
ШРИДХАРА «НЬЯЯКАНДАЛИ»

Перевал с санскрита В.К. Шохин

Оппонент (1). И каково же доказательство существования Ишвары?

Вайшешик. Предание и умозаключение. [Во втором случае это будет:] 1) четверка материальных элементов имеет Разумную Причину (2); 2) ввиду того, что является следствием; 3) [а все,] что является следствием, имеет Разумную Причину — как горшок; 4) но четверка материальных элементов есть следствие; 5) потому она также имеет Разумную Причину (3).

Оппонент. Но поскольку сама посылка не удостоверена [никаким достоверным] источником знания, не установлено, что земля и т.д. суть следствия (4).

Вайшешик. Это неверно — вследствие [того, что установлена их] составность (5). То, что состоит из частей, есть следствие. Но земля и т.д. состоят из частей — как горшок. А потому они суть следствия (6).

Оппонент. Умозаключение работает через постижение отношения «включения» (7). Но между следственностью и наличием разумной причины отношение «включения» не постигается. Если в случае с горшками и т.п. имеет место восприятие деятеля, то при возникновении ростков и т.п. воспринимается как раз его отсутствие, а потому ростки и т.п. не могут быть объектами [вашего] умозаключения. Правило в том, что после того как отношение «включения» постигнуто и умозаключение начало работать ради оппонента (8), различаются тезис и прочие [члены силлогизма]. Здесь же наблюдается устойчивая противоположность тезису (9), и ввиду непреодолимости [данного разрыва], постижение «включения» не осуществляется.

Вайшешик. Но если отсутствует постижение «включения» ввиду отсутствия наблюдения [этой] двойцы (10), то и одобряемое автором «Миманса-бхашьи» умозаключение по аналогии, типа установления движения солнца, также не работает (11). Там также из познания того, что Дэвадатта попадает в другое место вследствие движения [аналогичный факт выводится] только из того, что созвездия также перемещаются (12).

Оппонент. Но из отсутствия восприятия их движения — вследствие большого расстояния, — не следует, [что есть] препятствие и для повторного наблюдения, обеспечивающего безусловную причину постижения «включения», особенно поскольку нет отнесенности к одному и тому же (13).

Вайшешик. Но если так, то и из ненаблюдаемости [роста] семян вследствие отличия [их] по сущности от ненаблюдаемого деятеля, не следует устранение возможности повторного наблюдения, обеспечивающего безусловное [отношение «включения»], так что [оба случая] равнозначны.

Оппонент. Но что, почтеннейший! выводится через [это] умозаключение — просто деятель или тот, кто создает землю и т.д.? Если просто деятель, то для вас не будет установления желаемого: ведь деятель, подобный нам, не то, чего вы хотите. Не может он, близорукий (14), произвести эти следствия — землю и т.д. А деятель, способный к созданию земли и т.д., не может быть выведен — за от-

сутствием соответствия. Ведь в силу соответствия может работать пример, [основанный] на сходстве с видимым деятелем (15).

Вайшешик. Это опровержение [для нас] не опасно, так как мы выводим не специфицируемого деятеля, ибо из возможности «включения» выводится [лишь такое] универсальное, как обусловленность [вещей] Разумной Причиной. Особый же [деятель], способный к созданию земли и т.д., устанавливается из невозможности выведения [такого] универсального, которое не специфицируется (16).

Оппонент. Ну а если [и] универсальное не выводится?

Вайшешик. Это неверно, ибо «включение» этого [общего] не устраняется со следственностью. Ведь если и «включаемое» не выводится, то даже из дыма не может быть выведен универсальный огонь, ибо специфицируемое, не соответствующее [универсальному], не устанавливается, а унифицируемое «не держится» [без специфицируемого] (17).

Оппонент. Есть два фактора умозаключения: это «включение» и характеристика объекта умозаключения. И из них, в силу «включения», устанавливается универсальное, а в силу характеристики объекта умозаключения — специфическое, [как некая] сущность, имеющая характеристику огня, ограниченного горой и т.п. А если не так, то в чем польза характеристики объекта умозаключения и познавательность умозаключения [как такового], которое становится познанием [уже] познанного (18)?

