

ФИЛОСОФИЯ НА ВОСТОКЕ

КРИТИКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВОСПРИЯТИЯ ШКОЛЫ НЬЯЯ
В “КХАНДАНА-КХАНДА-КХАДЬЕ” ШРИХАРШИ

© 2018

В. Г. ЛЫСЕНКО

Институт философии РАН
vglyssenko@yandex.ru

Адвайтист Шрихарша, автор трактата “Кхандана-кханда-кхадья” (“Сладости контр-опровержений”) известен как сторонник метода “отрицательной диалектики” (прасанга). Критикуя своих оппонентов из школ ньяя, вайшешика, миманса и др., он не создает альтернативную, “правильную” систему обоснования концепций, а ставит под сомнение саму возможность логически обоснованной процедуры определения. Себя он сравнивает с гурманом, который, владея аргументами своих оппонентов лучше и виртуознее, чем они сами, получает эстетическое удовольствие от их опровержения с точки зрения принципов опровергаемой системы. В статье анализируется критика Шрихаршей определения (лакшана) восприятия (пратьякша) школы ньяя (принадлежащего, как считается, Трилочане). Суть опровержения состоит в том, чтобы показать, что определение не достигает ни одной из целей, которые приписываются этой логической процедуре в индийской мысли: 1) правильного понимания отличия восприятия от однородных или неоднородных форм достоверного познания; 2) указания на признак (линга) для опознания непосредственности (сакшаткаритва); 3) проявления общепринятой словесной практики (вьявахара); 4) установления оснований правильного употребления (правритти-нимитта) слова “восприятие”. С точки зрения Шрихарши, именно непосредственность может помочь пониманию феномена восприятия, поскольку ее достоверность неотделима от ее переживания. Иными словами, ссылки на опыт, переживаемый всеми людьми “от первого лица”, достаточно, метод же определения ньяя избыточен и уходит от сути дела.

Ключевые слова: индийская философия, отрицательная диалектика, прасанга, определение, лакшана, непосредственное восприятие, пратьякша, достоверное познание, ньяя, адвайта, Шрихарша.

DOI: 10.7868/S0869190818030032

CRITICISM OF THE NYĀYA DEFINITION OF PERCEPTION
IN ŚRĪHARṢA'S KHAṆḌANAKHAṆḌAKHĀDYA

Victoria G. LYSENKO

Institute of Philosophy, RAS, Moscow

The Advaita philosopher Śrīharṣa, the author of the Khaṇḍanakhaṇḍakhādyam (“Sweets of counter-refutations”) was an expert in “negative dialectic” (prasanga). Criticizing the system of arguments used by his opponents from the schools of Nyāya, Mīmāṃsā, etc., he does not propose any alternative “correct” system but questions the very possibility of the logically justified procedure of definition (lakṣaṇa). He compares himself to a gourmet who, having mastered the arguments of his opponents better than they do themselves gets an aesthetic pleasure from their refutation based on the premises of the system criticized. The article analyzes Śrīharṣa’s criticism of the Nyāya definition of perception belonging to Trilocana. Śrīharṣa tries to show that this definition does not reach any of the goals that are attributed to this logical procedure in Indian thought: (1) a correct understanding the difference of perception from homogeneous or heterogeneous forms of knowledge; (2) an indication to a logical sign (liṅga) for the recognition of immediacy (saksātkāritva) in cognition; (3) a clarification of the common verbal practice (vyavahāra); (4) an establishment of the grounds for the correct use (pravṛtti-nimitta) of the word “perception”. From Śrīharṣa’s point of view, it is immediacy that can help in understanding perception since its rationale is inseparable from its experience. In other words, reference to the first person experience is sufficient to prove the phenomenon of direct perception, while the Nyāya method definition is redundant and misleading.

Keywords: Indian philosophy, negative dialectics, prasanga, definition, lakshana, direct perception, pratyaksha, valid cognition, Nyaya, Advaita.

О Шрихарше известно немного: он жил в XII в.¹, был уроженцем Северной Индии и чрезвычайно плодовитым автором. Однако из всех его сочинений сохранились два лексикона (не опубликованных) и два текста: один в стиле высокой поэзии (*махакавья*) “Найшадиячарита”, отличающийся литературными красотами, другой – “Кхандана-кханда-кхадья” (далее – ККК) – полемический трактат, аскетичный по языковым средствам выражения (оба опубликованы).

ККК состоит из четырех глав, которые делятся на секции, посвященные отдельным положениям, понятиям и категориям разных школ. В первую главу санскритские издания включают введение (есть перевод Ф. Граноф [Granoff, 1978]), в котором опровергаются концепция достоверного знания (*прама*), основные инструменты достоверного познания (*праманы*): восприятие, логический вывод, допущение и свидетельство достоверного источника.

Примечательно, что Шрихарша оспаривает не просто идеи разных школ (за исключением ритуальной критики анонимных *чарваков*), а теории, высказывания конкретных философских персонажей в определенных философских текстах (в отличие от других индийских полемистов, он не выдумывает возможных тезисов и вопросов оппонентов – *пурвапакша*). Среди его оппонентов – представители школы нья, или нья-вайшешика (*наяйики-вайшешики*) Трилочана, Удаяна, Вачаспати Мишра, Бхасарваджня, школы миманса (*мимансаки*) Кумарила и Прабхакара, буддисты Дхармакирти, Дхармоттара, Праджнякарагупта, джайны Пуджяпада, Видьянанда, Самантабхадха, Акаланка и др.

