

НАТАЛИЯ КАНАЕВА*

ДЖАЙНСКИЕ НАЙИ: СПОСОБЫ ПОЛУЧЕНИЯ ДОСТОВЕРНОГО ЗНАНИЯ ИЛИ ФОРМЫ ОПРОВЕРЖЕНИЯ? **

Аннотация: Найи (*санскр.*, «точки зрения»), неизменно включаемые историками индийской философии в число методов получения достоверного знания, имеют в джайнизме и второе назначение — служат эффективным средством опровержения оппонентов учения Джинны Махавиры. В статье приводятся аргументы в пользу преимущественно полемического назначения найи, поскольку оно не так очевидно, как их познавательная функция. Автор статьи видит их в таком качестве, потому что они упоминаются уже в самых древних частях канона, сложившихся ранее оформления теории инструментов достоверного знания, а также потому, что, согласно указаниям джайнских авторов, найи дополняют учение о неодносторонности, изменчивости реальности (анэкантавада) и используются вместе с семичастным паралогизмом (саптабханги) для обоснования ложной абсолютизации не-джайнами их мировоззренческих учений. Если рассматривать совокупность названных методов исключительно как средство получения достоверного знания об изменчивой реальности, то эта методология выглядит как негодное средство, по крайней мере, по двум причинам: изменчивости реальности, релятивизирующей любые утверждения о ней, и неопределенности самих методов, препятствующей быстрому получению искомого знания. Это позволяет усмотреть главную цель применения метода точек зрения в доказательстве джайнского тезиса о том, что их оппоненты не обладают абсолютной истиной в отношении любых объектов, из чего следуют несостоятельность их претензий на обладание метафизической истиной и косвенное обоснование истинности джайнской метафизики.

Ключевые слова: анэкантавада, джайнизм, инструменты достоверного познания, найи-вада, саптабханги, средства опровержения.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-115-129.

Джайнизм является сегодня одной из действующих религий Индии, и если верить принятой датировке жизни его основателя Джинны Махавиры (ок. 599–527 до н. э.), он почти на сто лет старше буддизма. Необходимость вести полемику с оппонентами — брахманами и шраманами — уже в глубокой древности побудила джайнских мыслителей зафиксировать эффективные средства ведения полемики, которые

*Канаева Наталия Алексеевна, к. филос. н., доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), nkanaeva@hse.ru.

** © Канаева, Н. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

составили основания самобытной теории аргументации, отразившейся в священных текстах джайнов: в канонах дигамбаров (Чатурведа) и шветамбаров (Сиддханга, Агама).

Джайнская теория полемики в сер. I тыс. н. э. претерпела заметную трансформацию, так же как теории полемики буддистов и брахманистов. Причиной трансформации стало появление между III и IV вв. систематизированного учения об инструментах получения достоверного знания (праманах, прамаṇa) в брахманистской школе ньяя (nyāya). Оно, как принято полагать (Vidyābhūṣaṇa, 2004: 47–48), было создано Готамой (известным так же как Акшапада), использовавшим в качестве образца для структурирования познавательного процесса систему карак («реализаторов действия») — категорий, обозначающих в грамматике (вьякарана, vyākaraṇa) функциональные элементы действия¹. Классический вариант учения найяиков о праманах записан в «Ньяя-сутра» Готамы и комментарии на них «Ньяя-сутра-бхашья» Ватсьяяны (IV–V вв.). Учение найяиков о праманах ассимилировало и упростило теорию диалектики, имевшую на Индийском субконтиненте более продолжительную историю, представленную множеством учительских традиций и в силу названных обстоятельств весьма разнообразную. Вслед за найяиками теоретики всех систем мысли с разным успехом стали пытаться объединить свои арсеналы полемических средств с учением об инструментах достоверного познания.

Дискурс о праманах начинает именоваться в Индии праманавадой (прамаṇa-vāda), учением об инструментах достоверного познания, гораздо позже, чем появились систематизированные учения о праманах, в XI–XII веках. На Западе праманаваду толкуют как логико-эпистемологическую теорию, поскольку она объединяет концепции, включенные в западной культуре в разные дисциплины: философскую теорию познания и логику.

Для адекватного понимания смысла индийских логико-эпистемологических концептов важно помнить, что в их теоретическом истоке, в «Аштадхьяи» Панини, фигурируют шесть карак: отправная точка

¹На это указал, в частности, Джон Данн, писавший, что «контур философии праманавады [...] утвержден еще Панини и нашел свое первое систематическое изложение в „Ньяя-сутрах“». Уже на этой ранней стадии главной характеристикой праманавады становится выработка технического словаря, который затем разделяется всеми философами праманавады» (Dunn, 2004: 17).

