

Предисловие к публикации*

© 2019 г. Н.А. Канаева

Школа философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, 105066, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

E-mail: nkanaeva@hse.ru

Поступила 30.12.2017

Публикация представляет читателю начальный фрагмент впервые переведенного с санскрита на русский текста индийского локаятика-скептика Джаяраши Бхатты «Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий» («*Таттвопаплавасимха*»). Текст содержит интересные сведения об индийском скептицизме VIII–IX вв. и об атеистическом направлении индийской мысли чарвака-локаята. Неожиданным для читателя становится фактическое опровержение у Джаяраши главных идей школы, с которой тот себя идентифицирует (четырёх физических первоэлементов и восприятия как единственного инструмента получения достоверных знаний). В переведенном фрагменте Джаяраши сокрушает реалистическую теорию восприятия школы ньяя посредством логического анализа определения восприятия в «*Ньяя-сутрах*». Рассматриваются различные возможности «неотклоненности» знания от порождающих его причин и демонстрируется, что учение найяиков не гарантирует достоверности знания: оно может казаться субъекту «неотклоняющимся», но быть ложным, потому что повреждены органы восприятия, или субъект может использовать необоснованные теоретические средства вроде универсалий или концепции достижения объекта (*arthaprāpti*) в качестве критерия достоверности.

Ключевые слова: Джаяраши Бхатта, индийский скептицизм, опровержение теории восприятия ньяя, *Таттвопаплавасимха*, чарвака-локаята.

DOI: 10.31857/S004287440005744-3

Цитирование: Канаева Н.А. Предисловие к публикации. *Джаяраши Бхатта*. Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий (*Таттвопаплавасимха*). Фрагменты. Введение. Глава I. Перевод с санскрита и примечания Н.А. Канаевой // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 189–197.

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

Introduction*

© 2019 г. Nataliya A. Kanaeva

*School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, 21/4,
Staraya Basmannaya str., Moscow, 105066, Russian Federation.*

E-mail: nkanaeva@hse.ru

Received 30.12.2017

The publication introduces a reader to the beginning fragment of the composition by Indian lokāyatika and skeptic Jayarāśi Bhaṭṭa “Lion, [upsetting] the obstacles [in the way to correct understanding of] categories” (*Tattvopaplavasimha*). This Sanskrit text was translated into Russian for the first time. It contains interesting information about the Indian skepticism of VIII–IX centuries. It is surprising but Jayarāśi actually disproved the main ideas of cārvāka-lokāyata school (four physical elements as the substances and perception as the only tool for obtaining reliable knowledge), though he declared himself as lokāyatika. In the translated fragment Jayarāśi crushes a realistic theory of perception of Nyāya-school through logical analysis of the definition of perception in the *Nyāya-sūtras*. He took up various contingencies of knowledge without sublation from its causes, and he demonstrated that the teaching of nyāya-school didn’t guarantee the reliability of knowledge. The perceiver may see it as truthful, but it may be false because the damaged organs of perception, or because the knower uses unjustified theoretical tools, like universals (jāti) or concept of arthaprāpti (achieving of an object) as a criterion of reliability.

Key words: cārvāka-lokāyata, Jayarāśi Bhaṭṭa, Indian skepticism, refutation of the Nyāya theory of perception, *Tattvopaplavasimha*.

DOI: 10.31857/S004287440005744-3

Citation: Kanaeva, Nataliya A. (2018) “Introduction”, Jayarāśi Bhaṭṭa, *Tattvopaplavasimha*, Fragments, Introduction, Chapter I, translated into Russian from Sanskrit with commentaries by Nataliya A. Kanaeva, *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2019), pp. 189–197.

Сочинение средневекового индийского философа Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840) «Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий» (санскр. «*Tattvopaplavasimha*», далее – ТС), написанное на санскрите, в нашей стране никогда не переводилось. Но не столько это делает его чрезвычайно интересным, сколько принадлежность его автора к скептическому крылу чарваков-локаятиков, почти во всех историях индийской философии именуемых «материалистами»¹.

