

Универсум установления достоверности знания в эпистемологии и логике (праманаваде) Джаяраши Бхатты*

Н.А. Канаева

В статье представлены результаты исследования санскритского слова *vyavahāra* и его логико-эпистемологических функций в «Таттваопаплавасимхе» Джаяраши Бхатты (VIII–IX вв.). В тексте *vyavahāra* играет роль универсума рассуждений и установления достоверности знаний, но признаки этого универсума в индийской традиции лишь частично совпадают с признаками «универсума рассуждения» в западной эпистемологии. Главное отличие в том, что в западной теории познания и в логике универсум рассуждения понимается как определенная предметная область, а в индийской традиции два главных для логики и эпистемологии значения термина *vyavahāra* (повседневности как совокупной жизнедеятельности и конвенционального словоупотребления) не связаны требованием определенности универсума рассуждения.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *vyavahāra*, индийская эпистемология и логика, индийский скептицизм, *nāya*, *pramānavāda*, чарвака-локаята.

КАНАЕВА Наталия Алексеевна – кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

<https://www.hse.ru/staff/nkanaeva>
nkanaeva@hse.ru

Статья поступила в редакцию 8 августа 2018 г.

Цитирование: Канаева Н.А. Универсум установления достоверности знания в эпистемологии и логике (праманаваде) Джаяраши Бхатты // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 173–183.

Введение: постановка проблемы

Санскритское слово *vyavahāra* хорошо знакомо всем индологам. Оно употребляется в разных контекстах и имеет множество значений: «поведение», «действие», «поступок», «процесс», дело вообще. Обозначает оно также многие специальные виды деятельности: сделку, соглашение, торговлю, ростовщичество, обычай, контракт, математический процесс (см.: [Apte 1957–1959]); правосудие, образец, пример; практическое применение (в том числе применение данного понятия к данному случаю); движение (в том числе уличное); связь, вид связи; сообщение, коммуникацию; (денежное) обращение; знакомство; происшествие, событие; прецедент; обычный ход событий; повседневность; обычное словоупотребление; употребление некоторых речевых выражений; пометку, отметку; обозначение, название, наименование; постановление, предписание, распоряжение; условие (в математике); наказание; взыскание; штраф; возмездие, кару; расплату; в строительстве оно обозначает крестовину, диагональное крепление; раскосы (см.: [Böhtlingk, Roth 1858–1971]). В текстах лингвофилософского и философского содержания *vyavahāra* часто обо-

* Исследование поддержано грантом Российского научного фонда «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», проект No 16–18–10427.

© Канаева Н.А., 2019 г.

значает «конвенциональное словоупотребление». В текстах индийских религиозно-фило-софских систем (*даршан*) *вьявахара* обозначает также низшую истину (*вьявахара-самья*), функционирующую на одноименном низшем уровне реальности (*вьявахара-сам*), на уровне повседневной практики, и выражаемую словесно. Она обычно рассматривается через противопоставление высшей истине (*парамартха-самья*) и реальности высшего уровня (*парамартхика, парамартха-сам*); см., например: [Шохин 2009].

Для нас в этом списке в связи с логико-эпистемологическим учением (*праманаведой*) важны два значения слова *вьявахара*: 1) повседневность как совокупная жизнедеятельность, или как совокупность практик, осуществляемых людьми, и 2) конвенциональное словоупотребление, или повседневная языковая практика. Целью данной статьи является демонстрация явных и неявных смыслов слова *вьявахара* в сочинении средневекового индийского скептика Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840) «Таттвопаплавасимха» (*санскр.* «Лев, опрокидывающий препятствия [к правильному пониманию] категорий»)¹. Знакомство с этим текстом убеждает в важности для индийской традиции концепта *вьявахара* и его сопоставимости с термином «универсум рассуждения» в современной западной эпистемологии и логике, а также ведет к пониманию наличия связи смыслов *вьявахара* и специфики индийского дискурса.

Выражение «универсум/предметная область рассуждения» появляется в западной логике в XIX в. и затем получает широкое распространение во всех областях знания. В рамках данной статьи несущественна идущая вокруг этого концепта логическая полемика, но весьма существенно, что этот универсум состоит из «предметов», то есть неких сущностей с заданными качествами. Качества индивидуумов универсума задаются мышлением. Так, Джордж Буль, одним из первых употребивший этот концепт, определил универсум рассуждения как «основной предмет рассуждения» (*the ultimate subject of the discourse*), «действительный универсум вещей, каким он всегда является при употреблении нами слов в их реальном и буквальном значении» [Boole 1854, 42]. Зависимость универсума рассуждения от мыслительных процедур (по сути, от мышления) следует из данного Дж. Булем описания его мысленного конструирования: «Когда мы обозначаем универсум рассуждения словом, наш разум выбирает объекты, составляющие этот универсум, в соответствии с некоторым заданным принципом или идеей» [Ibid., 43].

В индийской интеллектуальной традиции мысль (и божественная, и тем более человеческая) и ее формы не приобрели столь же высокого статуса, как в западной, хотя ценность дискурсивного мышления была общепризнанно высокой и к нему как основному инструменту обоснования высказываний прибегали все философы, даже отрицавшие его способность давать человеку надежную истину, например чарваки-локаятики. Парадоксальность отношения к этой важной человеческой способности в истории индийской философии состояла не только в одновременном ее отрицании и использовании, но также в том, что сфера деятельности мышления ограничивалась сферой повседневной материальной деятельности (*вьявахара*), но представители религиозно-философских систем использовали рациональный дискурс для обоснования метафизических концепций, объяснявших сверхматериальную реальность.