действия (ападана, apādāna — I.4.24)², цель действия, или терминал³ (сампрадана, sampradāna — I.4.32), инструмент (карана, karaṇa — I.4.42), локус, или субстрат действия (адхикарана, adhikaraṇa — I.4.45), пациенс⁴ (карман, karmaṇ — I.4.49), деятель, агенс⁵ (картри, kartṛ — I.4.54) (The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini, 1987: 141). Дополнением агенса Панини считал иницирующую причину действия (хету, hetu), которая позже также нашла свое место в индийской логике в качестве основания вывода. Готама, применив категориальную сетку карак к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом gramā в смысле «знать несомненно», «правильно представлять» (Böhtlingk, Roth, 1853–1875: 1048), выделил и обозначил в познавательном акте инструмент познания, праману (gramāṇa), и познаваемое, прамея (prameya), (сутра I.1.1 — Ньяя-сутры), соответствующие каране и карману Панини. Концепт инструмента познания не совпадает по значению и смыслу с западными концептами «субъект познания» или «познавательные способности», поскольку в число праман индийские эпистемологи включали слово, жесты, традицию и разнообразные формы рассуждений (вывод, аналогию, необходимое допущение), которые производятся субъектом, но не редуцируются к нему или его способностям. Слово «прамея», обозначающее познаваемое у Ватсьяяны, тождественно «карману» грамматистов и западному концепту «объект познания». У Ватсьяяны и последующих комментаторов «Ньяя-сутр» в соответствии с той же структурой деятельности, которую зафиксировали караки Панини, в число структурных элементов познавательной деятельности (конкретного познавательного акта) были добавлены деятель, он же — субъект познания (kartṛ / kartar, gramātṛ / gramātar), воздействующий на пациенс (karmaṇ), например, воспринимающий его своими органами восприятия (индриями), и то, ради чего осуществляется познание, цель познания — истинное знание

²Так толкует Дж. Кардона дефиницию этого караки в «Аштадхьяи»: dhruvam arāye' pādānam (Cardona, 1997: 138).

³Согласно дефиниции Б. А. Захарьина, «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» (Захарьин, 2009: 434).

⁴Лингв., тот кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам. Дж. Кардона объяснил этот термин как обозначающий «основную цель, которую [...] картри (или kartuḥ в gen. sg.) больше всего хочет достичь или которой больше всего хочет обладать (īpsitatamam)» (Cardona, 1997: 138).

⁵Лингв., активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

(прамити, *gramiti*)⁶. «Праматр» соответствует паниниевскому термину *картри*, а «прамити» — категории *сампраданы*.

Этот небольшой экскурс демонстрирует важные отличия культурно-исторического контекста, в котором формировались и использовались индийские логико-эпистемологические концепты. Контекст обусловил функционирование названных концептов в дошедших до нас произведениях, их не всегда явно выраженное и принимаемое индийцами по умолчанию теоретическое содержание, скрытое от неподготовленного читателя. Западные философы и логики воспринимают рассуждения индийских коллег, как известно, исходя из собственной традиции философствования, и иногда вчитывают в них то, чего в индийских сочинениях не было. Сложившееся в джайнской литературе учение о точках зрения (*paṇa-vāda*) — зримый пример неполного понимания их смысла западными исследователями.

Выражение «точка зрения», которое обычно интерпретирует санскритское слово *paṇa*, является скорее метафорическим, ведь этимологически существительное *paṇa* связано не со «зрением» (*cakṣas*) или глаголом «видеть» (*darś / darś*), а с глаголом *pī* — вести, направлять, обнаруживать, устанавливать. Буквальных значений у производного от него существительного *paṇa* довольно много: образ действия, способ; поведение, управление, политика; мудрость, благоразумие, разум, рассудок; принцип, система, метод и др. (Böhrling, Roth, 1853–1875: 52).

Как средства получения достоверного знания *найи* предстают в вошедшем в джайнский канон сочинении Умасвати «Таттвартха-адхи-гама-сутра» и его многочисленных комментариях, поскольку вместе с *праманами* названы там в одном ряду средств постижения реальности⁷, за джайнами (как жившими в Средневековье, так и нашими современниками) следуют западные (Balcerowicz, 2001)⁸ и российские исследователи (Железнова, 2005; Терентьев, Шохин, 1994). Отчасти

⁶ Джон Данн тоже отмечал, что терминология и предметные области *праманаведы* и западных эпистемологии и логики совпадают частично, хотя и в большей их части (Dunne, 2004: 4).