Victoria G. LYSENKO – Doctor of Sciences in Philosophy, Principal Research Fellow, Head of the Department of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

¹ Об этой блестящей эпохе в истории Индии и о знаменитых современниках Шрихарши см.: [Granoff, 1978, p. 1–3].

Историки индийской философии согласны в том, что “Кхандана-кханда-кхадья” — уникальный труд, занимающий совершенно особое место в истории индийской мысли. Для его оценки особенно важны три момента. Первый — то, что его автор Шрихарша демонстрирует виртуозное применение метода “отрицательной диалектики”, или сведения к абсурду (*прасанга*) аргументов оппонентов. Второй — то, что он критикует не просто взгляды, но и саму систему их обоснования, начиная с определения и кончая доказательствами, при этом он не создает альтернативную “правильную” систему, а прибегает к своего рода скептическим аргументам, ставящим под сомнение возможность логически обоснованной процедуры определения и доказательства как таковой. Третий — то, как он говорит о себе самом. Рассмотрим эти три момента подробно.

В применении методов “отрицательной диалектики” у Шрихарши, конечно, были предшественники — прежде всего буддийский философ мадхьямик Нагарджуна (II в.н.э.). Шрихарша и сам это признает, что тоже отличает его от других брахманистских и адвайтистских авторов, которые, начиная с Шанкары, резко и демонстративно отмежевывались от буддистов, хотя именно отца-основателя адвайты обвиняли в крипто-буддизме².

Кроме того, опыт опровержения всех существующих систем мысли встречается и у скептика Джаяраши, жившего в IX в.³, но, как утверждает Филлис Гранофф, ККК не требует ни скептической “приостановки убеждений” (*suspension of belief*), ни каких-либо окончательных обязательств по отношению к своим первоначальным принципам [Granoff, 1978, p. 4]. Тамалсина сравнивает скептические аргументы Шрихарши с аргументами Нагарджуны, греческих скептиков, Секста Эмпирика, Давида Юма и современных философов [Tamalsina, 2016], а Айон Махарадж сопоставляет метод индийского философа и метод Гегеля в “Феноменологии духа” [Maharaj, 2014, с. 82–108].

Для пояснения второго момента напомним, что в индийской практике диспута известны три основных жанра: диспут ради установления истины (*вада*), или мировоззренческий спор; диспут ради победы любыми средствами (*джалта*) — эристический спор, и диспут, основная цель которого — опровержение тезиса оппонента без выдвигания собственного тезиса (*витанда*). ККК относится к последнему жанру. Хотя наийик Ватсьяяна и критиковал эту форму философских дебатов за неравноправие: проponent критикует оппонента, но сам остается вне критики (“Ньяя-бхашья” к “Ньяя-сутре” 1.2.44) (этот текст в переводе В.К. Шохина см.: [Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья, 2001]), она широко применялась на практике. По мнению Б.К. Матилала, витанда была вполне легитимной формой спора и подходила для философов, “полностью свободных от эгоистических мотивов, таких как желание победы”, скептиков, агностиков, мистиков — тех, кто верил в некую высшую реальность, непостижимую рациональными методами. К последним Матилал относил и Шрихаршу: “адвайтисту нет необходимости доказывать свою позицию, ибо истина для него есть нечто самоочевидное” [Матилал, 1978, с. XI]. Своей критикой инструментов достоверного познания (*праман*) Шрихарша подводит к необходимости признания адвайтистского принципа неопределимости феноменального мира в терминах “реальное/нереальное” [Hulin, 1983; Ram-Prasad 1993, с. 169–203].

Наконец, третий момент. Шрихарша, изощренный интеллект и адвайтистский мистик, взирающий на интеллектуальные баталии с точки зрения недвойственности, откровенно наслаждается игрой с рациональными аргументами, как гурман наслаждается изысканными блюдами. Надо не просто досконально знать взгляды и теории, которые опровергаешь, но владеть ими лучше и виртуознее, чем те, кто их выдвигает и защищает.

Этот почти эстетский образ Шрихарши отражен и в названии ККК: *khaṇḍana*, причастие настоящего времени активного залога, буквально означает “разрушение” как процесс: “дробление на части”, “измельчение”, “фрагментация”; в области философии “опровержение”, “сведение к фрагментам, в свою очередь подвергающихся

²Этому вопросу посвящена диссертация К. Тензина [Tenzin, 2005].

³Исследованию философии Джаяраши посвящен труд Эли Франко [Franco, 1987].

разрушению”; *khaṇḍa*, существительное, “опровержение” как часть; *khāḍya* – причастие долженствования – “долженствующее быть вкушенным”, “вкусное”. Ганганатха Джжа, переложивший на английский язык⁴ практически все важнейшие индийские философские тексты, переводит ККК как “Сладости опровержения” (*Sweets of Refutation*). Мишель Юлен предлагает перевод “Лакомства опровержения опровержений” или “Сладости контрпровержений” (*Les délices des refutations de la réfutation, Les délices de la contre-réfutation*). Перевод Джонардана Ганери передает ту же идею – “Собрание лакомств опровержения” (*Amassed Morsels of Refutation*) или “Лакомые кусочки опровержений” (*Sugar-candy pieces of refutations*).