Смысл вьявахара у Джаяраши

Сфера повседневной деятельности интересовала индийских философов только с одной стороны – как область опытного знания, источник фактуальных высказываний, которые можно использовать в качестве аргументов в процессе дискурса. Сочинение Джаяраши «Таттвопаплавасимха», «опрокидывающее препятствия к правильному пониманию» логико-эпистемологических концепций всех школ, не только обнаруживает такое характерное для всей индийской интеллектуальной традиции абстрактное представление о *вьявахаре*. В нем концепт *вьявахара* приобретает несколько признаков, проливающих свет на доктринальные положения чарваков-локаятиков и на суть расхождений в учениях их отдельных школ.

Трактат начинается с утверждения:

И даже те, кто обладает знанием высшей реальности, говорят:
«Дóлжно следовать мирским путем...

Перед лицом мирской жизни образованный и необразованный одинаковы» и т.д.

uktam ca paramārthavidbhir api –
laukiko mārgo ‘nusartavyaḥ a[текст поврежден]...
lokavyavahāram prati sadṛśau bālapanditau||
ityādi [Jayarāśi 2010, 1].

Имея в виду приверженность индийских ученых-пандитов к лаконичным формулировкам, в которых явное содержание часто указывает и на неявное, можно понять, что «мирской путь» — это не совокупность предметов, но разнообразные повседневные практики (lokavyavahāram), в которых осуществляется целесообразная материальная деятельность, приводящая к необходимым практическим результатам, дающим человеку материальные блага для поддержания его мирской материальной жизни. Эти повседневные практики признаются реальными не только теми философами, для которых они являются единственной реальностью, но и теми, для кого они являются не единственным уровнем реальности. Единственной реальностью материальная жизнь являлась, как известно, для чарваков-локаятиков. Для всех остальных мыслителей, в мировоззрениях которых слились религия и философия, над материальной реальностью (называемой так же *самвриту-сам* — «событийной реальностью») существовала нематериальная, высшая (*парамартха-сам*). К таким мыслителям относились приверженцы всех систем мысли, в которых признавалась непогрешимость вед, а также критики этих ортодоксальных систем — джайны и буддисты.

Слова Джаяраши заставили меня задуматься: почему он в самом начале своего сочинения декларирует общепризнанность व्याвахары? С какими характеристиками мирской жизни согласны сторонники исторически противоборствовавших мировоззрений? Помня, что индийские авторы организовывали свои тексты по правилам, начинали с главного, можно предположить, что Джаяраши в начале сочинения не случайно говорит о व्याвахаре, а не выражает, например, почтение богам и учителям, как это делали в зачине своих сочинений религиозные философы². Реальность, действительность व्याвахары для него очень важна, а также важно, что она действительна для всех. С большой долей уверенности можно предположить, что обнаруживая две эти важные характеристики व्याвахары, Джаяраши, во-первых, обозначает свою эпистемологическую позицию, а через неё и свою онтологическую позицию: для него материальная жизнь с разнообразными формами деятельности, приводящими к материальным результатам, является *универсумом установления достоверности знания*, конкретно в «Таттвопаплавасимхе» — знания логико-эпистемологического. Кроме того, व्याвахара — единственно возможное место ведения дискуссий, потому что только здесь возможно достичь согласия, ибо व्याвахара, как он совершенно справедливо замечает, признается всеми мудрецами, даже теми, кто «обладает знанием высшей реальности». Полемика без достижения результата бессмысленна! По правилам санскритской литературы в начальных строках религиозно-философских текстов этот смысл всегда указывался как цель произведения.

Во-вторых, Бхатта демонстрирует свой профессиональный статус ученого (*пандита*), которого следует воспринимать как достойного оппонента, потому что он знает и виртуозно использует конвенции — соглашения, принятые в сообществе образованных людей (пандитов), прежде всего, конвенциональные содержания философских категорий. На протяжении всей работы он демонстрирует также владение широко применявшимися в его время формами критической аргументации: *викальпа* (vikalpa) — рассмотрение разных возможностей [Franco 1987, 14] и *витанда* (vitaṅḍā) — опровержения тезиса, не связанного по закону исключенного третьего с каким-либо контртезисом, который косвенно хотят доказать через опровержение тезиса [Mills 2013, 238]. Первую форму любили джайны, вторую — найяики и буддисты, называвшие ее так же прасанга (prasaṅga) — сведение к абсурду. Логические ошибки, которые Джаяраши устанавливал в рассуждениях оппонентов, тоже были частью логических конвенций,

судя по тому, что они входили в классификации ошибок и у влиятельных теоретиков праманавады уровня Дигнаги. Так, критикуя концепцию восприятия (pratyakṣa) найяиков, Джаяраши находит в их дискурсе о восприятии ошибку взаимозависимости локусов (itaretarāśraya) основания вывода (hetu) и выводимого (sādhya). Эта ошибка сопоставима с ошибкой, характеризуемой в приписываемом Дигнаге сочинении «Ньяя-правешака-шастра» («Трактат, вводящий в правила [полемики]») как ошибка одновременной воспринимаемости субъекта вывода и выводимого качества (prasiddhasambandhaḥ) (НПШ 8).