⁷ *gramāṇanāyairadhigamaḥ* — «...постижение [происходит] с помощью инструментов истинного познания (*прамана*) и «точек зрения» (*найи*)» — ТАС. 1.6.». Так же их описывают другие средневековые комментаторы (Сиддхасена Дивакара, Маллишена) и современные исследователи-джайны (Padmarajah, 2004; Shaha, 1986).

⁸ Понимание *най* как средств получения словесно выразимых знаний о вещах обусловило их квалификацию П. Бальцеровичем как «попытку определить истинностное значение предложения по его контекстуализации внутри [...] вселенной мыслимых точек отсчета» (Balcerowicz, 2001: 381).

такому представлению най у исследователей способствуют принятые в джайнской литературе формы организации текста: в них не требуется формулировать определения «точек зрения» через род и видовые отличия (в западных теориях дефиниции являются обязательным компонентом, своего рода введением в язык теории). Значение термина «найа» в базовых текстах (таких как ТАС Умасвати) задается неявно, через перечисление видов най и экспликацию этимологии названий видов, зачастую весьма скурых и существенно расходящихся у разных авторов. Отчасти пониманию най как инструментов получения истинного знания способствует специальный дискурс джайнских комментаторов о наях в связи с проблемой использования языка как системы знаков для формулировки высказываний о реальности и о роли най в производстве истинных высказываний⁹.

Вполне вероятно, что объединение концепций най и праман, которое мы находим в ТАС и которое затем воспроизводят все авторы, является более поздней по отношению ко времени жизни автора трактата инкорпорацией. Такие инкорпорации имели место в истории индийской мысли и иногда признавались теми, кто вносил эти «дополнения»¹⁰. Но так же вполне вероятно, что этот великий теоретик джайнизма жил после Акшапады, и тогда упомянутое объединение концепций най и праман склонит специалистов, дискутирующих о времени жизни Умасвати (Железнова, 2012: 54–55), к выбору более поздней даты: не I–II вв. н.э., а III–IV вв.

Отождествление «точек зрения» с инструментами получения достоверного знания, на наш взгляд, говорит о том, что джайны, следуя принципу ориентации на традицию, соединили утвердившиеся в джайнизме концепции, имеющие разное время происхождения и контексты функционирования, а также слишком разные для того, чтобы образовать систематизированную, удобную в применении (с точки зрения западных критериев) теорию познания. Их вполне устроила такая эклектичная эпистемология, удовлетворявшая главному критерию — полезности: она успешно выполняла свою апологетическую функцию.

⁹Один из примеров — рассуждения Умасвати в «Таттвартха-адхигама-бхашья» (1.35), проанализированные П. Бальцеровичем (Balcerowicz, 2001: 381–390). В российской публикации текста ТАВ (Железнова, 2012: 73–178) эта сутра отсутствует вместе с предыдущей.

¹⁰Например, комментатор и редактор «Чаракасамхиты» Дридхабала (III–V вв.) в шестой книге под названием «Чикитса-стхана» («Терапия») поясняет, что внес добавления в основной текст (ЧС. VI. 30. 289–290).

Утверждение, которое, с нашей точки зрения, может быть сделано и обосновано материалом джайнских первоисточников, звучит так: найи имеют двойное назначение. Они, с одной стороны, являются средствами установления достоверного (исключительно с точки зрения джайнизма) знания, с другой, — средством опровержения оппонентов джайнизма. Поскольку первое назначение найи общепризнано, сосредоточимся на обосновании второй их функции.