Филис Граноф выделяет в методе Шрихарши две стратегии: (1) опровержение высказываний оппонентов, предназначенных служить определениями тех или иных категорий ими самими; (2) опровержение высказываний оппонентов, предназначенных для других целей, которые, согласно их собственным утверждениям, тоже можно рассматривать как определения [Granoff, 1978, p. 3].

Критика Шрихарши состояла в демонстрации того, что оппоненты в своих определениях неизменно противоречат положениям собственной системы. Преимущество такого подхода, на которое указывает сам адвайтист, очевидно: “...даже если он (оппонент. – В.Л.) будет отрицать высказывание (х), которое Шрихарша выдвигает против него, он тем самым будет противоречить сам себе и нанесет поражение себе, поскольку высказывание (х) есть не что иное, как парафраз его собственных допущений. Таким образом, Шрихарша ведет спор, загоняющий оппонента в угол” [Granoff, 1978, p. 3].

Высказывание, которое Шрихарша выдвигает против оппонента, представляет собой не просто парафраз, а логическую реконструкцию Шрихаршей идей этого оппонента, на что указывает Джонардан Ганери [Ganeri, 1916]. По словам Ганери, метод Шрихарши “позволял ему реконструировать наилучшую из возможных версий любого определения, а не только наилучшую из сформулированных, и его дар артикулировать философские позиции с большим пониманием, точностью и остротой ума, чем у их авторов, поразителен” [Ganeri, 1917, p. 522].

Ганери понимает мотивацию Шрихарши иначе, чем другие авторы [Matilal, 1978; Granoff, 1978; Hulin, 1983; Hulin, 1992]⁵. Он подчеркивает, что Шрихарша выступает не против философии, как мистик против рационального объяснения, а против философии, которая строится методом определений (*лакшана*):

“Шрихарша изобретает практику опровержения, чтобы расправиться с практикой определения, однако он не имеет ничего против существующего “положения вещей”, состоящего в том, что есть аргументы и есть их основания, так же, как есть опыт и есть язык, – все то, что есть – это вовсе не определения. Шрихарша не скептик и не квиетист нагарджуновского или витгенштейновского толка. Он с удовольствием готов посвятить себя глобальным философским задачам и использовать эффективность аргументов. Шрихарша не против философии, но он хотел бы, чтобы философский метод свободно пользовался концепциями, а не фиксировал их содержание раз и навсегда” [Ganeri, 1917, p. 523].

По существующей индийской традиции, знакомство с тем или иным философским текстом осуществляется с помощью учителя, задача которого объяснить текст таким образом, чтобы ученик не просто понял, но и обрел полную уверенность в истинности положений текста. Моим наставником (*пандитом*) в чтении этого текста был ученый брахман (бывший профессор Бенаресского университета) Шри Нараяна Мишра. Во время наших занятий он толковал каждую фразу текста и отвечал на мои вопросы (в примечаниях к моему переводу к его пояснениям отсылает аббревиатура ШНМ). Кроме этого, я пользовалась исследованием Филис Граноф [Granoff, 1978] для лучшего понимания

⁴Это именно переложение, а не перевод в собственном смысле слова.

⁵По словам М. Юлена, ККК Шрихарши – труд, “диалектический по своему методу, направлен на опыт мистического типа, радикально скептического и в то же время фидеистского” [Hulin, 1993, p. 3969].

метода Шрихарши, а также переводом, а скорее пересказом Ганганатхи Джха [Jha, 1986]. Его трактовка ККК часто не совпадала с трактовкой ШНМ.

Текст посвящен обсуждению и опровержению целей, которые в индийской традиции обычно приписываются определению (*лакшана*). В качестве примера мы осуществим “медленное чтение” критики Шрихаршей определения восприятия (*пратьякша*) школы ньяя: “Восприятие – это знание, порожденное контактом *индрий* (чувственных способностей) и объектов, незаблуждающееся”⁶.

Шрихарша выделяет четыре основные цели определения и показывает, что ни одна из них не достигается данным определением ньяи:

(1) Правильное понимание отличия этого (восприятия) от однородных или неоднородных [форм познания].

(2) Указание на признак для опознавания непосредственности (*сакшаткаритва*) в познании.

(3) Прояснение узуса – общепринятой словесной практики (*вьявахара*). ШНМ поясняет, что для осмысленности речи обычных людей достаточно просто знать общепринятый, а не специальный технический смысл слова.

(4) Установление оснований правильного употребления (*правритти-нимитта*) слов “восприятие” и т.п. Это процедура установления специальной философской терминологии.