Критика концепции восприятия школы ньяя

Приведем контекст выявления названной ошибки. Критика концепции восприятия ньяя строится на разрушении дефиниции пратьякши из «Ньяя-сутр» Акшапады: «Восприятие есть знание, возникающее от контакта воспринимающих способностей с объектом, не выраженное словесно, не отклоняющееся [от порождающих его причин], определенное» (НС I.1.4). Посредством логического анализа этой дефиниции Джаяраши извлекает из определения тезис (Т): «Восприятие есть знание, не отклоняющееся от порождающих его причин», затем формулирует четыре логические импликации или доктринально возможные в системе ньяя следствия C_1 , C_2 , C_3 , C_4 из тезиса: (C_1) если совокупные причины «безупречны», то есть реальны; (C_2) если совокупные причины неустранимы (в смысле объективны); (C_3) если совокупные причины постоянны; (C_4) если совокупные причины детерминируют только одно следствие. Пытаясь верифицировать следствия, Бхатта сопоставляет их с эмпирической реальностью (вьявахарой) и выясняет, что и принятые в ньяя концепции, и общеизвестные факты реальности их опровергают. C_1 не подтверждается, так как безупречность причин не очевидна: глаз не воспринимает свою безупречность (скажем, глаз не может определить наличие у себя болезней, искажающих результат зрительного акта). Джаяраши в этом критическом выпаде имел в виду так называемую контактную теорию восприятия, распространенную в то время и разделявшуюся найяиками. Согласно этой теории восприятие возникает в результате контакта воспринимающей способности и объекта восприятия. Но глаз не может вступить в контакт с самим собой. Если бы это было возможно, «то появлялась бы непреодолимая ошибка взаимозависимости локусов (itaretarāśraya)» [Jayarāśi 2010, 4].

Установить безупречность причин восприятия посредством второго инструмента получения достоверного знания, выводом (anumāna), тоже не получится, так как для выведения нужно основание вывода (hetu), но «безупречность» и «небезупречность» глаза могут быть логическим знаком зрительного восприятия только гипотетически. Если бы какой-нибудь из названных (и строго альтернативных) признаков всегда присутствовал бы у глаза, проблемы достоверности зрительных восприятий вообще не стояло бы. Но она есть и рассматривается всеми эпистемологами.

C_2 об объективности причин (механизмов порождения знания) не подтверждается, так как опыт свидетельствует о возможности ложных восприятий не по причине дефекта органа восприятия, но по причине индивидуальных отличий субъектов восприятия: например, один человек может видеть мираж воды, а другой, находящийся в этот момент поблизости от места воображаемого водоема, воду не видит; или человек может сначала видеть реальность правильно, но потом у него случится болезнь глаз, а он об этом знать не будет и будет принимать искаженный образ реальности за подлинный и т.п. Дефектность восприятия потенциально существует всегда, и в каждом конкретном случае нет никаких гарантий ее отсутствия. В дефиниции найяиков не установлено, идет ли речь о неустранимости причин восприятия по отношению ко всем людям или по отношению к конкретному человеку. Если Акшапада имел в виду объективные неустранимые причины, то проблемы адекватного восприятия не было бы вообще: все были бы всеведущими. Однако проблема есть, о чем свидетельствует наличие в конвенциональном словоупотреблении выражений «всеведущий» и «не всеведущий».

Случай C_3 о неизменности причин восприятия близок предыдущему, и Джаяраши рассматривает его вскользь. Из его замечаний можно понять, что в повседневном

опыте зафиксированы такие случаи, когда ложное восприятие появлялось не потому, что объект восприятия нереален или у субъекта восприятия были не в порядке воспринимающие способности, но в силу каких-то случайных обстоятельств акта восприятия, например, субъект восприятия начинает или прекращает движение к другому месту [Ibid., 5].