Какие факты можно рассматривать как аргументы для доказательства выдвинутого тезиса? Первый в их совокупности — время оформления концепции найи (поэтому аргумент можно назвать темпоральным). Время, когда появилась концепция точек зрения, предшествует времени появления учения об инструментах достоверного познания (праманах). О найих речь идет уже в самых древних частях канона (в трактатах «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджути»), сложившихся, вероятно, ранее III в. до н. э., когда состоялся первый джайнский собор (Железнова, 2005: 51), рассмотревший вопросы канонизации текстов. Хотя точных датировок формирования древней части канона в литературе нет, и канон продолжал формироваться вплоть до V в. н. э., но учения о найих в сочинениях Умасвати и Кундакунды (III–IV вв.), вошедших в канон позднее начала его создания, содержат ряд отличий от тех, которые изложены в выше названных частях канона. На раннее появление концепции найи также указывает, на наш взгляд, насущная необходимость вести полемику с оппонентами джайнизма, в которую последователи Джинны Махавиры были вовлечены со времени начала процесса оформления их идей. В качестве самостоятельного учения найиавата объясняет адептам джайнизма, как получают и циркулируют в повседневной практике истинные высказывания о реальности. Однако сами джайны указывают на то, что найи — только одна часть когнитивного инструментария, другой его частью являются праманы. Более того, в текстах отмечается, что найи дополняют онтологическое учение о неодносторонности, изменчивости реальности (анекантавада, *anekāntavāda*), и в качестве дополнения они используются вместе с семичастным паралогизмом (*саптабханги, saptabhaṅgī*)¹¹. Современные

¹¹В ПАС Кундакунды сказано: «Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: „некоторым образом есть“; „[некоторым образом] не есть“; „[некоторым образом] оба“; „[некоторым образом] не неописуема“ и еще три [варианта]» (ПАС. 14.— пер. Н. А. Железновой).

джайны иллюстрируют отношения между тремя концепциями образом птицы: анэкантавада — это птица, а найавада и саптабханги — ее крылья (Padmarajah, 2004: 273; Shaha, 1986: 139). Если рассматривать всю конструкцию анэкантавада-найавада-саптабханги исключительно как средство получения достоверного знания, то она выглядит как негодное средство, поскольку не позволяет достичь цели познания — достоверного знания. Почему?

Во-первых, потому что изменяющаяся реальность никогда не завершена, равно как и ее познание (*ibid.*). Ее изменчивость релятивизирует все наличные высказывания о ней, лишая их истинности. Второй причиной негодности является отсутствие в джайнских первоисточниках определенного и легко реализуемого плана когнитивной деятельности, что подтверждает и признание нашего специалиста по философии джайнизма Н. А. Железновой: «...точки зрения интерпретировались в рамках как джайнской философской традиции, так и индологической — по-разному» (Железнова, 2012: 90). Анализ авторитетных джайнских сочинений обнаруживает огромное число точек зрения, что наводит на мысль об иной цели найавады, нежели кратчайший путь к достоверному знанию об объективной реальности. Умасвати перечисляет разновидности реальности, которые постигаются, и это — именно те структурные элементы реальности, которые обозначаются онтологическими и сотериологическими категориями джайнизма:

jīvājīvāsraṅvabandhasamvaranirjarāmokṣāstattvam

Реальности — [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение (ТАС. 1.4).

Душа и не-душа обозначают две группы субстанций: группу живых существей, представленную множеством индивидуальных душ, и группу неживых существей, представленную пятью несводимыми друг к другу субстанциями: вещество (пудгала), дхарма (условие движения), адхарма (условие покоя), пространство (акаша) и время (кала). Остальные категории из приведенного списка фиксируют главные процессы, происходящие между душами и неживыми субстанциями в течение жизни всякого существа до окончательного разрыва отношений между ними — освобождения (мокши). Из этих слов Умасвати следует, что найи являются средством постижения джайнской метафизической картины мира. Физическая картина мира — только один из «этажей» метафизической картины мира; свойства материальных вещей не являются

определяющей целью познания в джайнизме. Цель познания — получение такой информации об устройстве реальности, которая позволит человеку разорвать узы, привязывающие его воплощенную душу к вращению в колесе рождений и смерти, вернуть душу к ее субстанциально чистому состоянию, не связанному с кармическим веществом.

В таком же ключе трактует цель учения о найах посвященное им очень короткое (всего в 23 стиха) сочинение «Найа-карника» (*санскр.* — «Сердцевина цветка [концепции] точек зрения») джайнского монаха¹² Винайи Виджайи, жившего в XVII в.¹³ Прежде, чем называть найи, в кариках 3–4 Виная описывает структуру мира как иерархию родовидовых универсалий, присущих объектам, а затем использует род (саманья) и вид (вишеша) в своем объяснении смысла най. Он констатирует наличие семи «точек зрения», согласно традиции: *найгама, самграха, вьявахара, риджусутра, шабда, самабхирудха и эвамбхута*¹⁴, и в этом следует шветамбарскому варианту канона. В карике 21 Винайя идентифицирует знание, получаемое с четырех первых точек зрения как знание о субстанциальной природе объектов, а знание, полученное с трех последних, — как знание о модусах субстанций. Очень показательно, что целью своего сочинения о точках зрения, извлеченного из «океана учения Джини Махавиры» (НК. 1), он называет выражение почтения к Махавири и своему наставнику Виджайасимхе (НК. 23).