Вайшешик. Но если это так, то оно относится в равной мере и к умозаключению об Ишваре — за исключением привязанности (19).

Оппонент (20). В умозаключении [должно] выводиться и специфическое, когда нет противоречия [другим] источникам знания — как и при выведении из дыма специфицируемого огня, локализуемого на склоне горы. Но нет соответствия [источникам знания] в вещах, имеющих пространственно-временные особенности. В умозаключении же об Ишваре специфицируемое не выводится вследствие противоречия [его] источникам знания. Ведь здесь нельзя вывести обусловленность [действий] телом, так как при наличии тела, обуславливающего чувственное восприятие, должно отсутствовать полное знание сверхчувственных причин, вспомогательных факторов и потенциалов [различных] «инструментов», без которого не может быть [выполнения функций] создателя мира (21). А если [действия вашего Ишвары] не обуславливаются [наличием] тела, то средства [действия также] невозможны. Ведь любой деятель [вначале] определяет природу [своих] инструментов, затем желает: «Это я осуществлю посредством того», затем прилагает усилие и употребляет тело, затем рассматривает [находящиеся в распоряжении] причины и, наконец, действует. А не определяя, не желая, не прилагая и не используя тело, не действует. Так из соприсутствия и отсутствия [факторов заключают, что] тело, как и интеллект, является средством осуществления дел через постижение отношения «включения» после постижения всех условий. А когда это постигнуто, [уже] нельзя отбросить [идею тела Ишвары] — как и в умозаключении о дыме способность огня происходить от трения. Если же отбрасывается эта [идея], то надо отбросить и [идею его] интеллекта (22).

Если вы возразите, что Ишвара по избытку превосходства может действовать и без интеллекта, как и без тела, но не может без познания природы матери-

алов, средств и т.д., [необходимых для создания мира], а на дальнейший вопрос: «Откуда оно?» — что из неведения (23), то мы в выигрыше, ибо одно желание — без усилия — не производит действия, как дерево желаний, равно как и тело, действующее само по себе.

Если вы спросите, какой тогда [у нас] путь для установления обусловленности [чего-либо вообще действием] разумного Создателя, [мы ответим, что] такого пути нет, ибо нет возможности совмещения обеих характеристик — и телесности и бестелесности, а установление [одного] универсального без спецификаций [также] невозможно.

Если же спросите, какая здесь ошибка в умозаключении, мы ответим, что никакая, но тот, кто без спецификаций попытается обосновать [одно] универсальное, которое обосновать столь же невозможно, как [существование] заячьих рогов (24), [сам] себе нанесет поражение — как тот, кто будет мечом рубить небо.

Но если вы не удовлетворитесь, пока мы не укажем вам одну из общих ошибок в вашем рассуждении, то это ошибка асинхронности, поскольку выведение обусловленности [телесных вещей] бестелесным противоречит [тому] источнику знания, который позволяет постичь само «включение» (25). Поскольку же сила «включения» противоречит желаемой вами спецификации, то будет у вас и ошибка «противоречие специфике», составляющая вид общей ошибки противоречивости аргумента (27).

Таковы положения оппонента в сжатом виде.

Вайшешик. На это отвечаем [следующее]. А что, действительность равнозначна телесности или использованию средств, годных для осуществления намеренных [целей]? Первое неверно потому, что исходя из этого следовало бы заключить о [наличии] деятельности [даже] у спящих или устраненных (28). Поэтому остается второе. А поскольку при его наличии действие производится, оно может принадлежать и тому, что лишено тела, например, Атману, побуждающему свое тело к движению. Если возразите, что и в его случае тело есть то, что «заработано» действиями, это будет правильно, но [оно само] не является средством побуждения к движению, ибо действие, направленное на себя, противоречиво (29). А если возразите, что оно существует как объект [этого] побуждения, то для Ишвары таковым будет и атом (30).