Трактат ТС на сегодняшний день признан единственным сохранившимся текстом чарваков-локаятиков. Он был открыт для научной общественности в 1926 г., когда его нашли в джайнском монастыре в Патане пандит Шукладжи Сангхави и преподобный Бечхердас Доши. Найденный ими текст являлся списком более раннего манускрипта, переписанного Нарапалой² в 1349 г. по самватскому календарю (Викрам-самват), или в 1292 г. по Григорианскому календарю. Впервые текст опубликован в Гэквадовской Восточной серии в 1940 г. И сам текст, и имя его автора сохранились благодаря джайнам, проявившим большой интерес к формам аргументации, использовавшимся Джаяраши, а именно: *викальпа* (vikalpa) – рассмотрение разных возможностей и *витанда*

(vitaṇḍā) — опровержения тезиса, не связанного по закону исключенного третьего с каким-либо контр-тезисом, который косвенно хотят доказать через опровержение тезиса.

Идентификация Джаяраши как локаятика заставляет ожидать в его сочинении высказываний в поддержку идей Брихаспати, называемого основоположником чарвака-локаяты: его учения о четырех физических элементах (*бхута*) как первоначально всех вещей и явлений, в том числе психических, и его тезиса о том, что только чувственное восприятие является инструментом достоверного познания. Однако обе идеи Джаяраши не поддерживаются.

В центре внимания Джаяраши стоят логико-эпистемологические категории *таттвы*, используемые в индийской философии для описания познавательного процесса, а именно, категории инструментов достоверного знания (*праман*). Он ставит своей целью «опрокидывание» неправильного их понимания, о котором, по его мнению, говорил учитель Брихаспати как раз в той сутре несохранившегося собрания его сутр, где учитель провозглашает четыре физических элемента первоначалами³. Джаяраши утверждает, что цель Брихаспати была прямо противоположна (*pratibimbanārtham*) желанию обосновать вещественность первооснов сущего: основоположник локаяты хотел показать, что «первоосновы земля и другие, хорошо известные в мире, все же не обосновываются при размышлении над ними, что же говорить о других?»⁴. Сам Джаяраши в их отношении более радикален. Вкладывая в уста воображаемого оппонента вопрос: «Почему же они не существуют?»⁵, он отвечает, что четыре элемента не могут быть объектами инструментов достоверного познания, и поэтому не существуют. По сути, он опровергает концепцию физических элементов. Однако он не покидает отличаящую чарваков-локаятиков онтологическую позицию, которую можно назвать натурализмом, поскольку определяет универсум верификации своих утверждений как «мирскую деятельность» (*lokavyāvaharam*)⁶. Эта деятельность, разворачивающаяся в земном мире, дает результаты, реальность которых объективна, поскольку их не могут отрицать люди как признающие карму, так и не признающие карму. Поэтому для Джаяраши истинными являются суждения, соответствующие эмпирическим фактам, а ложными — не соответствующие им.

В публикуемом фрагменте текста рассматривается концепция чувственного восприятия школы ньяя и демонстрируется ее несостоятельность. Однако концепт праманы вообще (а значит, наличие инструментов познания и познаваемости эмпирической реальности) Джаяраши не отрицает. Он критикует неправильное понимание познавательных средств, а заявляя в самом конце своего сочинения, что его опровержения инакомыслящих «умножают океаны знаний», ориентирует на поиски надежных средств познания.

Манускрипт «Таттвопаплавасимхи» сохранился не очень хорошо, в нем есть сильно поврежденные места, где текст утерян. В переводе пропущенные слова заменяются многоточием. Перевод выполнен по изданию [Jayarāṣi Bhaṭṭa 2010].

Примечания

¹ По мнению автора статьи, чарвака-локаята является самым загадочным течением индийской философской мысли. Мы находим чарваков-локаятиков в текстах в качестве оппонентов (*нурвапакишинов*) всех систем (*даршан*) и школ, но выступают они там по большей части под нарицательными именами «чарвака» (*sāṅvāka*), «локаятика» (*lokāyatika*) или «бархаспатья» (*bārhaspatya*, «последователь Брихаспати»). У историков философии нет и десятка определенных имен выразителей «материалистической» позиции, так же как не существует базовых сутр этой системы и признанных комментариев на них — что, как известно, является необходимым условием для определенной идентификации даршаны или школы. Идентификация их как материалов представляется весьма условной, потому что они не оперировали категорией материи, хотя таковая в индийской традиции имела.

² Первое имя переписчика сохранилось только в его начальной части — Махам°.