Найгама (*санскр.* — «неразделяющая») точка зрения понималась по-разному в традициях дигамбаров и шветамбаров (Винайя Виджайи Махараджа, Канаева, 2009: 248–249). Дигамбары считали, что она дает знание о цели познавательного акта¹⁵; шветамбары трактовали ее как дающую субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого

¹²На его монашеский сан указывает принятое у джайнов обращение к монахам «Махараджа», которое издатель текста присоединил к его имени.

¹³Согласно С. Ч. Видьябхушане, Виная происходил из семьи Гуджаратских вайшьев, родился по индийскому самватскому календарю в 1670 г., по Григорианскому календарю — в 1613 г. Прошел обучение у известного джайнского учителя Киртивиджайи, затем в Бенаресе вместе с другим известным монахом Яшовиджаей двенадцать лет изучал грамматику и брахманистскую философию. Завершив обучение, вел обычную для монахов странническую жизнь. Принадлежал шветамбарскому крылу джайнизма. Умер в Гуджарате, в местечке Рандер в 1681 г. Сохранились два его произведения: «Найа-карника» («Сердцевина цветка концепции „точек зрения“») и «Шантасудхараса» («Нектар освобождения»).

¹⁴*Naigamaḥ saṅgrahaścaiva vyavahāraḥjūsūtrakau |*

Śabdaḥ samabhirūḍhaivambhūtau ceti nayāḥ smṛtāḥ ||(НК. 2)

¹⁵Так она объясняется в комментарии «Сарвартхасиддхи» (далее — Сс) к ТАС Умасвати (ТАС. 1.33) известного дигамбара Пуджьяпады (v–vi вв.).

рода, побуждая не обращать особого внимания на собственные качества вида. Автор «Найи-карники» в истолковании смысла названия первой найи следует шветамбарской трактовке: «С точки зрения, именуемой „неразделяющая“, объект познается как имеющий обе характеристики, / Ибо без вида не [бывает] рода, а род не [существует] без вида»¹⁶.

Вторая точка зрения — самграха (*санскр.*) — «собрание», «сохранение», «краткое изложение». Она приводит субъекта к знанию о родовом признаке объекта, о его принадлежности роду, подобно тому, что содержится в высказывании «это живое». В контексте джайнизма это знание чрезвычайно важно, так как оно обнаруживает двойственную природу человека и устанавливает приоритетность души над телом.

Название третьей точки зрения, вьявахара-найи, коррелирует с санскритским термином «*вьявахара*», также чрезвычайно многозначным. В ряду его значений — «дело», «действие», «обычай», «обыденное», «практическое применение», «повседневная практика»; соответственно, вьявахара-найи, скорее всего, является точкой зрения повседневной практики; она дает знание, полезное в повседневной практике, в которой чрезвычайно важны эмпирические качества индивидуальных объектов. Другими словами, она дает знание об «особенном», о видовых качествах объектов. Именно в таком духе разъясняет Винайя Виджайя смысл названия вьявахара-найи. В повседневности нет «растения вообще», но есть конкретные виды растений: нимб, манго и др.; если попросить принести «растение», то принесут не «растение вообще», а растение конкретного вида¹⁷. Риджусутра-найи, исходя из этимологии (*риджу* — «прямо», «по прямой линии» и *сутра* — «пряжа», «нить»), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]», а значит, дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Винайя Виджайя поясняет, что с этой точки зрения «объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем, / А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе»¹⁸, принимается в расчет только его состояние, поскольку именно оно имеет отношение «к успеху дела» (НК. 12). Под «успехом дела», как ясно из заключительного стиха НК, имеется в виду дело всей жизни — освобождение (мокша),

¹⁶Naigamo manyate vastu tadetadubhayātmakam |
Nirviśeṣam na sāmānyam viśeṣo pi na tadvinā || (НК. 5)

¹⁷Vanaspatīm grhāṇeti prokte grhṇāti ko pi kim |
Vinā viśeṣānnāmrādiṁstan nirarthakameva tat || (НК. 9)

¹⁸R̥jusūtranayo vastu nātītam nāpyanāgatam |
Manyate kevalam kintu vartamānam tathā nijam || (НК. 11)

а вовсе не достижение каких-то материальных результатов, как мог бы предположить западный читатель.