С₄ о неизменности следствий Бхатта рассматривает более подробно и опровергает на тех основаниях, что следствие любой причины можно рассматривать как плод ее действия, а слово «плод» используется в повседневной жизни в разных смыслах: метафорическом и неметафорическом. В обоих смыслах оно может соотноситься со вполне реальными предметами и соответствовать опыту повседневной деятельности. Но тут возникает новый вопрос: всегда ли мы имеем право переносить наше опытное знание на другие жизненные случаи и надеяться на «неотклоненность познания»? Сможем, мы увидели вдалеке водоем. Что является основанием достоверности нашего знания? Простой зрительный образ? Практически все школы логики были согласны с тем, что критерием истинности восприятия является его верифицируемость в опыте, например, достижение именно воды в случае, когда издалека был замечен водоем. Джаяраши проблематизирует этот критерий, ставя вопросы: «Устанавливается ли это достижением воды, которая являлась в [познании], или воды, принадлежащей [той же] универсалии [рода, *jāti*] как [вода, являющаяся в познании], или достижением воды, происходящей от воды [того же] рода (*vañśaja*), как [вода, являющаяся в познании]?» [Ibid., 7]. Постановка этих трех вопросов, на наш взгляд, обусловлена желанием скептика опровергнуть концепции найяиков не только эпистемологические, но и онтологические, лежащие в основании их праманавады. Как показал Эли Франко, найяики испытывали трудности в объяснении отношений между объектом познания и достигаемым объектом в их концепции достижения объекта (*arthaprāpti*) [Franco 1987, 311], и Джаяраши использовал эти трудности в своей критике. Он привлекает примеры из повседневной практики (вьявахары), опровергающие все три варианта, выделенных в вопросах: первое невозможно, так как за время нашего движения к водоему вода в нем изменяется «из-за деятельности других: из-за перемешивания и ударов рыб и буйволов» [Jayarāṣi 2010, 7], то есть обретенный плод отличается от причины; второе невозможно, так как в случае истинности этого варианта люди могли бы достичь воды только потому, что постигли *jāti* (родовую универсалию) воды в восприятии. Однако такого не бывает, а значит, плод есть, связь его с причиной есть, но плод может быть не реальным, а существующим только в сознании. Третье невозможно, так как понимание неизменности следствия как его привязки к неизменным месту и времени основано на ошибочных представлениях: в физической реальности время не стоит на месте, а место, в котором мы видели нужный нам объект, может измениться, пока мы будем к нему двигаться (скажем, по нему пройдет стадо буйволов, которое выпьет воспринятую нами воду или сделает ее непригодной для питья), а может быть принципиально недостижимо (как места наблюдения солнца, луны, планет, созвездий, звезд и т.п.).

Отношение Джаяраши к учению Брихаспати

Когда Джаяраши говорил об общепризнанности лока-вьявахары, вряд ли он не знал, что для религиозных философов мирская, материальная жизнь является не единственным универсумом установления достоверности знания. Как известно, обладатели знания о высшей реальности (*парамартха-сам*) считали ее критерием установления «высшей истины» (*парамартхика-самья*). Очевидно, что утверждение об общепризнанности лока-вьявахары для Бхатты — способ сказать, что никакого другого уровня реальности, помимо мира повседневной материальной практики, для него не существует и он будет говорить только о том, что аргументируется на основе этой общедоступной реальности.

Мою интерпретацию смысла суждения Бхатты о вьявахаре как единственной реальности подтверждает его скептическое отношение к закону кармы, признаваемому всеми религиозно-философскими школами: «Воистину, невозможно воздать плоды

[соответственно] обретенной карме...» (satyaṃ, tāvada [de] tasya karmaṇaḥ sambhā [текст поврежден]...) Да и в завершении своего творения он говорит не о том, что оно улучшит его карму (а религиозный мыслитель сказал бы это непременно), а о том, что оно несет ему славу (khyāti) и что его опровержения инакомыслящих умножают океаны знаний (pākhandaḥkhaṇḍana abhijñā jñāna udadhi vivarddhitāḥ)³. В индийской традиционной философии такую же позицию в отношении кармы занимали чарваки-локаятики. Обычно их учение называют «материализмом», хотя основоположник чарвака-локаяты Брихаспати учил не о материи, а о четырех физических элементах (bhūta, tattva) как первоначалах всего сущего и о единственном надежном инструменте получения достоверного знания — восприятию (pratyakṣa).

Близость позиций Брихаспати и Джаяраши послужила основанием единодушной идентификации Джаяраши как чарвака-локаятика, но принадлежавшего к другому, скептическому крылу школы. Об этом писали Пётр Бальцерович [Balcerowicz 2016] и Этан Миллз [Mills 2013]⁴. Несколько ранее о принадлежности Джаяраши к локаяте писал Эли Франко в нескольких статьях и в книге, посвященной «Таттвоаплаवासимхе» [Franco 1987]. Первые издатели «Таттвоаплаवासимхи» пандит Шукладджи Сангхави и проф. Р.С. Парикх также отнесли Джаяраши к скептическому направлению школы локаята или чарвака. Во введении к тексту издатели выразили мнение, что Джаяраши был брахманом: его фамилия выдает брахманское происхождение, а в брахманизме не было запретов на критику учений брахманских школ. Тот факт, что фамилию Бхатта иногда носили джайны-дигамбары, не является основанием для ассоциации его с джайнизмом, поскольку он критиковал джайнов, что в джайнизме было запрещено. Школу чарваков-локаятиков, взгляды которой выразил Джаяраши, Ш. Сангхави и Р.С. Парикх называют неортодоксальной брахманской школой [Sanghavi, Parikh 1940, XI].

Действительно, изощренная аргументация скептика и сложный язык его трактата выдают человека чрезвычайно образованного и ценящего красоту речи, чего трудно было бы ожидать от бунтарей-чарваков, но всегда характеризовало брахманских мыслителей. Да и позиция чарваков, последователей Брихаспати, была теоретически слабой (как онтологически, так и эпистемологически), чего Джаяраши не мог не заметить. Его толкование утерянных сутр Брихаспати также подтверждает особость его позиции, склоняя к атрибуции его как брахмана-локаятика (последователя брахманской школы эристики) и атеиста, получившего почетное место в истории индийской мысли за блестящие полемические способности.

