

Партхасаратхи против Сучариты: критический обзор новейших каузальных интерпретаций доктрины сватах праманья

Бандурин М.А.,
к. и. н., независимый исследователь, Иваново
ORCID: 0009-0002-2925-7654
mb.ivsu@gmail.com

Аннотация: Краткий критический обзор, который можно рассматривать в качестве приложения к основному исследованию его автора индийской эпистемологической доктрины сватах праманья, посвящён рассмотрению двух наиболее ярких её интерпретаций последних лет, которые можно охарактеризовать в качестве каузальных, а также одной новейшей акаузальной её трактовки. Он сосредотачивает внимание на эпистемологии средневекового представителя школы бхатта-миманса Сучариты и её критике со стороны другого философа той же школы Партхасаратхи, исходя из того, что взгляды первого оказали серьёзное влияние на анализируемые в обзоре современные исследования. Общая его цель заключается в том, чтобы продемонстрировать ложность и бессмысличество каузальной интерпретации сватах праманьи. Конкретно это показано на примере посвящённой Сучарите статьи американского индолога Л. Маккри и работ российского востоковеда Л.Г. Роман, исследующих понятие праманы и доктрину сватах праманья. В качестве контраста в заключение рассмотрена новейшая акаузальная интерпретация этой доктрины канадского востоковеда индийского происхождения Н. Даса. В первых двух случаях проанализированы смысловые и фактические ошибки, допущенные исследователями в ходе интерпретации сватах праманьи, во втором — взгляды Н. Даса сопоставлены с собственной акаузальной интерпретацией сватах праманы автора настоящего обзора. При этом особо подчёркнута необходимость признания возможности фактического соответствия внеположного уму объекта познавательному акту, т. е. корреспондентской теории истины, чтобы сделать доктрину сватах праманья последовательной и безальтернативной, и обращено внимание на то, что истинность вызванной познавательным актом практической активности, согласно правильному пониманию этой доктрины, является производной от истинности этого соответствия, что редуцирует «прагматические» её элементы к всё той же корреспондентской теории. Сделан общий вывод о том, что каузальная трактовка сватах праманы неспособна опровергнуть её акаузальную интерпретацию, поскольку последняя содержит в себе все необходимые элементы и при этом лишена недостатков первой.

Ключевые слова: эпистемология, индийская философия, бхатта-миманса, сватах праманья, Сучарита, Партхасаратхи, истина, знание, причинность, практика

Введение

Настоящий краткий обзор можно рассматривать в качестве приложения к нашему типологическому исследованию индийской эпистемологической доктрины сватах праманья (*svataḥ prāmāṇya*)¹ в связи с необходимостью проанализировать неослабевающую тенденцию интерпретации последней в каузальном ключе, проявившуюся в ряде новейших исследований. В нём мы воздержались от подробного рассмотрения этого вопроса, поскольку, как можно понять из его содержания, вообще отказались признавать каузально понятую сватах праманью сватах праманьей. Для нас эта доктрина имеет смысл только при условии акаузальной её интерпретации, представленной у мимансака Пархасаратхи, а также в шайва-сиддханте и кашмирском шиваизме, — с той серьёзной оговоркой, что мы всё же признаём эпистемологии Прабхакары и адвайта-веданты, элегантно нейтрализующие проблему роли каузальных факторов в обосновании убеждений, в качестве полноценной сватах праманьи, хотя и считаем их иррациональными. Соответственно, под сватах праманьей мы имплицитно понимали акаузально понятую сватах праманью, а каузально понятую сватах праманью специально вообще не рассматривали. Однако тенденция интерпретировать эту доктрину в каузальном ключе оказалась более стойкой, чем мы думали, что проявилось в ряде новейших исследований, и поэтому появилась необходимость рассмотреть этот вопрос более подробно. В первую очередь она вызвана публикацией работ российского востоковеда Л.Г. Роман², но также предполагает обращение к более старой статье американского индолога Л. Маккри³, между которыми мы усматриваем определённую внутреннюю связь, имеющую отношение к фигуре средневекового индийского философа Сучарита Мишры, подвергшегося критике со стороны Пархасаратхи.