Шабда-найа (śabdanaya) получила свое название от термина «шабда» — «слово», «звук», и всеми понимается как точка зрения, рассматривающая различные словесные обозначения объекта — синонимы.

Предпоследняя, шестая точка зрения — «этимологическая» (самабхирудха, samabhīrūḍha). Ее название образовано слиянием приставки *сам* и основы глагола *абхирудх*, имеющих противоположные значения: *сам* означает соединение, *абхирудх* — «держаться в отдалении», «не подпускать»; буквально ее название означает «соединение отдаленного»; оно намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, на самом деле имеют различия в смыслах. То есть этот метод познания состоит в прослеживании различий в смыслах синонимов, обозначающих один и тот же объект, обусловленных их этимологией. Как пояснил Моханлал Десаи во «Введении» к «Найа-карнике», слова *Индра*, *Шакра*, *Пурандара*, имеющие один род и обозначающие Повелителя небес, имеют разные смыслы: «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» — «сильный», «Пурандара» — «разрушитель вражеских городов» (Desai, 1915: 11).

Наименование последней точки зрения, *эвамбхута* (*evambhūta*), представляет собой сложное слово, образованное из наречия *эвам* — «так», «таким образом» и отглагольного существительного «ставший», «случившийся в действительности»¹⁹. С учетом названных смыслов, *эвамбхута-найа* является «методом сигнификации по соответствию действительности». Пуджьяпада проиллюстрировал смысл этого способа постижения таким примером: «[...] только когда повелевает, тогда он Индра[...]» (Сс. 1.247).

Семь точек зрения позволяют постичь субстанциальную природу объекта (или цель его познания), тот же объект в качестве актуального модуса субстанции, выбрать из множества синонимов тот, который лучше объекту соответствует. Но рассмотрение объекта с перечисленных позиций не исчерпывает всего когнитивного процесса. Это ясно из карики 19, где сказано:

Yathottaraṁ viśuddhāḥ syurnayāḥ saptāpyamī tathā
Ekaikaḥ syācchataṁ bhedāstataḥ saptaśatāpyamī

¹⁹В словаре В. А. Кочергиной оно соответствует выражению: «такого качества или вида» (Кочергина, 1978: 141).

Каждая следующая из этих семи точек зрения будет [более]
 совершенна, [чем предыдущие],
 И каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот.

То есть для Винайи Виджайи нормативная процедура постижения реальности может включать до семисот высказываний, сформулированных с семисот точек зрения. В других авторитетных джайнских сочинениях указано другое количество точек зрения — 5 и 2, и все эти расхождения не добавляют определенности джайнской методологии познания. Если представить себе ситуацию, в которой последовательно рассматривается некий познаваемый объект со всех возможных семисот «точек зрения»²⁰, и в каждой позиции посредством семичастного паралогизма рассматриваются условия истинности полученных 700 высказываний, то становится очевидным, что установление знания, выражаемого в 4900 высказываниях, требует длительного времени. Громоздкость способа получения знаний даже об одном объекте (а ведь в реальности их очень много) и позволяет нам думать, что целью найи иная, нежели получения знаний о реальности: что целью была защита джайнского учения о смысле человеческой жизни, как это следует из карики 22:

Sarve nayā api virodhabhṛto mithaste
 Sambhūya sādhusamayam Bhagavan bhajante
 Bhūpā iva pratibhaṭā bhuvī sārvaabhauma
 Pādāmbujam pradhanayuktiparājitā drāk

Хотя во всем точки зрения друг другу противоречат,
 Собранные вместе, правильно поняты, они служат тебе,
 Благодатный!
 Подобно земным царям, враждующим [друг с другом],
 Но тотчас же прибегающим к лотосоподобным стопам [Благодатного],
 Будучи поверженными в сражении.

В этой карике автор признает, что найи позволяют получить знания разного характера, которые могут даже противоречить одно другому. Но каждая из них является элементом более сложной процедуры, регламентируемой конструкцией анэкантавада-найавада-саптабханги, поэтому цель учения о точках зрения и цель познания по правилу найи следует искать в системе джайнского учения, а не в отдельных утверждениях, получаемых с их помощью. Их цель — решение главной проблемы человеческой жизни: проблемы избавления от страданий.

²⁰То есть семи основных и сотни подвидов — каждой.

Даже земные цари подвержены страданиям в этой жизни и находят спасение от них в следовании учению Джинны Махавиры.