Так, процитировав слова Учителя: prṥthvyāpas tejo vāyur iti tattvāni| tatsamudāye śarīrendriyaviśayasañjñā ityādi («А теперь мы разясним категории: земля, вода, огонь, ветер — категории (первоосновы); тела, воспринимающие способности, объекты понимаются как их смешение» и т.д.), Джаяраши заявляет, что цель Брихаспати была прямо противоположна (pratibimbanārtham) желанию обосновать вещественность первооснов сущего, свести к физическим первоначалам даже душу (ātman)⁵: основоположник локаяты хотел показать:

Первоосновы земля и другие, хорошо известные в мире, все же не обосновываются при размышлении над ними, что же говорить о других?

prṥthvyādīni tattvāni loke prasiddhāni, tānyapi
vicāryamāṇāni na vyavatiṣṭhante kim punaranyāntī? [Jayarāśi 2010, 2]

То есть, с точки зрения Бхатты, Брихаспати не утверждал исключительную вещественность первооснов мира (tattva), он был озабочен плохой дискурсивной обоснованностью этих первооснов. Джаяраши однозначно отрицает бытие четырех первоэлементов, вкладывая в уста воображаемого оппонента вопрос: «Почему же они не существуют (atha katham tāni na santi?)?» и отвечая на него позитивно в том смысле, что они не могут быть объектами инструментов достоверного познания и поэтому не существуют. Этот ответ отвергает не только онтологическое первоначало чарваков, но и их

эпистемологию: первоначально не воспринимаются, восприятие — неработающий инструмент. Бхатта отвергает положения о четырех первоэлементах и восприятии, потому что они взаимопротиворечивы. Действительно, мы можем воспринять землю, воду, огонь, ветер, но как из них возникают деревья, горы, живые люди, мы воспринять не можем! На сей счет мы можем только выдвигать гипотезы, используя категории (*tattva*). Таким образом, Джаяраши изначально и без ссылок на авторитеты демонстрирует, что для него имеет смысл только полемика, идущая в поле эмпирической реальности, подкрепленная аргументами, истинность которых принимается всеми, потому что фиксированные в аргументах факты когда-либо воспринимались всеми.

«Таттвопаплавасимха» Джаяраши дает понять, что в истории индийской философии не все так однозначно, как это показывают традиционные классификации даршан (например, «Сарва-даршана-санграха» Саяны Мадхави), что чарваки-локаятики, по крайней мере, ко времени жизни Джаяраши Бхатты, не были такими уж примитивными натуралистами и атеистами и что они не были единодушны.

Логико-эпистемологические конвенции

Что касается логико-эпистемологических конвенций, на знание которых намекает Джаяраши, то, очевидно, речь идет, во-первых, о всеобщем признании существования *праман* (*pramāṇa*) — инструментов получения достоверного знания и, во-вторых, о нескольких логических конвенциях — правилах, которым подчиняются процессы вывода и публичного диспута. Действительно, после того как Гаутама-Акшапада ввел в инструментарий мировоззренческого дискурса категории *прамана*, *прамея* (*prameya*, «познаваемое») и др., концептуализирующие познавательный процесс, во всех школах стали использовать эти категории. Однако относительно конкретизации инструментов получения достоверного знания между школами существовали большие расхождения. Поэтому Джаяраши исследует концепции *праман*, принятые в разных школах, и показывает их несостоятельность. Саму категорию (*таттва*) *праман* он не отвергает, она ведь общепризнана! Объектами критики для него являются дефиниции категорий различных школ. На возражение оппонента, напоминающего, что можно использовать *праману*, не определяя ее (как это делают в обыденной жизни простые люди), Бхатта отвечает, что без определения мы можем употребить инструмент неправильно, пытаться познать с его помощью качества, отсутствующие у реальных объектов: например, качества цвета и души или чувства удовольствия у горшка [Jayarāṣi 2010, 2].

Похожей процедуре деструкции Джаяраши подвергает и учения о восприятии мимансаков и буддистов, показывая, что и в этих учениях нет гарантий достоверности восприятий, что в них используются дополнительные категории, которые сами нуждаются в обосновании, но ни одно учение не дает надежных методов, позволяющих отличить подлинное восприятие от миража, оптической иллюзии или ментального образа (например, галлюцинации, воспоминания или наваждения). Понимать ли эту тотальную деструкцию концепций восприятия как отрицание принципиальной возможности достоверного чувственного знания? Скорее нет. Во-первых, потому что Джаяраши признает эффективность чувственного знания в мирской жизни. Во-вторых, потому что, как заявил сам мыслитель, его «рассуждения рассматривают опровержения инакомыслящих и умножают океаны знаний», а это можно рассматривать как предложение исследовательской программы: нужно обсуждать все концепции и опровергать, если они не выдерживают критики, и только таким образом можно найти надежные критерии достоверного знания.