(1) В отношении этого критерия Шрихарша показывает, что он зависит от того, что мы будем понимать как однородное: либо свойство воспринимаемости (*пратьякшатва*), либо свойство принадлежности к классу объектов достоверного познания (*прамеятва*). Если найик будет настаивать на том, что признак принадлежности к восприятиям позволяет отделить достоверное восприятие от сомнительного и ошибочного, согласно классификации ньяи, то в этом случае этот признак будет относиться лишь к достоверному восприятию, и потому окажется неоправданно зауженным, поскольку исключает другие названные разновидности восприятия. Во втором случае, при признании признака *прамеятва* в качестве критерия “однородности”, этот признак будет слишком расширительным, поскольку все вещи являются объектами познания. Если вслед за предложением найика понимать однородность через признак *праманатва* – принадлежность классу достоверного познания, то в этом случае определение включит и другие виды достоверного познания (*праманы*) – логический вывод и свидетельство авторитетного лица и тем самым тоже окажется слишком расширительным (*атипрасанга*). Таким образом, это определение восприятия не выполнит функцию дифференциации по отношению к другим инструментам достоверного познания.

Индийские философы считали достоинством определения краткость его формы и емкость содержания. Специально определять то, что собеседник и так поймет по импликации, бесполезно.

Филис Граноф отмечает:

«С помощью серии дилемм Шрихарша вынуждает найика признать под пунктом (1), что то, от чего восприятие следует дифференцировать, это “любые другие средства достоверного познания”. Фраза “любые другие” предполагает предшествующее знание отличия других средств достоверного познания от восприятия. А раз это известно, то, следовательно, известно и отличие восприятия от других средств достоверного познания. Таким образом, цель определения уже была реализована, и определение бесполезно» [Granoff, 1978, p. 44].

Кроме того, определение должно быть понято другой стороной, что, по Шрихарше неочевидно и зависит от многих субъективных факторов, неучтенных в определении,

⁶Определение Трилочаны [Granoff, 1978, p. 44]. Оно является сокращенной версией определения “Ньяя-сутр” (далее НС) 1.1.4: “Восприятие – это познание, порожденное контактом *индрий* и объектов, не выражаемое словом, незаблуждающееся и имеющее природу уверенности” (*indriyārthasannikarṣotpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam*).

и должно быть доказуемым, что тоже неочевидно. Например, если считать, что признаком восприятия является контакт с *индриями* (чувственными способностями), то это невозможно доказать, поскольку контакт с индриями не воспринимаем ввиду невосприимчивости индрий⁷. Шрихарша считает, что можно было бы дать определение восприятия через определение его рода – *пратьякшатва*, или универсалии. ШНМ ссылается на тип определений через универсалию, которые можно найти у вайшешика Прашастапады, например, “землю [называют “землей”] вследствие связи с земляностью”⁸. Однако единство универсалии определяемого и универсалии определения делают это определение тавтологичным и поэтому избыточным.

Шрихарша заключает, что определение последователя нья избыточно не только по отдельным пунктам, а по самой сути, ибо *найик* действует подобно человеку, который зажигает лампу, чтобы рассеять темноту, когда уже горит одна.

(2) Признак для опознавания непосредственности (*сакшаткаритва*) в познании, который определяется как “порожденность индриями” – опровергается по такой же схеме: прежде чем служить критерием дифференциации восприятия от других явлений, он тоже должен быть определен, а это приводит к пониманию его избыточности. «Нет нужды сначала вывести [непосредственность] из “порожденности индриями” и затем придумывать, из чего еще можно вывести это (порожденность *индриями*)».

(3) С целью прояснения узуса – общепринятой словесной практики (*вьявахара*). В узусе непосредственным восприятием должно называться то, что порождено контактом *индрий* и объектов, но это недоказуемо, поскольку при невосприимчивости индрии и контакт с ними не воспринимаем. Если контакт *индрий* и объектов понимается из того, что он делает восприятие непосредственным (*сакшаткаритва*), то именно непосредственность должна стать основанием, определяющим употребление слова “восприятие” в речевой практике, поскольку ее достоверность (*пратипатикатва*) неотделима от ее переживания, т.е. в наших терминах – опыта от первого лица. Иными словами, ссылки на опыт, переживаемый всеми людьми, достаточно для понимания феномена восприятия, определения же нья избыточны.

(4) Или ради установления оснований правильного употребления (*правритти-нимитта*) слов “восприятие” и т.п. Это предположение влечет за собой дополнительные усложненные рассуждения, приводящие к ошибкам. Каковы эти ошибки, Шрихарша здесь не уточняет, поскольку считает, что опровержения основных принципов достаточно для доказательства его тезиса о невыполнимости и этой цели определением восприятия школы нья.

Итог этой дискуссии можно подвести словами Ганери: “Мы не нуждаемся в определении восприятия, чтобы воспринимать, мы не нуждаемся в определении аргумента, чтобы спорить. Практика определений ошибочно уповает на то, что овладение понятием требует овладения определением этого понятия” [Ganeri, 1917, с. 535].

Далее следует перевод раздела ККК, посвященного критике Шрихаршей определения восприятия (*пратьякша-лакшана*) школы нья. Перевод сделан с издания [Śrīharṣa, 1938]. В нем используется санскритская философская терминология, которую переводчик стремится ввести в научный оборот. Все упоминаемые термины можно найти в энциклопедическом словаре [*Индийская философия*, 2009].