Оппонент. Поскольку побуждение к действию своего тела возникает вследствие желания и усилия, а они присутствуют лишь при наличии тела и отсутствуют при его отсутствии, то у тела должно быть и наличие средства для самопобуждения посредством порождения желания и усилия.

Вайшешик. Неверно — ввиду вторичности тела в отношении порождения желания и усилия. А также ввиду того, что после того, как желание и усилие осуществились и начали воздействовать на тело, оно перестает быть побудителем [к действию], будучи [само] его объектом. Таково различие [между действиями тела и сознания]. И поскольку можно наблюдать, как бессознательное действует, побуждаемое сознанием, движимым, [в свою очередь, собственными] желанием и усилием независимо от действия тела, тогда как действие последнего неизменно [направляется] тем, что наделено разумом, то это и будет обоснованием [существования] Ишвары.

Оппонент. Но тело нужно для самого произведения [этих] желания и усилия.

Вайшешик. Нужно, когда они случайны, когда же обусловлены собственной природой [соответствующего начала], то никакой нужды в нем нет. И ничто не противоречит тому, чтобы идеи, желания или усилия были вечными. Ведь наблюдается же, что есть два способа существования атрибутов даже материальных субстанций, начиная с цвета. [А именно] благодаря различию их субстратов — как вечных и невечных, и то же самое будет с мыслями и т.д. Такова кульминация в дискуссии о доктрине существования Ишвары. Теперь о частностях.

Оппонент. А почему бы [самим] атманам не быть активизаторами и надзирателями над атомами?

Вайшешик. Потому, что они лишены знания всех объектов вследствие того, что зависимы в [своем] познании от группы индрий, «заработанных» их предшествовавшими делами и, соответственно, от возникновения [того же] тела (31).

Оппонент. Но пусть и у атманов будет спонтанное сознание (32), охватывающее все объекты.

Вайшешик. Неверно. Если бы оно было таково, то каким [началом эти начала], соединенные с телом, были бы «сдвинуты» так, чтобы воспринимать [каждый раз] все как заново (33)?

Оппонент. При устранении телесной оболочки это [сознание, предполагаемое нами у атманов], обращается внутрь себя, а не вовне.

Вайшешик. Но поскольку освещение объектов как природа [такого сознания] неустранима — ввиду вездесущести этого [освещения], непрерывности соединения с объектами и вечности, — то как можно говорить о его устранимости (34)?

Оппонент. Под устранимостью сознания мы понимаем [лишь наличие] препятствий для его функционирования.

Вайшешик. Но как тогда [вообще] воплощенные [души] воспринимают объекты?

Оппонент. Иногда функции [восприятия] не прекращаются.

Вайшешик. Откуда это различие?

Оппонент. Вследствие различия в близости индрий [объектам].

Вайшешик. Если так, то функционирование сознания по отношению к объектам зависит от индрий, а не только от [их] близости [к объектам]. Так, ввиду того, что [сознание], будучи и всеобъемлющим, не работает со всеми предметами одновременно, а также при неизбежности допущения бесполезности индрий (35), хорошо сказано, что атманы без тела к познанию объектов неспособны. Сказано ведь:

Самосуций просверлил отверстия спереди,

Поэтому [человек] смотрит вне, а не внутрь себя (36).

При отсутствии же у них непрерывного познания они не могут быть «управителями», а потому над ними самими должен быть поставлен какой-то «управитель» — создатель по природе, состоящий из тысячекратного знания-видения всех вещей, ибо без управления бессознательным со стороны сознательного первое функционировать не может.

А на вопрос, единственен он или множествен, ответим, что единственен. Ввиду того, что при отсутствии всезнания многие [божества были бы] неспособны к созданию мира — подобно нам, а при наличии способности [к всезнанию] одного [из них] всезнания остальных оказались бы избыточными. И нет причины для постоянного единомыслия многих, имеющих равное достоинство, а потому когда-нибудь должное быть исполненным не должно совершаться. Если действия всех будут в согласии с намерениями одного, то владычество [должно принадлежать] ему, а не им — как в совете монастыря. А при отсутствии противоречий между ними благодаря согласию в произведении дел ни у кого из них не будет владычества (37).