Что касается логических конвенций, то в логико-эпистемологических сочинениях мне не встречалось систематического их перечисления, только отдельные напоминания о них, удостоверяющие их наличие в правилах логического дискурса. В частности, в «Ньяя-сутрах» Готамы-Акшапады с комментарием «Ньяя-сутра-бхашья» Ватсыяны говорится, что иллюстрирующим примером в выводе является «предмет, представления о котором у обычного человека и дискурсиста, не расходятся» (*Laukikaparīkṣakānām yasminnarthe buddhisāmyaṃ sa dṛṣṭāntaḥ* — НС I.1. 25). Эта сутра

подтверждает также утверждение Джаяраши, что *вьявахара* является универсумом установления достоверного знания также для идеалистов, поскольку школа *ньяя* относится к ортодоксальным брахманистским школам. Но контекст утверждения (учение о выводном знании) доказывает ограниченность достоверности пределами низшей реальности. Подтверждают слова Джаяраши о *вьявахаре* и буддийские авторы, и тоже в ограниченном логическом контексте. В «Таттвасанграхе» («Компендиуме категорий») Шантаракшита с комментарием «Панджика» Камалашилы в главе, посвященной полемике о концепте выводного знания (*анумана*)⁶, Шантаракшита косвенно указывает на две логические конвенции: 1) выводное знание можно получить только о том, что фиксируется во *вьявахаре*; 2) (повторяющая правило НС) иллюстрирующий пример, демонстрирующий неразрывную связь основания вывода и выводимого качества, тоже должен быть из *вьявахары*: Vyavahārasya sādhyatve prasiddham syānnidarśanam (ТСП 1393).

Камалашила в комментарии добавляет еще две логические конвенции. Комментируя шлоку 1393, он разъясняет, что *вьявахару* следует понимать не только как общепризнанную вещную реальность (*viśeṣaṇam*). Поскольку не все считали вещный мир реальностью, например, *мадхьямики* (учитель Шантаракшита называл их «теми, кто считает все сущее не имеющим собственной природы» — *sarvabhāvagataṃ ye pi niḥsvabhāvatmāśritāḥ*), то 3) в дискуссии нужно договариваться о конвенциональном употреблении языка описания эмпирической реальности. Такого рода конвенции позволяют подбирать общепризнанные иллюстрирующие примеры выводов не только среди объектов, но и среди конвенциональных значений слов. Например, в индийской культуре на лунном диске видят не лицо (как в западной), а бегущего зайца, поэтому в индийской логике по конвенции устанавливается связь качеств «лунности» и «зайцевости», и «признак зайца» может использоваться в выводах о луне, вроде: «Это луна, так как обладает признаком зайца». Но с принятием требования рассуждать только в рамках *вьявахары* проблемная область возможных дискуссий ограничивается: дискурсивное обоснование субстанциальных начал мира, признаваемых не всеми системами мысли, становится невозможным. Индийским ответом на этот вызов стала упомянутая выше концепция двух реальностей и двух истин, и это разведение истин веры и дискурсивных истин позволило различным мировоззренческим системам Индии сосуществовать вот уже почти две с половиной тысячи лет.

Четвертая конвенция, упоминаемая Камалашилой, связана с запретом на использование в качестве большего термина вывода негативных терминов, получаемых посредством операции апоха (исключения или отрицания всех других значений). Примером могут служить выводимое «не-луна» в выводе: «Это не луна, потому что обладает признаком зайца». Камалашила возводит этот запрет к Учителю (комментарий к шлоке 1385), в котором исследователи (в частности, А. Кунст) узнают Дигнагу, потому что именно в его классификации ошибок вывода есть ошибка *асадхаранатва* (невозможность подобрать негативному большему термину ни примера по сходству, ни примера по несходству).

Заключение

Сочинение Джаяраши Бхатты открывает неожиданный ракурс школы чарвака-локаята: она не исчезла в I тысячелетии н.э. и не остановилась в своем развитии на уровне простенькой натурфилософской концепции четырех первоэлементов; в IX в. существовали живые представители ее скептического крыла, владевшие всеми достижениями тогдашней логико-философской мысли. Приведенный анализ фрагмента «Таттвопаплавасимхи» позволяет также контекстуально определить концепт «мирской жизни» в представлении Джаяраши Бхатты, реконструировать признаки, формирующие его смысл. 1) «*Вьявахара*» является «мирской» не в то же смысле, в каком мирская жизнь противостоит монашеской в христианской культуре. Она «мирская», потому что происходит в мире — в вещественной (*artha*) реальности, с которой имеют дело все люди, наделенные телесностью, воспринимающими (и, шире, познавательными) способностями и органами действий. 2) Реальность познаваема, но результаты познания могут быть проблематичными. 3) Частью мирской жизни являются учения пандитов,

которые частично совпадают; эти совпадения фиксируются эксплицированными конвенциями, встречающимися в логико-эпистемологических текстах. 4) Ни одно учение, даже подтверждаемое примерами из общепризнанного опыта, не дает нам надежных критериев достоверного познания, потому что одни эмпирические факты могут опровергаться другими эмпирическими фактами. 5) Для Джаяраши Бхатты व्याваха́ра является совокупной целесообразной деятельностью разного рода; в ней используются знания, приводящие к достижению реальных, вещественных результатов («дающие плод»), именно поэтому лока-вьяваха́ра является критерием установления достоверности знаний. 6) Важной частью совокупной жизнедеятельности является конвенциональное словоупотребление. То, что приходится прибегать к договоренностям о смысле слов и их использовании, демонстрирует отсутствие в реальности универсальных форм мысли, неразрывно связанных со словом, а также универсального (божественного) разума, на признании которых изначально в западноевропейской культуре основывалось развитие эпистемологии и логики. Этот универсализм (или панлогизм) обусловил западноевропейский рационализм, сыгравший, по крайней мере, двоякую роль в развитии западноевропейской ментальности и цивилизации.