⁷ Положение о невосприимчивости *индрий* разделяется всеми индийскими философами: создавая условие для восприятия объектов, индрии неспособны воспринимать сами себя, поэтому их существование возможно доказать только прибегнув к логическому выводу (*анумана*).

⁸ Перевод текста Прашастапады см. [*Прашастапада...*, 2005, с. 58].

ЛАКОМСТВА КОНТРОПРОВЕРЖЕНИЙ
(КХАНДАНА-КХАНДА-КХАДЬЯ)
ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ

Глава об опровержении (определений) восприятия

Опровержение цели определения

{1} [Подобно тому, как в предыдущей главе опровергнуто общее определение инструмента достоверного познания – *прамана*] таким же образом [в следующих главах] будут опровергнуты определения специализированных инструментов достоверного познания, [начиная с восприятия]. Так [в определении] сказано: “Восприятие – это знание, порожденное контактом *индрий* и объектов, незаблуждающееся⁹”. С какой целью это высказывается?

(1) С целью обрести правильное понимание отличия этого (восприятия) от однородных или неоднородных [форм познания]?

(2) Или указать на признак для опознавания непосредственности (сакшаткаритва) в познании?¹⁰

(3) Или ради общепринятой словесной практики (*вьявахара*).

(4) Или ради установления оснований правильного употребления (*правритти-нимитта*) слов “восприятие” и т.п.¹¹

(5) Или с какой-нибудь еще целью?

{2} (1) Первое несостоятельно. Ибо [возникает вопрос]: Что понимать под “однородным”?

а) Зависит ли однородное от обладания свойством быть восприятием (*пратьякшатва*)?

б) Или оно зависит от другой формы (*рупа-антарена*)¹²?

Первое неверно. Если [родовой признак *пратьякшатва*] не исключается из однородных познавательных явлений, для дифференциации (*вьяваччхеда*) которых он предназначался, то дифференциации не имеет места¹³, если же признать [родовой признак *пратьякшатва*] исключающим, то он исключит собственные (определяемые явления), поскольку окажется неприменимым (*авьяпака*)¹⁴ [к ним].

Второе (понимание однородного как-то иначе, например, как принадлежащего классу объектов познания – *прамеятва*) тоже неверно. В этом случае упоминание слова “неоднородный” становится бессмысленным, поскольку все вещи, обладая общей характеристикой бытия объектами познания (*прамеятва*), становятся однородными.

Наяйик: Допустим под однородностью подразумевается спецификация “принадлежность классу достоверного познания” (*праманатва*) и т.п.

Шрихарша: Но в этом случае, поскольку определяемое (восприятие) тоже обладает характером достоверного познания и в силу этого однородно (логическому выводу и т.п.), попадая в категорию (*праман*), которая подлежит исключению, [определение] лишится содержания, что абсурдно.

Наяйик: Однородное по отношению к определяемому (восприятию) в силу принадлежности классу инструментов достоверного познания (*праманатва*), оно-то и подлежит

⁹ Определение Трилочаны [Granoff, 1978, p. 44].

¹⁰ См. также “Паришуддхи” Удааны, “Прадипа” Дхармоттары [Granoff, 1978, p. 44].

¹¹ Определение из “Кусуманджали” Удааны [Granoff, 1978, p. 44].

¹² ШНМ: например, если считать признаком однородности принадлежность к классу объектов достоверного познания (*прамеятва*).

¹³ ШНМ: если определение явления, принадлежащего классу восприятия, например, достоверного восприятия, содержит лишь общую характеристику *пратьякшатва* (обладание характером восприятия) и не содержит дифференциации этого явления от других явлений того же класса, оно перестает дифференцировать, исключать, т.е. выполнять функцию определения. То есть оно не позволяет отделить достоверное восприятие от недостоверного и сомнительного.

¹⁴ Буквально, не будет в них “проникать” (их охватывать).

исключению¹⁵. Неверно, что определяемое однородно самому себе, поскольку шестой падеж (родительный) указывает на различие (*бхеда*)¹⁶.

Шрихарша: В этом случае [Вы могли бы сказать, что определение] должно выдвигается только для дифференциации явлений, относящихся к определяемому, от того, что от него отличается. Хватит с нас бесполезных описаний главного предмета дискуссии (т.е. восприятия) с помощью (общей характеристики) принадлежности одному роду, основанной на принадлежности роду достоверного познания. Если [тому, кому предназначено определение], известно отличие других (*праман*) от определяемого (т.е. от восприятия), то, по импликации, известно и отличие определяемого от других (*праман*). Учитывая, что цель определения достигнута даже до того (как оно дано), какой смысл давать его?!