³ *prthvyāpas tejo vāyur iti tattvāni | tatsamudāye śarīrendriyavuiśayasaṅgā ityādi ||* — А теперь мы разясним категории: земля, вода, огонь, ветер — категории—[первоосновы]; тела, воспринимающие способности, объекты понимаются как их смешение [Джаяраши 2010, 1].

⁴ *prthvyādīni tattvāni loke prasiddhāni, tānyapi vicāryamāṇāni na vyavatiṣṭhante kiṃ punaranyāntī?*

⁵ *atha katham tāni na santi?*

⁶ Употребленный Джаяраши термин «*вьявахара*» является в санскрите довольно емким. Согласно словарю Апте, он обозначает: поведение, действие, поступок, дело, сделку, соглашение, торговлю, ростовщичество, обычай, контракт, математический процесс и т.п. [Арте 1959, 1514]; в текстах лингвофилософского и философского содержания *вьявахара* часто обозначает «конвенциональное словопотребление» и низшую, эмпирическую реальность. Соответственно всем этим значениям, представляется, что для Джаяраши универсумом установления достоверности знания выступает обыденная практика, мирская жизнь, в которой осуществляется целесообразная деятельность, приводящая к необходимым практическим результатам, дающим человеку материальные блага для поддержания его мирской материальной жизни. В мирской жизни человек производит и использует знание о физической и социальной реальности, выражая его в языке. Для Джаяраши, как и для всех индийских философов, истинное знание обладает результативностью, приводит к практически полезным результатам. Неслучайно далее в разделе, посвященном буддийской праманаведе, он рассматривает буддийский концепт *артха-крия-каритева* (способности производить следствия, или результативности). Сказанное позволяет заключить, что критериями истинности знаний для Джаяраши являются (1) **общепризнанность**, **объективность** и (2) **результативность** (или **эффективность**) знания, его свойство приводить к каким-то результатам или практическим следствиям.

Сокращения

НС – «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады.

ТС – «Таттвোпаплавасимха»

ШабБх – «Шабара-бхашья» на «Миманса-сутры».

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Jayarāṣi Bhaṭṭa (1940) *Tattvopaplavasiṃha* of Jayarāṣi Bhaṭṭa, ed. by S. Sanghavi and R. Parikh, Oriental Institute, Baroda (Gaekwad Oriental Series 87).

Jayarāṣi Bhaṭṭa (1987) “Jayarāṣi Bhaṭṭa’s *Tattvopaplavasiṃha* (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes. Ch. I–VI), trans. by E. Franco”, Franco, Eli, *Perception, Knowledge, and Disbelief: a Study of Jayarāṣi’s Scepticism*, Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart, pp. 68–297.

Jayarāṣi Bhaṭṭa (2010) *Tattvopaplavasiṃha* (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes), Trans. by E. Solomon, Ed. by Sh. Mehta, Parimal Publications, Delhi.

Nyāyadarśana 1985 – Nyāyadarśana with Vātsyāyana’s Bhāṣya, Uddyotakara’s Vārttika, Vācaspati Miśra’s Tātparyāṅkā, and Viśvanātha’s Vṛtti. Eds. Taranatha Nyāya-Tarkatirtha (Ch. I. Sec. I) and Amarendramohan Tarkatirtha (Ch. I. Sec. II – Ch. V). 2 ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 (in Sanskrit).

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и комментарий В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001 (Nyāya Texts, Russian Translations).

References

Apte, Vaman Shivaram (1957–1859) *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Revised and Enlarged ed., in 3 vols., P.K. Gode, C.G. Karve (eds. -in-chief), Poona 2: Pratibha-Press (1st ed. 1890).

Franco, Eli (1987) *Perception, Knowledge, and Disbelief: a Study of Jayarāṣi’s Scepticism*, Steiner Verlag Wiesbaden, Stuttgart.

Sanghavi, Sukhlalji (1940) “Introduction”, *Tattvopaplavasiṃha of Jayarāṣi Bhaṭṭa*, ed. by S. Sanghavi and R. Parikh, Oriental Institute, Baroda, pp. I–XIV (Gaekwad Oriental Series 87).

Сведения об авторе

КАНАЕВА Наталия Алексеевна –
Кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ.

Author’s information

KANAIEVA Nataliya A. –
CSc (PhD) in Philosophy, Associate Professor,
School of Philosophy NRU HSE.

Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий (*Таттваоплаवासимха*)

Джаяраши Бхатта

[1. Введение: О причине сочинения]

...Этот трудный [трактат] «Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий¹» был действительно составлен мною...

[Возражение] Или он не приносит [никаких благих] плодов, вроде [обретения] неба и т.п.

[Ответ] Воистину, невозможно воздать плоды [соответственно] обретенной карме... И даже те, кто обладает знанием высшей реальности, говорят:

Должно следовать мирским путем...

Перед лицом мирской жизни образованный и необразованный одинаковы» и т.д.²

[2. Высказывания Брихаспати в отношении группы четырех категорий означают опрокидывание этих категорий]

[Возражение] Если категории опрокинуты, к чему [все эти] усилия [со стороны Брихаспати? Нет ли здесь противоречия со сказанным им]: «А теперь мы разьясим категории: земля, вода, огонь, ветер — категории—[первоосновы]³; тела, воспринимающие способности, объекты понимаются как их смешение» и т.д.?

[Ответ] Нет, поскольку [его слова имеют] другое назначение. Какое назначение? Зеркально противоположное (букв., «отраженное в зеркале», *pratibimba*) назначение⁴.

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

[Вопрос] Почему же они не существуют?

[Ответ] Об этом сказано: [установить] систему инструментов достоверного знания [значит] сконструировать [их] правильные дефиниции, и посредством сконструированных [определений] инструментов [познаются] состояния объектов познания; при отсутствии [одного из них] как возможно [говорить] о реальности их обоих [определения инструмента познания и познаваемого]?⁵

[Возражение] Даже не сделав [правильного определения], мы используем [инструменты достоверного познания].

[Ответ] [Если бы мы использовали инструменты достоверного познания, не определяя их], тогда [мы могли бы] говорить о бытии цвета в душе и бытии удовольствия в горшке и других.

[Глава I. Критическое рассмотрение дефиниции восприятия в ньяе]

Итак,...

Определение таково: Восприятие есть знание, возникающее от контакта воспринимающих способностей с объектом, не выраженное словесно⁶, не отклоняющееся [от порождающих его причин]⁷, определенное [НС I.1.4] .

[1. Отрицание характеристики «не ошибочное» посредством четырех аргументов, а именно: вызываемый конгломератом чисто причинных факторов и т.д.]

Что значит «не отклоняющееся [от порождающих его причин]»?...

Является ли оно «неотклоняющимся» с точки зрения того, что оно вызывается конгломератом безупречных [причин], или потому, что они неустранимы, или потому что действуют постоянно, или в силу [невозможности] другого [следствия]? Если оно «неотклоняющееся» с точки зрения возникновения от конгломерата безупречных [причин], как познается «безупречность» этих причин? Не из восприятия, поскольку безупречность глаза и других [причин находится] вне [сферы деятельности] воспринимающих способностей. И не из вывода, в силу отсутствия основания вывода для иного [состояния — безупречного].

[Возражение:] А вот если основанием вывода является именно такое знание: появляется из того [конгломерата безупречных причин]; оно [само] обнаруживает свою безупречность.

[Ответ:] Если [было бы] так, то появлялась бы непреодолимая ошибка взаимозависимости локусов⁸. Кроме того, если бы воспринимающие способности были носителями

качеств небезупречности [и безупречности], то произведенное ими знание нельзя было бы подозревать в ошибочности, подобно знанию слова, произведенному деятельностью человека⁹.

В случае, если «неотклоняемость» познается благодаря невозникновению нарушений, то есть такое сомнение: почему не возникает отклонения знания — потому что [объект] правильно воспринят или [потому что] дефектен производящий знание инструмент¹⁰? Ибо наблюдалось невозникновение искажения [знания] при дефективности производящего знание фактора; например, когда в слабом потоке лучей света опознается вода [как в мираже], в этом [ошибочном] знании нет отклонения, [но для] стоящего поблизости при появлении надежного фактора возникает истина [то есть стоящий рядом с тем местом, где якобы есть вода, потому что другие наблюдают ее в мираже, видит, что ее там нет]. И оно [отклонение] может появиться у воспринимающего через год и исчезать в другое время, а иногда из-за дефектов порождающих его причин знание [вообще] не возникает. Когда бы оно ни появилось, его правильность не[возможно] установить, [невозможно отличить ошибочное знание от истинного]¹¹.