Но что такого плохого в каузальной интерпретации сватах праманьи? В конце концов, на первый взгляд, это всего лишь одна из возможных трактовок. Дело в том, что каузальная и акаузальная интерпретации этой доктрины не представляют собой равноценные трактовки, а фактически говорят о разных вещах под одним и тем же термином. Так, первая имеет отношение к каузальным факторам генерации истинности познавательных актов, а вторая — исключительно к способу их обоснования. Но разве каузальные факторы генерации истинности познавательных актов не играют никакой роли в их обосновании? Чисто теоретически можно попытаться выявить эту роль, но вот только подобная постановка вопроса не вписывается в осмысленную доктрину сватах праманьи. Поэтому последовательные сторонники акаузальной её интерпретации прямо отрицают эту роль, а исследователи этой темы уже давно различают проблему обоснования знания от проблемы генерации его истинности. Однако, к сожалению, это характерно далеко не для всех исследователей, многие из которых вообще не принимают во внимание это различие,

¹ Бандурин М.А. Сватах праманья и дизъюнктивизм: типологическое исследование // Vox. Философский журнал. 2022. № 38. С. 167–206.

² Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 74–83; Роман Л.Г. К вопросу об интерпретации праманы (*prāmāṇya*) // Вопросы философии. 2023. № 8. С. 189–196.

³ McCrea L. Justification, Credibility and Truth: Sucaritamiśra on Kumārila's Intrinsic Validity. Vienna Journal of South Asian Studies. Vol. 56–57 (2015–2018), pp. 99–116.

принципиально важное именно в контексте изучения сватах праманьи. Здесь наблюдаются определённые градации: некоторые не осведомлены о его существовании, некоторые его игнорируют, некоторые его обесценивают, а некоторые, как американский востоковед Д. Арнольд, пытаются дать акаузальную интерпретацию принципа сватах праманья, но до конца не осознают её масштаба и по факту предлагают каузальную трактовку. Всех их можно условно отнести к сторонникам каузальной интерпретации сватах праманьи. С другой стороны, некоторые исследователи улавливают и неявно признают это различие, а некоторые его открыто подчёркивают. Всех их по факту можно условно отнести к сторонникам акаузальной интерпретации, поскольку наблюдается следующая закономерность: те, кто игнорирует, обесценивает рассматриваемое различие или вовсе о нём не осведомлены, склоняются к каузальной трактовке, а те, кто по крайней мере его улавливает, уже, как правило, не идут по этому пути. Особняком здесь стоит ученица известного индолога Дж. Моханти Т. Чаттерджи, которая ещё в 1968 г. предложила различать сватах праманью в смысле обоснования знания и сватах праманью в смысле генерации его истинности⁴, но при этом плохо вписывается в эти две категории исследователей, поскольку встала на сторону трактовки сватах праманьи, характерной для адвайта-веданты, прямо не отрицающей роли каузальных факторов генерации истинности познавательных актов в деле их обоснования, но нивелирующей её в случае познавательной ошибки вследствие характерного для этой школы иллюзионизма. Мы не находим выделение этих двух типов сватах праманьи правильным, поскольку считаем сватах праманью в отношении генерации истинности знания бессмысленной, но будем опираться на него в качестве условного историко-философского различия, т. к. оно помогает сформулировать предмет критики настоящего исследования. Кроме того, сама Т. Чаттерджи делает вывод, что школа бхатта-миманса, интересующая нас здесь в первую очередь, хотя и останавливается на проблеме генерации истинности знания, в конечном итоге отказывается считать эту генерацию сугубо эпистемологической, чем фактически признаёт бессмысленность соответствующего типа сватах праманьи⁵.

Что касается новейших каузальных интерпретаций рассматриваемой доктрины, с учётом всего сказанного, сначала мы проанализируем статью Л. Маккри, посвящённую защите учения одного из представителей школы бхатта-миманса Сучариты, а затем перейдём к рассмотрению двух статей Л.Г. Роман, посвящённых, соответственно, трактовке термина «праманья» (*prāmāṇya*) и интерпретации доктрины сватах праманья, на которую также оказало известное влияние учение этого средневекового философа. Мы, однако, не будем специально останавливаться на её диссертации, поскольку нас в первую очередь интересует эпистемология, а не общая реконструкция концепций ранней пурва-мимансы. Кроме того, мы не можем обойти вниманием опубликованную в том же 2023 г. добротную акаузальную интерпретацию сватах праманьи канадского исследователя индийского происхождения Ниланджана Даса⁶, сравнение которой с рассматриваемыми трактовками и нашим собственным подходом позволит должным образом завершить настоящий критический обзор.