Эмпирическая реальность (сансара) совершенно не привлекала джайнов-теоретиков (ведущих, как правило, монашескую жизнь), поскольку оценивалась ими негативно, как место страданий (см. карикю о поверженных царях). И единственной целью знаний о вечно́й реальности было подтверждение джайнского тезиса о том, что их оппоненты не обладают абсолютной истиной. Для доказательства ложности позиций оппонентов и демонстрации превосходства метафизической позиции джайнов над всеми остальными джайнские философы приводили широко известную в Индии притчу о слоне и слепцах, каждый из которых, ощупав одну из частей слона, выносил свой вердикт о сущности этого животного. Абсолютизация частичного знания вызвала между слепцами спор, который удалось прекратить только зрячему, джайну, убедившему их в том, что каждый из них является обладателем только части истины (*vastvaṃśaḡrahi*, *vastvaṃśagrāhi*).

Рассмотрение какого-либо аспекта реальности методами точек зрения и семичастного паралогизма в ходе полемики могло продолжаться чрезвычайно долго — до полного истощения сил оппонента и присутствующих на состязании арбитров. Шансов победить джайнов в споре у оппонентов не было, потому что они не могли опровергнуть ни один джайнский тезис, ибо точки зрения и семичастный паралогизм не предполагали формулировку джайнских тезисов, но были нацелены на демонстрацию ущербности метафизики оппонентов. Следовательно, назначение метода точек зрения — лишь отчасти получение знания (причем ограниченного рамками джайнской картины мира). Второе их назначение — опровержение, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов. Так же как для Сократа разрушение не соответствующих истине воззрений подготавливало место для совместных с собеседником поисков истины, для джайнов опровержение оппонентов подготавливало место для принятия истинного «мировидения» Махавиры, которое не может быть обосновано в дискурсе и должно быть принято на веру. А значит, найти нельзя считать только способами получения достоверного знания, необходимо понимать их как часть системы средств опровержения оппонентов джайнизма.

СОКРАЩЕНИЯ

- НК *Vinaya Vijaya. The Naya-karṇikā // The Naya-karṇikā : A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj / ed. by M. D. Desai. — Arrah : The Central Jaina Publishing House, 1915.*
- ПАС *Кундакунда. Панчастикая-сара // Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н. А. Железнова. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. — С. 237–251.*
- Сс *Пуджъяпада. Сарвартхасиддхи / пер. с санскр. Н. А. Железновой // Сарвартхасиддхи / предисл. Н. А. Железновой. — М. : Наука, Восточная литература, 2015. — С. 41–324. — (Памятники письменности Востока ; 143).*
- ТАС *Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра / пер. с санскр. Н. А. Железновой // Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры : историко-философские очерки / Н. А. Железнова. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2012. — С. 73–179.*
- ЧС *Punarvasu Ā. The Saraka Saṃhitā. In 6 vols. / ed. by P. M. Mehta, C. Dīḍhabala ; comp. by Agniveśa ; comm. by Ā. Punarvasu ; trans. from the Sanskrit by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. — Jamnagar : The Society, 1949.*

ЛИТЕРАТУРА

- Захарьин Б. А. Катьяяна Вараручи // Индийская философия : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 450–451.*
- Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь / под ред. В. И. Кальянова. — М. : Русский язык, 1978.*
- Терентьев А. А., Шохин В. К. Философия джайнизма // Ранняя буддийская философия : философия джайнизма / В. Г. Лысенко, А. А. Терентьев, В. К. Шохин. — М. : Восточная литература, 1994. — С. 311–381.*
- Balcerowicz P. The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas // Journal of Indian Philosophy. — 2001. — Vol. 29, no. 3. — P. 379–403.*
- Cardona G. Pāṇin : His Work and Its Tradition. Vol. 1. — Delhi : Motilal Banarsidass, 1997.*
- Dunne J. D. Foundations of Dharmakīrti's Philosophy. — Boston : Wisdom Publications, 2004.*
- Padmarajiah Y. J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. — Delhi : Motilal Banarsidass, 2004.*
- Shaha S. M. Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. — 1986. — Vol. 67, no. 1. — P. 139–145.*
- Vidyābhūṣaṇa S. C. A History of Indian Logic : Ancient, Mediaeval and Modern Schools. — Calcutta : Calcutta University, 2004.*

Kanayeva, N. A. 2019. "Dzhaynskiye naya: sposoby polucheniya dostovernogo znaniya ili formy oproverzheniya? [Jaina Nayas: the Methods of Reliable Knowledge or the Forms of Refutation?]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics] III (4), 115–129.