Кроме того, отсутствие [знания] о дефектности не доказывает действительного отсутствия дефектности, поскольку восприятие его действительного наличия происходит от его восприятия, [но отсутствие этого восприятия не доказывает несуществования дефектности инструментов].

Более того, устанавливается ли отсутствие ошибочности по отношению ко всем людям или только по отношению к одному [воспринимающему]? Если бы это было по отношению ко всем людям... даже при его отсутствии... познавалось бы всеми другими и [каждый] был бы всеведущим¹².

[Возражение] Но какая ошибка в том, что все были бы всеведущими?

[Ответ]: В этом случае в конвенциональном словоупотреблении невозможно было бы говорить о не-всеведении [то есть никого нельзя было назвать не-всеведущим]¹³.

[Если рассматривать] случай невозникновения ошибочности у [одного] воспринимающего [и утверждать, что] ошибочное знание у воспринимающего не возникает, таким образом [получается] неотклоненность, — это неправильно; в восприятии [может появиться] искаженное знание о драгоценном камне, мираже и т.п. даже при невозникновении нарушений знаний у воспринимающего в результате [начала] или прекращения [его] движения к другому месту и т.п.¹⁴. Или же [если рассмотреть другой случай, когда] появление того ошибочного знания создается соответствием (anupraveśa)¹⁵ между действующей причиной [знания] и собственной природой [объекта познания]. Тогда создается несвязанность с появлением отклоняющегося знания; [в этом случае тоже произведенное будет иным, нежели искомое истинное знание.] Это [ложное знание] разрушается точно так же, как истинное знание, принятое оппонентом.

...истинно так. Утверждение «То воззрение, причина которого ошибочна и ошибочность которого понята, именно оно является ложным» (ШабБх 1.1.5) само является ложным¹⁶.

Если вы определяете неопытность [знания] как его способность [приносить] плоды, то плодотворность деятельности является связью с плодом, а плоды [могут означать] гирлянду, сандал, любимую, воду и т.д. Связь здесь такова: подходящее использование [слова] «плод» по отношению к ним в переносном смысле обусловлено тем, что они [являются] результатом, как «плод» в собственном смысле. Результат [есть] человеческая деятельность, она заставляет нас достигать соответствующей неотклоненности. Почему этот [результат] познается или не познается? Если он не познается [как существующий], тогда почему ты [его] понимаешь как существующий? Если [он] понят так [как существующий], откуда известно о неотклоненности знания? — нужно следовать сказанному ранее¹⁷.

[Возражение] Неотклоненность познания воды, возникшего ранее, устанавливается достижением (или обретением) воды.

[Ответ:] Устанавливается ли это достижением воды, которая являлась в [познании], или воды, принадлежащей [той же] универсалии [рода]¹⁸ как [вода, являющаяся в познании], или достижением воды, происходящей от воды [того же] рода¹⁹, как [вода, являющаяся в познании]²⁰?

Если, как сказано [для первого случая], — достижением воды, которая являлась в [познании], тогда неподходяще [говорить о] неизменности познанной воды, ибо познанные элементы [воды] могут перестать существовать вследствие деятельности других: из-за перемешивания и ударов рыб и буйволов²¹.

Если достигается вода такого же рода, в этом случае даже при познании несуществующей воды люди обретали бы воду где-нибудь, тогда это ложное знание тоже было бы истинным²². Что если неотклоненность [знания] понимать таким образом, что ложное знание не дает нам обрести воду, связанную с тем же местом и временем, в то время как истинное знание дает нам достичь воды, связанной с тем же местом и временем. [Возражение] Это не подходит, в этом случае это противоречие, так как оно [знание] не дает достичь его объектов, ибо знание, произведенное готовыми исчезнуть объектами и знание солнца, луны, планет, созвездий, звезд и т.п., было бы ошибочным²³. Кроме того, не может быть достигнута вода, связанная с тем же местом и временем, поскольку есть возможность исчезновения места²⁴, подобно исчезновению воды.

[Дополнительное опровержение универсалии рода]

Кроме того, у *джати* нет бытия. [Отвечая на вопрос оппонента]: Почему так? — установим связь [в трех случаях, когда] она [*джати*] отличается от манифестаций воды, не отличается, а так же отличается и не отличается²⁵.