⁴ Chatterjee T. A Critical Examination of the Theory of Svataḥ-Prāmāṇya, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968.

⁵ Ibid., p. 114.

⁶ Das N. Knowledge and Independent Checks in Mīmāṃsā. Oxford Studies in Epistemology, Vol. 7 / ed. by T. Gendler, J. Hawthorne, and J. Chung. Oxford, 2023. Pp. 15–47.

Остаётся лишь сделать несколько предварительных замечаний. В первую очередь они касаются используемых терминов. Всё будет вращаться вокруг трёх хорошо известных индологам основных понятий — праманья (*prāmāṇya*), ятхархья (*yāthārthyā*) и артхакрия (*arthakriyā*). Под праманьей мы понимаем обоснованность — однако считаем здесь англоязычным аналогом не «*validity*», а «*justification*». Ятхархья — это истинность в смысле соответствия познавательного акта внеположному уму объекту. Артхакрия же — это, в зависимости от контекста, либо практическая активность, либо каузальная действенность, но второй смысл этого понятия нам вряд ли здесь пригодится. Кроме того, мы будем исходить из следующих общефилософских допущений. Во-первых, из того, что фактическая истинность объекта не отменяет того обстоятельства, что она остаётся кажимостью. Мы не знаем, как можно отрицать эту простую истину, — разве что встав на позицию непримиримого кантианства, допускающего существование отличной от явлений и непознаваемой «вещи-в-себе», не имеющей, впрочем, никакого отношения к индийской философии. Во-вторых, мы не видим возможности отрицать, что кажимость истинности внеположного уму объекта по крайней мере чисто феноменологически предполагает кажимость его соответствия познавательному акту. Возможно, найдутся настолько радикальные противники корреспондентской теории истины, которые не согласятся даже с этим допущением, но, чтобы обосновать свою позицию, они должны предложить сугубо феноменологические аргументы без всяких онтологических импликаций. Наконец, мы исходим из того, что познаваемые атрибуты внеположного уму объекта, включая кажимость его истинности, относятся к самому объекту, и в случае прямого истинного знания являются составной частью соответствующего познавательного акта. Это допущение проистекает из нашей дизъюнктивистской и реляционалистской системы взглядов. Теперь можно переходить к основной части обзора.

Попытка защиты эпистемологии Сучариты со стороны Лоуренса Маккри

Посвящённая Сучарите статья Л. Маккри появилась раньше нашего типологического исследования доктрины сватах праманья, однако мы не стали там её подробно разбирать, поскольку сочли как взгляды самого Сучариты, так и попытку их защитить со стороны этого американского индолога странными. Собственно, статья преследует две цели: защитить Умвеку (Умбеку) — жившего в VIII в. ещё одного представителя бхатта-мимансы — от якобы необоснованной критики со стороны американских индологов Дж. Табера и Д. Арнольда, обвинивших его в фактическом отстаивании паратах праманы, и оправдать Сучариту перед лицом якобы не до конца его понявшего Пархасаратхи. Все эти трое средневековых философов являются последователями и комментаторами жившего на рубеже VII–VIII вв. основателя школы бхатта-миманса и первого систематизатора доктрины сватах праманья Кумарилы. Стремясь очистить последнюю от ложных интерпретаций, Пархасаратхи предпринял критику воззрений как Умвеки, так и Сучариты, однако датировки жизни Пархасаратхи и Сучариты усилиями индологов постоянно смешаются «вправо», и, что самое интересное, Сучарита при этом умудрился «перегнать» своего критика. Так, Пархасаратхи постепенно «переместился» из IX в. в XI в., а Сучарита — из X в. в XII в. Подобное положение дел даёт основания усомниться в последней датировке

и допустить, что Сучарита всё же скончался до начала активной фазы деятельности Пархасаратхи. Если мы прибавим к этой четвёрке жившего гораздо позже, в XVII в., Гага Бхатту, то получим пятёрку крупнейших эпистемологов бхатта-мимансы.