{3} [Хотя нами доказано, что определение восприятия не выполняет функцию дифференциации по отношению к другим инструментам достоверного познания], признаем право за оппонентом считать, что цель определения может быть обозначена теми способами, которые соответствуют желанию тех, кто их выдвигает. И в этом случае аналогично, с помощью такого определения, если оно не понято [собеседником, которому предназначено], невозможно достичь правильного постижения того, что подлежит исключению, иначе [если принять такое определение], это приведет к абсурду слишком расширительного толкования¹⁷. Но даже будучи понятным, [определение] все равно не [достигнет цели] в силу того, что (его) трудно удостоверить¹⁸. Например, [трудно обосновать], что восприятие возникает прежде всего в результате контакта между *индриями* и (их) объектами¹⁹, поскольку спецификация (*вишешана*) (“порожденность *индриями*”) не воспринимается [в силу невосприимчивости *индрий*]²⁰. Верно ли, что это (порожденность *индриями*) можно постигнуть с помощью логического вывода, который основан на ее следствии [в виде возникновения чувственного познания], или с помощью предположения²¹ [о невозможности восприятия без порожденности *индриями*]²²? Это не так, ибо оба (выдвинутых довода: логический вывод и предположение о невозможности восприятия без порожденности *индриями*) определяют²³ только наличие какой-то общей причины; но, учитывая, что не установлено, какая конкретная форма причины вносит свой вклад в производство следствия, не установлено и единое определение [верное для всех случаев]²⁴.

Найик: В силу того, что следствие принадлежит одному роду, можно установить причину как принадлежащую этому же роду²⁵.

Шрихарша: Если Вы признаете, что род следствия (род *пратьякшиатва*) должен быть обязательно познан прежде, чем произойдет идентификация [восприятия как принадлежащего данному роду], почему бы не признать его (род) в качестве основания для дифференциации

¹⁵ Т.е. другие *праманы*, входящие в один класс с восприятием, благодаря принадлежности к классу достоверного познания, исключаются этим определением восприятия, следовательно, определение выполняет свою функцию.

¹⁶ ШНМ: найик пытается спасти ситуацию, прибегая к лингвистическому аргументу. Выражение “однородное (чего?) определяемого” (*lakṣyaḥ sajjātyam*) содержит родительный падеж слова “определяемое» (*lakṣya*), а родительный падеж предполагает различие между двумя членами отношения, в данном случае между “определяемым” и “однородным”. Это значит, что выражение “однородное определяемого” выполняет дифференцирующую функцию.

¹⁷ ШНМ: если бы определение выполняло свою функцию независимо от того, понимается оно слушателем или нет, то любое высказывание было бы определением.

¹⁸ Доказать его валидность, согласно *ньяе*, можно лишь с помощью других *праман* – логического вывода и т.п., а это повлечет за собой абсурд дурной бесконечности. Далее эта мысль развивается.

¹⁹ ШНМ: познавательный контакт *индрий* и объектов представляет собой контакт наблюдаемого (объектов) и ненаблюдаемого (*индрий*), поэтому его возникновение ненаблюдаемо.

²⁰ Порожденность контактом с *индриями* – это специфический признак чувственного восприятия из уже упомянутого определения Трилочаны.

²¹ Буквально, недостаточного аргумента, который носит характер предположения.

²² ШНМ: этот аргумент называется *артхханатти* – гипотетическое предположение: в отсутствии контакта *индрий* и объекта чувственное познание невозможно, а раз оно имеет место, значит, контакт произошел.

²³ В первом случае причина выводится, во втором постулируется.

²⁴ Здесь Шрихарша следует указаниям Удаяны в “Кусуманджали”, где сказано, что (1) следствие позволяет узнать лишь общую, а не специфическую причину, (2) что определение должно быть единым для всех случаев [Granoff, 1978, p. 45].

²⁵ Из рода следствия можно вывести род причины.

[определяемого, т.е. восприятия] в отношении однородных и неоднородных явлений, вместо этой длинной цепочки Ваших пустых словопрений²⁶.

{4} Найик: [Наше] определение, обсужденное с помощью всех этих доводов, не опровергнуто, поскольку не показано, что оно либо слишком узкое (*авьянти*), либо слишком широкое (*ативьянти*)²⁷.

Шрихарша: Это не так. Хотя Вы могли бы достичь желаемого результата легкими средствами, [т.е. основывая Ваше определение на родовой характеристике восприятия], поскольку они должны прийти в голову первыми и неизменно должны быть использованы [до всего остального], Вы прибегли к трудным средствам, поскольку [Ваша идея определения] – это последнее, что должно прийти в голову и в чьем появлении нет никакой необходимости. Действуя так, Вы совершаете ошибку, подобно человеку, который зажигает лампу, чтобы рассеять темноту, когда уже горит одна. Нет никакой ошибки в другой лампе, виноват лишь человек, который так действует. Сам факт существования более легких средств (*садхана*), которые было возможно использовать, придает ущербность всем средствам, [которые используются вместо них], подобно тому, как *сварупа-асиддхи*²⁸ [придает ущербность] всем инструментам достоверного познания – *праманам*. Из этого следует, что ошибка слишком широкого применения и т.п. не имеет значения, поскольку это [Ваше] определение ущербно на самых общих основаниях.

{5} Второе предположение²⁹ опровергается тем же способом, [что и первое]. Без понимания непосредственности (*сакшаткаритва*) [как общего свойства] невозможно ее понимание в качестве того (опознавательного признака в определении восприятия). Без понимания этого (опознавательного признака) не возникает понимание того (непосредственности как общего свойства), что влечет за собой порочный круг (абсурд взаимозависимости). Если предположить другой опознавательный признак, [отличный от непосредственности³⁰], который бы указал на порожденность [восприятия *индриями*], то пусть он (этот признак) как “проникающий” непосредственности, и играет роль определения восприятия, ибо его знание уже находится в распоряжении [определяющего].