Принятие व्याваха́ры как универсума установления достоверности знания, на мой взгляд, чрезвычайно интересный факт, объясняющий особенности индийского дискурса. С одной стороны, разделение областей высшей и низшей реальностей в качестве двух универсумов верификации разных видов знания позволило сочетать веру и дискурсивные истины, правда, говоря словами И. Канта, «ограничило знание, чтобы освободить место вере». Эта характеристика индийского дискурса не осталась незамеченной историками философии. Так, индийский историк философии Дипанкар Чаттерджи в статье «Скептицизм и индийская философия» отметил: скептики подвергли сомнению знания, а не традиционные религиозные верования [Chatterjee 1977, 195], то есть их критика работала на уровне व्याваха́ры, не покушаясь на парамартхику. На синкретизм религиозной традиции и традиции рационального дискурса в Индии, проявившийся даже в словообразовании, указывал также Ариндам Чакрабартти: «Разум и традиция мирно сосуществовали в сдвоенных словах, которые постоянно встречаются в литературе веданты: śruti-yukti, tarkāgama, śāstranyāya» [Chakrabarti 1997, 265]. Ограничение сферы дискурсивного мышления сферой व्याваха́ры, таким образом, составляет характерную черту традиционного индийского дискурса.

С другой стороны, принятие в качестве универсума верификации знания повседневной практики, а не универсальных законов универсального мышления, более тесно связало философский дискурс с *жизнедеятельностью людей* со всеми ее неопределенностями и неопределимостью для сознания. Использование индийскими философами одного слова *вьяваха́ра* для обозначения вещной реальности и языка ее описания также знаково: их связь показывает, что конвенциональность и неопределенность, открытость являются важными признаками как жизненного мира, так и лингвистической реальности. Для нас этот признак не оставляет сомнений в том, что индийские мудрецы к середине I тысячелетия н.э. уже очень хорошо понимали: нет единой картины мира для всех, не существует универсальных форм мысли и универсального сознания (cit, vijñāna), нет абсолютных и объективных знаний о сущности вещей, но это не мешает людям действовать и достигать практических результатов, потому что они посредством языка договариваются о самом важном, в том числе об общем употреблении языка (lokaṇuvahāra). На мой взгляд, происходит своего рода легитимация договорного характера картины мира, что является третьей характерной чертой индийской традиции дискурса. В нем утвердилось иное, нежели в западной традиции, соотношение между универсальным и неуниверсальным (в данном случае — конвенциональным), установлением правил и возможностью развития мысли в рамках установленных правил. Собственно, признание проблематичности жизни является обоснованием необходимости рассуждений и дискуссий о ней, что также стало характерной чертой индийского дискурса, сближающей его с философским дискурсом XXI в.

Примечания

¹ Трактат «Таттвopaплавaсимхa» нa сeгoднaшний дeнь признaн eдинствeнным сoхрaнившимсa тeкстoм чaрвaкoв-лoкaятикoв. Он был oткpыт для нaучнoй oбщeствeннoсти в 1926 г., кoгдa eгo нaшли в джaйнcкoм мoнaстырe в Пaтaнe Шуклaлджa Сaнгхaви и Бeчхeрдaс Дoши. Впeрвыe тeкст oпубликoвaн в Гeквaдoвскoй Вoстoчнoй сeрии в 1940 г.

² В этoм мoжнo усмoтpeть и иpoнию: тaм, гдe у рeлигиoзных филoсoфoв – бoги и учитeля, у чaрвaкa – мирcкaя жизнь!

³ Тaкжe звучит иpoничнo. Нe случaйнo Эли Фрaнкo зaмeтил, чтo Джaярaши oтличaют чувствo юмoрa и лoбoвь к aбсyрду [Franco 1987, X].

⁴ Этaн Миллз интepпрeтирoвaл смысл кpитики Джaярaши кaк «пpизыв oсвoбoдить жизнь oт бpeмeни филoсoфии и рeлигии» [Mills 2013, 187].

⁵ Рaспрoстpaнeнные пpeдстaвлeния oб учeнии чaрвaкoв-лoкaятикoв вoспpoизвoдил в «Сaрвa-дaршaнa-сaнгрaхe» Мaдхaвa.

⁶ С рyсским пeрeвoдoм этoй глaвы мoжнo пoзнaкoмиться в книгe: [Лысeнкo, Кaнaeвa 2014, 221–277].

Сокращения

НПШ – «Нья-пpавeшaкa-шaстpa»

НС – «Нья-сyтpы»

НСБ – «Нья-сyтpa-бхaшья»

ТС – «Тaттвopaплавaсимхa»

ТСП – «Тaттвaсaнгрaхa» с кoммeнтaриeм «Пaнджикa»

Источники – Primary Sources

Нья-сyтpы, Нья-бхaшья 2001 – Нья-сyтpы. Нья-бхaшья. Истoрикo-филoсoфcкoe иccлeдoвaниe, пeрeвoд с сaнскpитa и кoммeнтaриeв В.К. Шoхинa. М.: Вoстoчнaя литepaтyрa, 2001.

Boole, George (1854) *An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, Walton and Maberly, London, Macmillan and Co, Cambridge.