Как бы то ни было, никто, включая Л. Маккри, не сомневается, что Пархасаратхи подверг критике именно взгляды Сучариты, поэтому следует сосредоточиться на расхождениях между ними. Сам Л. Маккри считает, что они настолько существенны, что эпистемологию Пархасаратхи следует включить в одну категорию с учением Умвеки, отличную от категории, представленной эпистемологиями Сучариты и, если уж на то пошло, самого Кумарили. Это весьма нетривиальное утверждение, поскольку доктрину Пархасаратхи обычно, наоборот, противопоставляют доктрине Умвеки. Он делает его на том основании, что оба отстаивают корреспондентскую теорию истины, в отличие от Сучариты, который отрицает саму возможность фактического соответствия объекта познавательному акту. Всё это во многом верно, но так ли всё однозначно? На деле Пархасаратхи и Сучарита утверждают одно и то же, а именно, что кажимость соответствия внеположного уму объекта познавательному акту обосновывается в силу реальности самого познавательного акта, в котором она дана, при условии его неопровергнутости и в случае формирования им интроспективной определённости — нишчи (*niscaya*). Это, собственно, и есть сватах праманья, исходящая из того, что простая интроспективная определённость, т. е. возникновение познавательного акта, является и необходимым, и достаточным условием обоснования кажимости истинности данного в нём объекта. А поскольку интроспективная определённость ещё и с необходимостью влечёт за собой некоторую практическую активность познающего субъекта, то можно сказать, что сватах праманья фактически отождествляет понятия праманья, нишчи, кажимости ятхархьи и артхакрии, делая их различными проявлениями простого возникновения любого познавательного акта.

В чём же тогда разошлись наши философы? Только в том, что Пархасаратхи подчёркивал то, что нишчая способна вызывать праманью в смысле фактической ятхархьи, т. е. фактического соответствия объекта познавательному акту, а Сучарита отрицал саму эту возможность. Другими словами, он отрицал возможность фактической ятхархьи и считал возможной и необходимой только кажимость ятхархьи, полагая, что в эпистемологии мы можем и должны довольствоваться лишь ей. На первый взгляд, рациональное зерно в этом есть: в конце концов, если познавательный акт обосновывается просто в силу вызванной его возникновением голой интроспективной определённости, где гарантия того, что всё это обеспечивает фактическое соответствие ему объекта? Однако на деле всё сложнее, чем может показаться. В действительности между двумя этими эпистемологами есть ещё одно сходство, которое Л. Маккри несколько обесценил: оба они исходили из того, что абсолютно все без исключения познавательные акты, как истинные, так и ложные, следует считать обоснованными. В этом отношении они оппонируют уже упомянутым Умвеке и Гага Бхатте, считавшим, что только истинные познавательные акты заслуживают звания обоснованных⁷. Этот раскол произошёл потому, что Кумарила проявил некоторую двусмысленность в этом вопросе, в одном месте заявив, что предмет его исследования состоит в источнике обоснованности любого познавательного акта, а в другом — что он состоит в источнике обоснованности истинных познавательных актов. Если присмотреться, особого

⁷ Chatterjea T. A Critical Examination... P. 88.

противоречия здесь нет, поскольку истинный познавательный акт с необходимостью входит в категорию любого познавательного акта, однако эта двусмысленность до сих пор не даёт покоя тем исследователям, у которых в голове не укладывается, как ложный познавательный акт может считаться обоснованным.

Л. Маккри, впрочем, к ним не относится, и его попытка отдалить Пархасаратхи и Сучариту друг от друга отчасти связана лишь с его убеждённостью в том, что эпистемология последнего лучше вписывается в тезис об обоснованности любого познавательного акта. На наш взгляд, это ошибка, и Пархасаратхи, пожалуй, с нами бы согласился. Начнём с самых общих соображений. Если исходить из того, что любой познавательный акт обоснован, то, чтобы быть последовательными, мы должны понять его максимально абстрактно, т. е. попытаться уловить природу познавательного акта как такового. Это, в частности, предполагает, что мы должны признать даже самый дикий бред со стороны какого бы то ни было познающего субъекта обоснованным. Так, например, если клинический сумасшедший будет утверждать, что он Наполеон I, мы должны будем признать, что его убеждение обоснованное. Теория Сучариты, предполагающая невозможность фактической ятхархьи, действительно способна это сделать, однако проблема заключается в том, что мы должны при этом ещё и объяснить, почему убеждение этого «Наполеона» является ложным, и здесь обнаруживается явная её несостоятельность. Дело в том, что сватах праманья может понимать под ложностью только опровергнутость, причём последняя должна быть объективной или, лучше сказать, онтологической. В рассматриваемом примере «Наполеон» не может её осознавать, поскольку с необходимостью убеждён в обратном. Кто же её тогда осознаёт? Сучарита в ответ мог бы пояснить, что её осознают только те, кто подвергся акту опровержения интроспективной определённости в отношении того, что этот человек является Наполеоном I. Однако если обоснованность сводится к интроспективной определённости, а фактическое соответствие объекта познавательному акту невозможно в принципе, становится трудно понять, что именно следует считать опровергнутым и зачем. В лучшем случае здесь останется лишь заявить, что точкой зрения этого больного человека можно пренебречь, однако это решение будет непоследовательным, поскольку интроспективная определённость «Наполеона» от этого никак не рассеется — а именно она при этом считается ответственной за обоснованность. Таким образом, мы лишь вернёмся к тому, с чего начали. Хуже того, всё это поставит под сомнение истинность убеждения тех, кто верно считает, что тот не является Наполеоном, поскольку в обоих случаях имеют место стойкие проявления интроспективной определённости, между которыми трудно отыскать серьёзные отличия, и сам факт опровергнутости теряет свою значимость.