Таким образом, вследствие всезнания установленного специфического деятеля, о котором заключают через специфические действия, [у него] никак не может быть отсутствия познания специфических особенностей [любых вещей]. Отсюда у него не может быть и обусловленного этим отсутствием познания ложного знания, при отсутствии же последнего — также укорененных в нем похоти и ненависти, при их отсутствии — вызываемой ими активности, при ее отсутствии — производимых ею дхармы и адхармы, а при их отсутствии — порождаемых ими удовольствий и страданий. А вследствие наличия непрерывного восприятия нет места для памяти и впечатлений. Так, считают некоторые, Господин Владыка наделен восемью атрибутами. Другие же считают таковым только интеллект, составляющий его способность к беспрепятственному действию. Так говорят те, кто не включают [в список этих] атрибутов желание и усилие, приписывая ему [только] шесть [из них] (38).

Связан ли он или освобожден? Не связан, так как у него нет обременений и прочего, что является причиной связанности и называется закабалениями. Но и не освобожден, так как освобождение равнозначно разрушению связанности (39). Он должен быть вечноосвобожденным, как сказал господин Патанджали: «Ишвара — это особый пуруша, не затрагиваемый отягощениями, „вызреваниями“ действий и „накоплениями“» (40).

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Здесь и далее под Оппонентом следует понимать преимущественно Мимансака, так как после «ухода буддизма» из Индии, почти уже состоявшегося ко времени деятельности Шридхары, именно мимансаки взяли на себя основное бремя антитеистической полемики. Помимо этого, в одном пассаже Вайшешик прямо апеллирует за поддержкой в гносеологическом вопросе к «Миманса-бхашье» Шабарасвамина (см. ниже), желая побить противника его же оружием (что позволяет лучше идентифицировать самого противника). Тем не менее, в ряде узлов дискуссии мы не обнаруживаем каких-то типичных именно для мимансы антитеистических доводов (изложенных преимущественно в «Шлокавартике» Кумарилы Бхатты), а в одном будем иметь дело даже с материалистическим (см. ниже). С другой стороны, основные антитеистические доводы здесь разрабатывались всеми линиями ниришваравады. Потому трактовку Оппонента именно в качестве Оппонента мы сочли наименее рискованной.
- (2) В тексте: ...upalabdhitmatpūrvakam [6. С. 54].
- (3) Здесь с образцовой четкостью выписан классический пятичленный индийский силлогизм.