Если она [универсалия воды] установлена как имеющая ту же природу [что и индивидуальные проявления воды], тогда здесь через ее [то есть воды] множественность [проявлений] возникает множественность универсалии. А при единстве ее [то есть универсалии воды] возникает единство всех [проявлений воды]. И если она едина, [универсалия] не может быть общей [многим индивидуалиям], или их природа изменяется.

Теперь, [если универсалия рода является] чем-то отличным от [индивидуалий, тогда] имеет ли она особую форму²⁶, или соответствующую [индивидуалии] форму? Если она имеет особую форму²⁷, у нее не может быть природы универсалии, поскольку она имеет отдельную и единую природу, подобную [индивидуалиям, таким как] вода и т.д.

Если [универсалия] имеет соответствующую форму²⁸, то является ли это соответствием формы ее собственной природе или это соответствие другой форме?

Если [предположить] соответствие формы той [собственной] природе, это не подходит, поскольку не бывает соответствия [формы своей] природе.

Если [имеет место] соответствие другой форме, почему [возможно] качество соответствия другой форме? Является ли оно соответствием другой природе или отношением присущности²⁹? Если это соответствие другой природе, появлялось бы абсурдное соответствие универсалии и отличной от нее [индивидуалии].

Если [рассматривать] соответствие универсалии рода как ее присутствие в другой форме, этот [случай] не подходит, в силу отличия общего от «присущности», которое означает нечто отличное от универсалии рода. Мы [же] начали исследовать неизменность универсалии, а не что-то еще.

Комментарии

¹ Переводимый словом «категория» санскритский термин *tattva*, многозначен; его лингвистическое поле образуют значения: истинное состояние или положение, факт, истина, реальность, сущностная природа, подлинная природа души или материального мира как идентичная с Абсолютом—Атманом, первопринцип, простая субстанция, элемент, три конституента каждой природной вещи (три *гуны*), сознание. Есть и другие значения, но они не мировоззренческие, а связаны с искусством (например, медленный темп в музыке или разновидность танца) [Arte 1958, 755]. И для подавляющего большинства индийских философов *таттвы* — не просто языковые выражения, но самостоятельные сущности сродни аристотелевским категориям и средневековым универсалиям, которые выражаются специальными терминами. Для Джаяраши *таттвы*, во-первых, — это инструменты получения достоверного знания, *праманы*, которые, с его (и Брихаспати) точки зрения, понимаются неправильно во всех системах индийской мысли. Он видит настоятельную необходимость прояснить статус этих категорий—таттв, исходя из собственных критериев достоверного знания. Укорененность эпистемологических воззрений в онтологиях выводит Бхатту и на рассмотрение онтологических категорий—таттв, таких как родовые характеристики (*джати*), присущности качеств их носителю (*самаяя*) и т.д.

² Источник цитаты точно не установлен [Franco 1987, 42–43]. Во введении Джаяраши по традиции обосновывает значимость своего сочинения, но, в противовес ортодоксальным философам, опиравшимся на учение о четырех жизненных целях (*puṅṣārtha*) — *дхарме* (мировом законе), *артхе* (материальной выгоде), *каме* (чувственных удовольствиях) и *мокише* (освобождении от круговорота рождений и смертей) — и всем религиозно-философским системам, признававшим закон кармического воздаяния, поддерживающий дхарму (в смысле совокупности моральных правил), дает понять, что целью его труда не является получение благих плодов, поскольку «невозможно воздать плоды [соответственно] обретенной карме». Так он разом отвергает и карму, и дхарму вместе с мокшей, как все локаятики. Зато он верит в бытие в мире, перед лицом которого «образованный и необразованный одинаковы», намекая на наличие у каждого существа тела, которое нуждается в удовлетворении телесных потребностей. Этот физический мир, который во всех религиозно-философских системах индийской мысли определялся как низшая реальность (*самврити-сам, вьявахарика*), используется Джаяраши в качестве единственной реальности для верификации высказываний, образует универсум его рассуждения.

³ В этой части дискуссии Джаяраши представляет дело так, будто Брихаспати ранее опроверг учение о четырех физических элементах как первоосновах сущего, но учителя поняли неправильно. На наш взгляд, цитата из утерянных «*Локаятика-сутр*» выглядит как тезис о производности всего сущего от четырех физических элементов (*bhūta*), которые суть категории (*tattva*), то есть смысл цитаты противоречит утверждению Джаяраши.