Таким образом, Сучарита оказывается в странном положении: он может объяснить, почему любой познавательный акт является обоснованным, но оказывается неспособен пролить свет на то, в каком именно смысле некоторые из них следует считать ложными. Самое интересное здесь состоит в том, что он при этом вовсе не пытается отказаться от самого понятия истинности и не подвергает сомнению тот факт, что познавательные акты бывают истинными и ложными. Всё это наводит на мысль, что он пытается сформулировать некую альтернативную теорию истинности, но не может предложить соответствующую ей теорию ошибки. Л. Маккри, впрочем, всё это не пугает, поскольку, с его точки зрения, отказ

от признания возможности фактической ятхархы позволяет считать познавательные акты истинными или ложными на том простом основании, что они кажутся таковыми⁸. Мы не видим, как это может решить проблему с «Наполеоном», тем более что, вопреки Л. Маккри, этот отказ здесь будет означать не приближение к юмовскому скептицизму, для которого в данном случае отсутствуют необходимые предпосылки, а, наоборот, весьма специфическое суждение о природе вещей в себе.

В чём же кроется основная причина столь странной теории? На деле на неё указывает сам Пархасаратхи, но Л. Маккри не придаёт его аргументам должного значения. Всё довольно предсказуемо: Сучарита отстаивает каузальную трактовку сватах праманы. Об этом также пишет Т. Чаттерджи — и даже его за это хвалит⁹. Если присмотреться, Пархасаратхи выдвигает против Сучариты примерно те же аргументы, что и против Умвеки, и для него здесь не особо важно ни то, что первый отрицает возможность фактической ятхархы, а второй её признаёт, ни то, что Сучарита исходит из обоснованности любого познавательного акта, а Умвека нет. Главное для него — тезис обоих философов о том, что истинность познавательного якобы проистекает из него самого. В таком случае, независимо от того, признаётся ли фактическая ятхархья, или нет, результат будет один — в момент возможной познавательной ошибки истинность познавательного акта должна будет превратиться в ложность, а это, с точки зрения Пархасаратхи, будет противоречием в терминах¹⁰. Он разъясняет это во втором своём возражении против Сучариты. Л. Маккри переводит его в том духе, что интроспективная определённость не может быть уничтожена опровергающим познавательным актом, как того требует Сучарита, поскольку всегда рассеивается сама по себе, и в силу этого находит его слабым¹¹. Здесь можно сразу заподозрить неладное, поскольку заявить подобное об интроспективной определённости вряд ли возможно: опыт подсказывает, что она либо опровергается, либо временно забывается, но никак не рассеивается самостоятельно. Всё потому, что даже если верно то, что любой познавательный акт преходящ, нишчая всё равно с необходимостью оказывается в памяти, из которой её, мягко говоря, сложно стереть. В соответствующем фрагменте всё упирается в слово «vinaśvaratvāt», буквальное понимание которого меняет его смысл почти на сто восемьдесят градусов¹². Однако если присмотреться, можно обнаружить, что он посвящён только ложным познавательным актам. С учётом этого его смысл можно передать следующим образом: интроспективная определённость, сформированная ложным познавательным актом, вопреки Сучарите, является заведомо ложной и, следовательно, с необходимостью рассеивающейся (vinaśvaratvāt) в случае появления внешних опровергающих факторов. Затем следует вывод, просто по-другому формулирующий то же самое, а далее предпринимаются попытки отыскать схожие утверждения у Кумарилы. «Vinaśvaratvāt» в том смысле, что любая нишчая якобы самостоятельно рассеивается, совершенно не вписывается в этот контекст.