- (4) Возможно, Оппонент пользуется тем, что Вайшешик не уточняет, подразумевает ли он под четырьмя стихиями комбинации «готовых» физических вещей или соответствующие атомы. Во втором случае он, действительно, вступает в противоречие и с общеиндийской, и с собственной натурфилософией (см. выше).
- (5) В тексте: *sāvayatva*.
- (6) Здесь Шриджара предлагает важное уточнение, которое позволяет считать, что речь идет уже о «продуктах» атомов материальных элементов, а не о них самих.
- (7) Так мы интерпретируем важнейший термин индийской логики *vuṛti*, переводимый, как правило, как «сопутствование», но буквально означающий «проникновение» содержания среднего термина содержанием большего (например, в классическом силлогизме, в котором наличие на холме дыма выводится наличие там и огня, это выведение основывается на том, что дым «проникнут» огнем).
- (8) Подразумевается общепринятое ко времени Шриджары введенное буддийскими эпистемологами различие умозаключения-для-себя и умозаключения-для-других, при котором только второе требует оформления в силлогизме (а первое представляет собой внутреннюю речь рассуждающего). Поскольку же индийский силлогизм построен как криптополемический диалог, фигура оппонента всегда присутствует в его контексте.
- (9) Скорее всего, Оппонент хочет сказать, что умозаключение Вайшешика противоречит общечеловеческому наблюдению, в соответствии с которым любой создатель чего-то может быть зафиксирован эмпирически.
- (10) Вероятно, Шриджара имеет в виду, что и соотношение между сеятелем и произрастанием семян (на которое указывает Оппонент) также не может быть зафиксировано восприятием.
- (11) В комментарии к «Миманса-сутрам» I.1.5 Шабарасвамин действительно выделяет, наряду с умозаключением, которое верифицируется восприятием (например, в знаменитом выведении огня из наблюдения дыма) и чисто дискурсивное умозаключение по аналогии — когда по аналогии с тем, что перемещение Дэвадатты предполагает его движение, из перемещения солнца также выводится его движение. См.: [3. С. 231]. Сами же мимансаки заимствовали это деление умозаключений у наяиков и санкхьяиков.
- (12) Шриджара хочет сказать, что предложенный им с самого начала силлогизм — демонстрация выведения Разумной Причины из следствий ее действия — ничем не отличается от умозаключения по аналогии, признаваемого и Оппонентом. Это умозаключение должно основываться на аналогии между составленностью горшка из частей и предшествующим действием горшечника и составленностью из частей любых вещей и действием Дизайнера.
- (13) Оппонент-мимансак выражается у Шриджары не самым понятным образом, но очевидно, что он хочет сказать, что для умозаключения по аналогии у Вайшешика недостает точности в самой аналогии, ибо заключение от перемещения к движению вполне естественно в случае с любыми объектами (независимо от возможностей наблюдателя), тогда как «перемещение» от любой составной вещи к Разумной Причине составляет большой «скачок», другими аналогиями не обеспечиваемый.
- (14) В тексте: букв. «коротковидящий»: распространенная характеристика обычных людей как не обладающих теми сверхспособностями, которыми располагают «продвинутые» йогины, риши или небожители.
- (15) Согласно рассуждению Кумарилы Бхатты и его последователей, любой деятель должен быть бrenным и земным, а потому при отсутствии аналогии Деятелю сверхчувственному умозаключение о нем не может работать, так как без примеров индийцы логическое выведение не допускали. См. [2. С. 223].
- (16) Стратегия обоснования ишваравады у Шриджары предполагает 1) установление общей логической «включенности» составных вещей в произведенность Разумной Причиной

- и 2) выявление специфических особенностей этой Разумной Причины. Тем самым она составляет противоположность стратегии обоснования ниришваравады у мимансаков, предполагающую: 1) демонстрацию невозможности установления специфики необходимой для теизма Разумной Причины и 2) обоснование того, что нет поэтому необходимости и для логического «включения» составности вещей в их произведенность.
- (17) Ганганатха Джха дает понять, что, по мысли Шридхары, его оппоненты опираются на чувственное восприятие как наиболее надежный источник знания, отрицая, в конечном счете, саму необходимость умозаключения для познания вещей [5. С. 121].
 - (18) В ответ Оппонент также хочет сказать, что Вайшешик фактически сводит на нет познавательное значение умозаключения как такового, не давая возможности для перехода от общего к конкретному.
 - (19) Ганганатха Джха совершенно правильно отмечает, что текст здесь испорчен и смысл восстановить затруднительно [5. С. 122].
 - (20) В оригинале Шридхара сам реконструирует обстоятельную аргументацию антитеиста, вводя ее словами: «Вы мыслите [следующим образом]...». Мы предпочитаем ради удобства читателя предоставить слово Оппоненту непосредственно.
 - (21) Иными словами, Ишвара не может, будучи наделен телом, иметь знание о невосприимчивых атомах, а также невидимых кармических последствиях действий живых существ (*адришты*) и тех возможностях их реализаций, которые, согласно той же вайшешике, являются необходимыми составляющими очередного «запуска» мира после очередного «мироразрушения».
 - (22) Эта дилемма, которая должна ставить теиста в безвыходное положение — принимает ли он телесность Ишвары или отрицает — была разработана Кумарилой Бхаттой, но восходит еще к буддийским антитеистам.
 - (23) Здесь сложная синтаксическая конструкция, обусловленная тем, что антитеист «подавляет» возражения теиста сразу по ходу их появления и оппоненты не дают друг другу «отдышаться».
 - (24) Наряду с небесным цветком и сыном бесплодной женщины — популярнейший в индийской философии пример абсурда.
 - (25) В тексте — букв. «указанное по прошествии времени» — синоним *kālāṭita* — обозначение одной из пяти основных логических ошибок, обозначаемых как пользование псевдоаргументами (*хетвабхаса*), которая рассматривается в «Ньяя-сутрах» и «Ньяя-бхашье» I.2.9.
 - (27) В «Ньяя-сутрах» I.1.6 псевдоаргумент этого типа определяется как противоречащий принятой доктрине. Знаменитый историк индийской логики и эпистемологии С. Видьябхушана в своем толковании «Ньяя-сутр» приводит пример: «Кувшин произведен — потому что он вечен» [4. С. 16].
 - (28) В тексте: *udāsīna*.
 - (29) Тело не может воздействовать на себя самое по определению, ибо то, что может воздействовать на тело, уже не будет телом.
 - (30) Ишвара отличен от обычного Атмана тем, что не нуждается в теле даже как в объекте своего знания-видения, тем более он не нуждается в нем как в условии этого знания.
 - (31) Индрии, способности восприятия, не тождественны соответствующим телесным органам, но без тела функционировать не могут.
 - (32) В тексте: *sahajacaitanya*.
 - (33) Например, после пробуждения от сна.
 - (34) В тексте: *tirobhāvana*.
 - (35) Смысл не совсем понятен, но прав, вероятно, Ганганатха Джха, полагающий, что речь идет о ненужности чувственного познания при самодостаточной деятельности «спон-