⁴ Шуклалджи Сангхави расценивает этот пассаж как своего рода маневр Джаяраши, «развивающего учение ортодоксальных локаятиков». Ученик якобы не говорит прямо, что учитель неправ, — он говорит, что Брихаспати просто «отражает веру людей» (*pratibimbānātham*), то есть обыденные представления о реальности. Джаяраши таким образом, убрав Брихаспати со своего пути (*by removing him out of the way*), с разрешения своего учителя (*with the permission of his Guru*) начинает собственную кампанию по разгрому учений других школ [Sanghavi 1940, XII].

⁵ Рассуждение о дефиниции инструмента достоверного знания (*gratāṇa*) является ключом к остальным разделам текста, в которых рассматриваются определения главных инструментов познания и стоящие за ними концепции разных даршан. Его опровержения всех категорий строятся как демонстрация противоречий в их концепциях, суть которых задается в определении таттв. Из определения категории философ извлекает тезис, затем формулирует выводимые из него следствия; следствия сопоставляются с эмпирической реальностью, и демонстрируется отсутствие гарантий их истинности или ложности. Ложность следствий доказывает ложность тезиса, что опровергает концепцию оппонента.

⁶ Джаяраши употребил выражение *avyapadeśya* — в издании Таранатхи [Nyāyadarśana 1985, 93] стоит *avyapadeśyam*.

⁷ *avyabhicāri*.

⁸ *ītaretarāśraya*. Эта ошибка по смыслу напоминает ошибку круга в доказательстве традиции западной логики.

⁹ Э. Соломон объяснила смысл этого высказывания таким образом: здесь имеется в виду, что передаваемая словами информация выражается человеком, который может придерживаться хороших качеств (то есть не лгать.— *Н.К.*), так же как отступления могут быть истинными и ложными (в смысле, лжец невольно может сказать правду.— *Н.К.*) [Jayarāśi Bhaṭṭa 2010, 4].

¹⁰ *kāraka* — фактор.

¹¹ В этой части полемики Джаяраши обращает внимание на то, что воспринимающие способности конкретного человека могут быть причинами ложного восприятия, если они повреждены, но сами они себя не воспринимают и не могут определить неправильность своей работы. В эмпирической реальности воспринимающие способности конкретного человека функционируют неодинаково, их простое наличие недостаточно для появления знания. Например, человек, имеющий глаза, которые не способны видеть, не получит зрительного восприятия.

¹² Здесь Джаяраши проблематизирует понимание ошибочного знания: в отношении кого конкретное знание считается ошибочным — в отношении индивидуального субъекта познания или в отношении всех людей? Если ошибка имеет объективный характер, то знание, вызывающее сомнения у индивидуального субъекта, вызывало бы таковые у всех людей, но тогда все бы были всеведущими, потому что каждый человек являлся бы субъектом всех когнитивных актов. Это возможно только в одном случае: если каждый человек вседесущ, что для человека в принципе невозможно.

¹³ Отвечая на возражения оппонента, что ничего плохого во всеведении нет (как известно, всеведение, *kevalajñāna*, признавалось джайнами), Джаяраши обращается к вьявахарике — эмпирической реальности и конвенциональному словоупотреблению, в которой не-всеведение существует и обозначается. То есть гипотеза о существовании всеведения ложна, такая возможность исключается, можно говорить только о ложности конкретного восприятия.

¹⁴ Речь идет об отсутствии гарантий истинности знаний даже при неповрежденности органов восприятия, поскольку внешние условия восприятия могут препятствовать получению неотклоняющегося от причин знания.

¹⁵ Э. Соломон и Э. Франко интерпретировали в своих переводах слово *anupraveśa* как «проникновение». Отношение проникновения (*vyūṛpti*) связывает основание вывода и выводимое качество в индийском силлогизме (*anumāna*).

¹⁶ Намек на положение теории восприятия найяиков о контакте воспринимающих способностей (*indriya*) с объектом восприятия (*indriyārtha*) в момент чувственного восприятия. Джаяраши опровергает существование контакта на том основании, что он якобы имеет место и в случае ложных восприятий. Но тогда не понятно появление ложного знания. Итогом исследования представлений о ложности становится демонстрация их неопределенности. А установление ложности утверждения мимансака Шабары в его комментарии на «*Миманса-сутры*» говорит читателю о том, что признание познающим субъектом ложности его воззрения и причин этого воззрения не гарантирует их ложность.