Diñnāga (2009) *Nyāyapraveśakāśāstram, With the comment. of Ācārya Haribhadrasūri and subcomment. of Pārśvadevaṅaṇi*, ed. by Muni Jambuvijaya, Motilal Banarsidass, Delhi etc.

Jayarāsi Bhaṭṭa (2010) *Tattvopaplavasimha, An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes*, tr. by E. Solomon, Parimal Publications, Delhi.

Śāntarakṣita (1926) *Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Shri Kamalaśila*, ed. E. Kṛṣṇāmācārya, with a Foreword by B. Bhattacharyya, 2 vols., Gaekwad's Oriental Series, vols. XXX–XXXI, Oriental Institute, Baroda.

Jayarāsi Bhaṭṭa (1940) *Tattvopaplavasimha, ed. with an Introduction and indices by Pandit Sukhlalji Sanghavi and prof. Rasiklal C. Parikh*, Gaekwad's Oriental Series, vol. LXXXVII, Oriental Institute, Baroda.

Ссылки – References in Russian

Лысeнкo, Кaнaeвa 2014 – Лысeнкo В.Г., Кaнaeвa Н.А. Шaнтapaкшитa и Кaмaлaшилa oб инстpумeнтax дoстoвepнoгo пoзнaния. М.: ИФ PAH, 2014.

Шoхин 2009 – Шoхин В.К. Вьявaхaрикa-Пapaмaртхикa // Индийcкaя филoсoфия: Энциклoпeдия. М.: Вoстoчнaя литepaтyрa, 2009. С. 295–303.

Voprosy Filosofii. 2019. Vol. 1. P. 173–183

Universum of Establishing the Reliability of Knowledge in Epistemology and Logic (Pramāṇavāda) of Jayarāsi Bhaṭṭa*

Natalia A. Kanaeva

In the article the results of analysis of Sanskrit word vyavahāra and its logico-epistemological functions in «Tattvopaplavasimha» by Jayarāsi Bhaṭṭa (VIII–IX cen.) are presented. In the text vyavahāra plays the role of the universe of discourse and universe of verification of knowledge, but the characteristics of the universe in Indian tradition only partially coincide

* The paper is supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant “Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context: the Meanings’ Translation Problem”, project No 16-18-10427.

with the characteristics of the «universe of discourse» in Western epistemology and logic. The main difference is that in the Western tradition of discourse the universe is understood as an area of certain objects, and in Indian tradition the two main meanings of vyavahāra (as daily practices and as conventional usage of words) are not restricted by the requirement of certainty of the universe of discourse.

KEY WORDS: carvaka-lokāyata, Indian epistemology and logic, Indian scepticism, Nyāya, pramāṇavāda, vyavahāra.

KANAIEVA Natalia A. – CSc (PhD) in Philosophy of Lomonosov Moscow State University, Associate Professor on Faculty of Humanities in School of Philosophy of the National Research University “Higher school of Economics”, Moscow.

nkanaeva@hse.ru.

The address of the personal page – <https://www.hse.ru/staff/nkanaeva>

Received on August 8, 2018.

Citation: Kanaeva, Natalia A. (2019) “Universum of Establishing the Reliability of Knowledge in Epistemology and Logic (Pramāṇavāda) of Jayarāṣi Bhaṭṭa”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2019), pp. 173–183.

DOI: 10.31857/S004287440003631-9

References

- Apte, Vaman Shivaram (1957–1959) *The Practical Sanskrit-English Dictionary* (1890) Revised and Enlarged ed. in 3 vols., Ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve, Pratibha-Press, Poona 2.,
- Balcerowicz, Piotr (2016) “Jayarāṣi”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/jayaraasi/>.
- Böhtlingk, Otto, Roth, Rudolph (1852–1875) *Sanskrit-Wörterbuch*, in 7 vols., Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.
- Chakrabarti, Arindam (1997) “Rationality in Indian Philosophy,” *Companion to World Philosophy*, ed. by Deutsch and Bontekoe, Blackwell, Oxford, pp. 259–278.
- Chatterjee, Dipankar (1977) “Skepticism and Indian philosophy,” *Philosophy East and West*, Vol. 27, No. 2, pp. 195–209.
- Franco, Eli (1987) *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāṣi’s Scepticism*, Steiner, Wiesbaden, Stuttgart.
- Hankinson, J. Robert (1995) *The Sceptics. The Arguments of the Philosophers*, Routledge, London, New York.
- Lysenko, Victoriya G., Kanaeva, Natalia A. (2014) *Shantarakshita and Kamalashila about the tools of reliable knowledge*, IF RAN, Moscow (in Russian).
- Mills, Ethan (2013) *The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy*, PhD Dissertation, in: Philosophy ETDs, University New Mexico, [URL:] http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/.
- Mohanti, Jitendra Nath (1992) *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Clarendon Press, Oxford.
- Sanghavi, Sukhlalji, Parikh, Rasiklal C. (1940) “Introduction”, *Tattvopaplavasimha of Jayarāṣi Bhaṭṭa*, Oriental Institute, Baroda, pp. I–XIV.
- Shokhin, Vladimir K. (2009) “Vyavaharika–Paramarthika”, *Indian Philosophy: Encyclopedia*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 295–303 (in Russian).