танного» сознания. Однако логичнее было бы сказать, что, напротив, «отсутствие бесполезности» индрий (т.е. их необходимость) является аргументом в пользу недостаточности познания у атманов для выполнения ими «менеджерских» задач в мире.

- (36) Катха-упанишада IV.1.
- (37) Шриджара хочет сказать, что Божество может быть либо единым, либо не может быть вообще.
- (38) В субкомментарии Вачаспати Мишры (9 или 10 в.) к «Йога-сутрам» цитируется «Ваю-пурана», согласно которой Ишвара обладает шестью атрибутами:
«Всеведение, удовлетворенность, безграничное знание, самовластие, неустранимая мощь, а также мощь бесконечная — такими называют знатоки шесть членов [совершенства] вездесущего Махешвары» (XII. 32).
Там же цитируется другой текст, согласно которому их 10. Идентифицировать восьмеричный список этих атрибутов нам не удалось.
- (39) У Ишвары не может быть «освобождения» потому, что ему освободиться не от чего.
- (40) Цитируется «Йога-сутра» I.24. Несмотря на различие в самих онтологиях вайшешики и йоги, индийские теисты (как, впрочем, и антитеисты), опирались друг на друга для единых действий против общего оппонента.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита, комментарий В.К.Шохина. — М.: Восточная литература, 2001 (Памятники письменности Востока, СХХIII).
- [2] *Чаттопадхья Д.П.* Индийский атеизм / Пер. с англ. В.П. Липеровского и М.З. Шкундина. — М., 1973.
- [3] *Шабарасвамин.* Миманса-сутра-бхашья (пер. А.В. Пименова) // Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. — М., 2001. — С. 220—233.
- [4] The Nyāyasūtrās of Gotama. Transl. by M. Satīśa Chandra Vidyābhūṣana. — Allahabad, 1913.
- [5] Padārthadharmasaṅgraha of Praśastapāda with the Nyāyakandālī of Śrīdhara. Transl. into English by M. Gaṅgānātha Jha. — Varanasi, Delhi, 1982 (Chaukhambha Oriental Series 4).
- [6] The Praśastapāda Bhāshya with Commentary Nyāyakandali of Sridhara. Ed. by Vindhyaesvari Prasad Dvivedin. — Delhi, 1984 (Sri Garib Dass Oriental Series 13).