Найик: Он (опознавательный признак) не должен быть обязательно провозглашен как *вьянака* (букв. “проникающий”), ведь для доказательства опознавательного признака достаточно одного свойства быть “проникаемым” (*вьяпьятва*)³¹.

²⁶ Согласно Граноф, Шрихарша ссылается здесь на правило (ньяя), процитированное Удаюной: “Когда то, что требуется для (х), может объяснить (у), какая польза от (х), затесавшегося в середине?” (*taddhetor evāya taddhetuve kiṃ tena?*) [Granoff, 1978, p. 45]. Можно сравнить этот принцип с бритвой Оккама.

²⁷ ШНМ: в ньяе признают три разновидности ошибок в определении: *авьянти*, “непроникающее”, т.е. определение слишком узкое, *ативьянти* – сверхраспространенное – слишком широкое, и *асамбхава* – полная неприменимость определения. Если определение свободно от этих ошибок, оно правильное. Здесь найик отмечает, что Шрихарша не обнаружил присутствие таких ошибок (перечисляются только первые две), поэтому, по его мнению, определение не удалось опровергнуть.

²⁸ Буквально неустановленная, или неизвестная, собственная форма – псевдо-аргумент (*хетвабхаса*) (см.: [Лысенко, 2009, с. 830–832]).

²⁹ “Указать на признак для опознавания непосредственности (*сакшаткаритва*) в познании”. См. {1}.

³⁰ Например, факт порожденности объектом [Jha, 1986, p. 206].

³¹ ШНМ: вы провозгласили, что определение восприятия связано отношением неизменного сопутствия с непосредственностью (*сакшаткаритва*), это значит, что вы предлагаете определение не как *вьяпаку*, применимую ко всем случаям, а лишь как *вьяпью*, применимую к случаям, когда имеется связь Вашего признака с непосредственностью. Дым связан с огнем отношением *вьяпти*, здесь дым является *вьяпаккой* – “проникающим”, а огонь – *вьяпья* – “проникаемым”. Определение должно быть *вьяпаккой*, а оппонент сделал его *вьяпьем*, т.е. поменял местами определение и определяемое.

Джха: «Оппонент, возможно, станет утверждать, что “нечто иное” не обязательно должно неизменно сопровождаться “порожденностью *индриями*”, даже если оно меньше по объему, чем эта названная характеристика, оно может служить опознавательным признаком, указывающим на эту характеристику». В примечании к этой фразе Джха разъясняет: «Характеристика (опознавательный знак. – В.Л.) в определении вещи должна включать все специальные случаи: когда характеристика наличествует, определяемая вещь тоже должна присутствовать. “Нечто иное”, например, “порожденность объектом”, не является такой характеристикой в случае восприятия, поскольку иногда порожденность объектом (*артха-дждятва*) случается и при отсутствии восприятия, например, в случае путешественника, идущего по дороге, вдоль которой растут разные травы и цветы, вступающие в контакт с *индриями*, но не воспринимаемые им ввиду того, что он думает о другом. Поэтому ведантист неправ, утверждая, что можно ввести в определение еще какую-то характеристику» [Джха, 1986, p. 206].

Шрихарша: Это не так. Там, где отсутствует свойство проникновения (*вьяпактва*) опознавательного знака³², там, в силу отсутствия инструмента достоверного познания³³, невозможно будет установить характер порожденности *индриями*. Каким же образом тогда понимать непосредственность? Если именно в этих случаях, принадлежащих какому-то роду восприятия, возможно достоверно установить порожденность *индриями* в силу отсутствия (соответствующего) инструмента достоверного познания, и [таким образом] определение, [в котором фигурирует “порожденность *индриями*”], не постигается как обладающее свойством проникновения (*вьяпактва*) в отношении непосредственности (*сакшаткаритва*)³⁴, то в чем погрешность других опознавательных признаков, которые не “проникают” (непосредственность)³⁵?

Наяйик: В случае, когда опознавательный признак, указывающий на порожденность этого (восприятия) *индриями*, отсутствует, следует постичь (непосредственность восприятия) с помощью другого признака.

Шрихарша: Тогда именно последний и следует сделать опознавательным признаком непосредственности, и нет нужды сначала вывести [непосредственность] из “порожденности *индриями*” и затем придумывать, из чего еще можно вывести это (порожденность *индриями*).

Наяйик: Ни один из двух отдельно взятых опознавательных признаков³⁶ не является “проникаемым” [по отношению к непосредственности]³⁷, поэтому не [может служить] определению. Однако “порожденность *индриями*” в силу того, что она такова [обладает проникаемостью по отношению к непосредственности], и будет служить определением.

Шрихарша: Это не так, установлено, что оба (эти опознавательных признака) помогают вывести непосредственность, что, собственно, является целью определения. Нет нужды [прибегать к “порожденности *индриями*”], даже если она является “проникающей” [т.е. неизменно связанной с непосредственностью]³⁸?