NATALIYA KANAYEVA

PHD IN PHILOSOPHY; ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY
HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW

JAINA NAYAS: THE METHODS OF RELIABLE KNOWLEDGE OR THE FORMS OF REFUTATION?

Abstract: Nayas (Sanskrit, "points of view"), are invariably included by historians of Indian philosophy in the number of methods of reliable knowledge. But in Jainism, they have the second aim also: they serve as the effective means of refutation of the opponents of Jīna Mahāvīra's teachings. The article presents arguments in favor of mainly polemical aims of nayas because they aren't as obvious as their cognitive function. The author of the article sees them as the means of polemics because they are mentioned already in the most ancient parts of the Jain Canon, which were composed much earlier than a theory of instruments of valid knowledge (pramāṇavāda) appeared, and also because, according to the instructions of Jain authors, nayas complemented the teaching of changeable reality (anekāntavāda) and they were used along with the sevenfold paralogism (saptabhaṅgī) for to demonstrate the false absoluteness of non-Jaina metaphysical positions. If we would consider the totality of these methods only as a means of obtaining reliable knowledge about the changing reality, this methodology looks like an unfit tool for two reasons at least: the variability of reality, relativizing any claims about it; and the uncertainty of the methods themselves, preventing the rapid acquisition of the required knowledge. This makes it possible to see the main purpose of using the method of points of view in proving Jain thesis that their opponents do not possess the absolute truth of any objects, which implies the insolvency of their claims to possess metaphysical truth, and it is an indirect justification of Jain metaphysics.

Keywords: Anekāntavāda, Instruments of Reliable Knowledge, Jainism, Means of Refutation, Nayavāda, Saptabhaṅgī.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-4-115-129.

REFERENCES

- Balcerowicz, P. 2001. "The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas." *Journal of Indian Philosophy* 29 (3): 379–403.
- Cardona, G. 1997. *Pāṇin: His Work and Its Tradition*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dunne, J. D. 2004. *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- Kochergina, V. A. 1978. *Sanskrit-sko-russkiy slovar' [Sanskrit-Russian Dictionary]* [in Russian]. Ed. by V. I. Kal'yanov. Moskva [Moscow]: Russkiy yazyk.
- Kundakunda. 2005. "Panchastikaya-sara [Panchistikaya-sara]" [in Russian]. In Zheleznova 2005, 237–251.
- Padmarajah, Y. J. 2004. *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Pudzh'yapada [Pujoyapada]. 2015. "Sarvartkhasiddkhi [Sarvathasiddhi]" [in Russian]. In *Sarvartkhasiddkhi [Sarvathasiddhi]*, trans. from the Sanskrit, with a forew., by N. A. Zheleznova, 41–324. Pamyatniki pis'mennosti Vostoka 143. Moskva [Moscow]: Nauka / Vostochnaya literatura.
- Punarvasu, Ā. 1949. [in sanskrit and English]. In *The Caraka Saṃhitā*, ed. by P. M. Mehta and C. Dṛḍhabala, comp. Agniveśa, comm. by Ā. Punarvasu, trans. from the Sanskrit by Shree Gulabkunverba Ayurvedic Society. 6 vols. Jamnagar: The Society.
- Shaha, S. M. 1986. "Anekānta and the Problem of Meaning." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 67 (1): 139–145.
- Terent'yev, A. A., and V. K. Shokhin. 1994. "Filosofiya dzhaynizma [Jain Philosophy]" [in Russian]. In *Ranniyaya buddiyskaya filosofiya [Early Buddhist Philosophy] : filosofiya dzhaynizma [Jain Philosophy]*, by V. G. Lysenko, A. A. Terent'yev, and V. K. Shokhin, 311–381. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- Umasvati. 2012. "Tattvartkha-adkhigama-sutra [Tattvartha-Adhigama-Sutra]" [in Russian]. In Zheleznova 2012, 73–179.
- Vidyābhūṣaṇa, S. C. 2004. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Calcutta: Calcutta University.
- Vinaya Vidzhaya Makharadzha [Vinaya Vijaya]. 2009. "Naya-karnika [Naya-karṇikā]" [in Russian], trans. from the Sanskrit by N. A. Kanayeva. *Istoriya Filosofii* 14:240–254.
- Vinaya Vijaya. 1915. "The Naya-karṇikā" [in Sanskrit and English]. In Desai 1915.
- Zakhar'in, B. A. 2009. "Kat'yayana Vararuchi [Kātyāyana Vararūchi]" [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 450–451. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.