¹⁷ В этом абзаце и далее проблематизируется эффективность знания в качестве критерия его истинности, его способность производить результаты (плоды, *phala*).

¹⁸ *jāti*.

¹⁹ *vañśaja*.

²⁰ Ход полемики в этом фрагменте обусловлен принятой найяиками концепцией *arthaprāpti* — достижения объекта. Он был проанализирован Эли Франко [Jayarāśi Bhaṭṭa 1987, 311]. Согласно найяикам, есть четыре возможных отношения между знанием и достижением его объекта: 1) знание истинное и объект достигнут; 2) знание ложное и объект не достигнут; 3) знание истинное и объект не достигнут; 4) знание ложное и объект достигнут. Оппоненты Джаяраши доказывали, что только отношения 1) и 2) имеют место в реальности. Джаяраши доказывает, что отношения 3) и 4) также возможны, но отношения между постигаемой универсалией воды и реально достигаемой водой (индивидуалией воды) не совсем те же, которые постулируются теорией найяиков. На наш взгляд, здесь также задействовано включенное в определение восприятия качество знания *vyavasāyātmakam* — имеющее неизменную природу, которое мы перевели как «определенное», потому что Джаяраши рассматривает вопрос: какова природа достигаемого? Он использует в качестве иллюстрации воду, которую сначала воспринимают, а потом ее достигают. Согласно концепции найяиков, и восприниматься, и достигаться должна одна и та же вода. Реалисты найяики полагали, что в процессе восприятия человек постигает универсалию воспринимаемого объекта, она является одной из конституент всякого индивидуального объекта и знания о нем. Джаяраши универсалий (как и всяких невосприимчивых категорий) не признавал, поэтому, рассмотрев потенциально возможные в рамках концепции найяиков вариации отношений между универсалией воды и индивидуалией воды в процессе восприятия и достижения, указал на противоречия в концепции.

²¹ Если через восприятие получают знание об индивидуалии воды, то эта вода не остается неизменной. Рыбы могут замутить воду, буйволы — разбрызгать ее или вообще выпить. Человек, пришедший к водоему, который увидел издали, найдет там воду другой, изменившейся природы, или не найдет вообще.

²² Джаяраши показывает, что если бы неизменность природы познанной воды обуславливалась неизменностью присутствующей в ней универсалии (которая и есть познаваемый объект), то это разрывало бы причинно-следственную связь между индивидуалией воды и ее универсалией и приводило бы к абсурдным последствиям.

²³ Э. Франко видит здесь переключку с Ньяя-мукха [Franco 1987, 66]. Э. Соломон поясняет, что в случае исчезающих объектов субъект мог и не добраться до них до их исчезновения, а в случае космических объектов не может их достичь в принципе [Jayarāśi Bhaṭṭa 2010, 9].

²⁴ Здесь речь идет о том, что изменчивость природы познанного объекта может быть обусловлена изменчивостью места, в котором воспринимался объект, и тем, что время познания и время достижения объекта различны.

²⁵ Э. Франко [Jayarāśi Bhaṭṭa 1987, 316] и Э. Соломон [Jayarāśi Bhaṭṭa 2010, 10. Примеч. 1] отметили связь выделенных Джаяраши возможностей с концепциями универсалий в трех системах мысли. В санхье и йоге утверждается, что универсалии не отличаются от манифестаций воды, или индивидуалий, в ньяя-вайшешике и мимансы Прабхакары — что они отличаются друг от друга, а у джайнов и мимансе Кумарилы Бхатты — что они как различны, так и не различны. Джаяраши использует здесь распространенный у индийских философов прием критики: строить свою аргументацию так, чтобы она одновременно разрушала позиции нескольких школ.

²⁶ *ākāra*.

²⁷ Определить, кто является сторонником этой концепции довольно трудно. Э. Франко нашел сходство с ней у джайнов Прабхачандры и Вададева Сури [Franco 1987, 317–318].

²⁸ Вероятно, критикуемая здесь позиция принадлежит Кумариле [Franco 1987, 318].

²⁹ *samavāya*. Отношение присущности в учении вайшешики связывает универсалии с индивидуалиями, субстанции с их качествами и действиями, обеспечивая, таким образом, единство мира.