{6} Неверно и третье (предположение)³⁸, поскольку, согласно ему, непосредственным восприятием в узусе должно называться то, что порождено контактом *индрий* и объектов. Значение этой формулы невозможно понять³⁹. Из чего следует невозможность постичь (такое) определение. Если он (контакт *индрий* и объектов) понимается из того, что он делает восприятие непосредственным (*сакшаткаритва*), то пусть непосредственность и станет основанием, определяющим правило употребления в речевой практике (слова “восприятие”), поскольку ее удостоверимость (*пратипатикатва*), как известно, неотделима от ее переживания⁴⁰.

{7} По той же причине неверно и четвертое (предположение)⁴¹. Оно влечет за собой дополнительные усложненные рассуждения, приводящие к ошибкам [которые здесь опускаются].

Неверно и пятое (предположение), потому что (Вы, наыйики) неспособны представить его должным образом.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009 [Indiiskaia filosofia. Entsiklopedia / Ed. M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009].

Лысенко В.Г. “Хету-абхаса” // *Индийская философия. Энциклопедия* / Отв. ред. М.Т. Степанянц. Ин-т философии РАН. М.: Восточная литература, 2009. С. 830–832 [Lysenko V.G. “Hetu-abhasa” // *Indiiskaia filosofia. Entsiklopedia* / Ed. M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2009. Pp. 830–832.

³² ШНМ: если опознавательный признак не является *вьяпаккой* (проникающим во все случаи, которых касается определение), то должны существовать случаи восприятия, когда этот признак отсутствует.

³³ Ибо, как уже было сказано, *индрии* не воспринимаются, а лишь выводятся.

³⁴ ШНМ: то есть “непосредственность” не обязательно связана с “произведенностью *индриями*”:

³⁵ ШНМ: почему упоминается именно этот знак, а не другие, которые тоже не связаны с непосредственностью?

³⁶ Каковы эти признаки, в тексте и в комментариях не уточняется, можно предположить, что речь идет, по крайней мере об одном, о порожденности восприятия объектами (*артха-джатва*), который упоминался ранее.

³⁷ Эти признаки не встречаются во всех случаях, когда имеется непосредственность.

³⁸ “Такова форма этого (*вьявахары* – общепринятой речевой практики)” см. {1}.

³⁹ Контакт *индрий* и объектов ненаблюдаем, поскольку *индрии* ненаблюдаемы, поэтому такое определение не удостоверено опытом.

⁴⁰ Непосредственность удостоверяется самим опытом восприятия.

⁴¹ Определение служит установлению оснований употребления слова “восприятие”. См. {1}.

Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исследование, пер. с санскр. и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература. 504 с. (сер. “Памятники письменности Востока”. Вып. СХХIII) [*Nyāya-sūtry. Nyāya-bhāṣya* / Russian translation by V.K. Shokhin. Moscow: Vostochnaia literatura RAN. 504 pp.].

Прашастапада. Собрание характеристик категорий / Пер. с санскр., предисл., введ., историко-философские комментарии В.Г. Лысенко. М.: Восточная литература. 638 с. [*Prashastapada. Sōbranie kharakteristik kategorii* / Russian translation by V.G. Lysenko. Moscow: Vostochnaia literatura. 638 pp.].

Franco E. *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāsi's Scepticism (Alt- und Neu-Indische Studien 35)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag [Reprinted: Motilal Banarsidass, Delhi 1994].

Ganeri J. Śrīharṣa's Dissident Epistemology: Of Knowledge as Assurance // *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* / Ed. by J. Ganeri. Oxford University Press. Pp. 522–540.

Granoff Ph.E. *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*. Dordrecht Holland etc.: D. Reidel and Company, 1978.

Hulin M. Dialectique et non-dualité. Le Khaṇḍana-khaṇḍa-khādyā de Śrī Harṣa // *Les Etudes philosophiques*. Paris, 1983. № 4. Pp. 403–423.

Hulin M. Śrī Harṣa // *Les Oeuvres Philosophiques*. Vol. II. Paris, 1992. Pp. 3969–3970.

Jha G. *The Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā of Śrīharṣa*. 2nd ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.

Maharaj A. Śrī Harṣa contra Hegel: Monism, Skeptical Method, and the Limits of Reason // *Philosophy East & West*. Vol. 64. No. 1. 2014. Pp. 82–108.

Matilal B.K. Foreward // Granoff Ph.E. *Philosophy and Argument in Late Vedānta: Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā*. Dordrecht Holland etc.: D. Reidel and Company, 1978. Pp. XI–XII.

Ram-Prasad C. Knowledge and the ‘real’ world: Śrī Harṣa and the pramāṇas // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 21. Pp. 169–203.

Śrīharṣa. *Khaṇḍanakhaṇḍakhādyā with “Sarada” commentary by Swami Shri Shankara Chaitanya Bharati*. Pt.I. Benares: Vishwanath Press, 1938. Pp. 239–257.

Tenzin Kencho. *Shankara: A Hindu Revivalist Or A Crypto-Buddhist?* // https://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1003&context=rs_thesesTimalsina S. Śrīharṣa on Knowledge and Justification // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 5. 2016. Pp. 313–329.