. 2, no. 3, pp. 302–322.

Oberhammer G. Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi. Popytka podkhoda. Chast' pervaya [The Forgotten Secret of Human Love. Approach Attempt. Part first], trans. by L.I. Titlin, *Voprosy filosofii*, 2021, no. 10, pp. 190–196. (In Russian)

Oberhammer G. Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi. Popytka podkhoda. Chast' vtoraya [The Forgotten Secret of Human Love. Approach Attempt. Part two], trans. by L.I. Titlin, *Voprosy filosofii*, 2021, no. 10, pp. 187–196. (In Russian)

Pskhu R.V. *Gerhard Oberhammer: indolog i filosof* [Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher], ed. by R.V. Pskhu. M.: Nauka Publ., 2019. 190 p. (In Russian)

Pskhu R.V., Desnitskaya E.A., Lapshin I.E. *Gerhard Oberhammer: indolog i filosof. Chast' II* [Gerhard Oberhammer: Indologist and Philosopher. Part II], ed. by A.V. Paribok. Moscow: Sadra Publ., 2021. 288 p. (In Russian)

Shokhin V.K. Avajava [Avayava]. In: *Indijskaja filosofija: Enciklopedija* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vost. lit. Publ.; Academic project Publ.; Gaudeamus Publ., 2009, pp. 45–47. (In Russian)

Titlin L.I. K voprosu o perevode nekotorykh filosofskikh terminov v stat'e G. Oberkhammera "Zabytaya taina chelovecheskoi lyubvi" [On the Issue of Translating Some Philosophical Terms in the Article of G. Oberhammer "The Forgotten Secret of Human Love"], *Voprosy filosofii*, 2021, no. 8, pp. 185–189. (In Russian)