Мораль всей рассматриваемой полемики, таким образом, такова. Если познавательный акт является фактически истинным, то он не может быть опровергнут,

⁸ McCrea L. Justification, Credibility and Truth... P. 112.

⁹ Chatterjea T. A Critical Examination... P. 97.

¹⁰ McCrea L. Justification, Credibility and Truth... P. 108.

¹¹ Ibid., p. 109.

¹² Nyāyaratnamālā of Pārthasārathi Miśra with the Commentary Nāyakaratnam by Śrī Rāmānujācārya / ed. by A. Subrahmanya Shastri. Varanasi, 1982. P. 46.

поскольку истина неопровергима в принципе, и опровержению может быть подвержена только ошибка, т. е. кажимость фактической истины, причём не в смысле каузальной трансформации. Стоящая на столе чашка может быть преходящим объектом, но тот факт, что она стояла на столе в определённое время, является абсолютным. В этом отношении Пархасаратхи фундаментально не расходится ни с Кумарилой, ни с Прабхакарой, и все трое способны дополнить того же Платона, отрицавшего саму возможность относительной истины. Соответственно, опровергнутым может оказаться лишь заведомо ложный познавательный акт. Однако, чтобы обеспечить всё это в контексте сватах праманы, необходимо признать, что, во-первых, возможна фактическая ятхархья, и, во-вторых, что она обосновывается совершенно акаузальным способом, т. е. безо всякой, даже чисто феноменологической, отсылки к каузальным факторам генерации истинности знания. Другими словами, следует признать принципиальную неспособность конкретного познавательного акта распознать источник своего происхождения в момент возникновения — только так мы обеспечим должную абстрактность в понимании природы познавательных актов, необходимую для объяснения того, почему любой из них можно считать обоснованным. Л. Маккри здесь может возразить, что эта критика не имеет отношения к эпистемологии Сучариты, поскольку тот вообще отрицал возможность фактической истинности. Однако для Пархасаратхи это не важно, поскольку даже если это так, теория Сучариты предполагает, что истинность всё равно принципиально может превратиться в ложность, а это недопустимо даже с сугубо феноменологической точки зрения и подразумевает каузальную трактовку сватах праманы, делающей истинность атрибутом познавательного акта, а не объекта. От себя добавим, что интерпретацию в духе Пархасаратхи, с нашей точки зрения, невозможно осуществить — а также решить проблему с «Наполеоном», — во-первых, без обращения к дизъюнктивизму, и, во-вторых, без различия реальности знания и его истинности. Однако об этом мы уже много писали, и поэтому следует перейти к работам Л.Г. Роман.

Сватах праманья как «тонкий pragmatism»: интерпретация Л.Г. Роман

Справедливо ради следует отметить, что, пожалуй, никто из философов не пытается дать чисто каузальную трактовку сватах праманы в том смысле, чтобы она не имела вообще никакого отношения к вопросу о способе обоснования познавательных актов. Те, кого мы называем сторонниками каузальной интерпретации, скорее, подменяют вопрос обоснования знания проблемой каузальных факторов генерации его истинности. Однако, как мы убедились, чисто акаузальная трактовка сватах праманы, напротив, существует, и мы бы составили следующий рейтинг средневековых философов и школ по степени удаления от неё. На первом месте здесь окажутся Пархасаратхи, шайва-сиддханта и кашмирский шиваизм, на втором — Кумарила, на третьем — Прабхакара и адвайта-веданта и на четвёртом — Умвека, Сучарита и Гага Бхатта. Этот список неполный, но парадигмальных случаев в нём достаточно для того, чтобы ранжировать любых других философов. Л.Г. Роман, однако, насколько можно судить, сделала ещё один шаг в сторону каузальной трактовки по сравнению с главным героем предыдущего раздела, т. е. Сучаритой. Это во многом связано с тем, что она присоединилась к pragматической интерпретации сватах

праманьи, предложенной американским индологом К. Поттером, что само по себе удивительно, учитывая, что у последней, кажется, вообще никогда не было явных сторонников, и сорок лет все в основном только и делали, что подвергали её критике. При этом Л.Г. Роман на данный момент не предприняла особых усилий, чтобы её от этой критики защитить.

Инициатива К. Поттера, однако, была вызвана необходимостью интерпретировать не столько сватах праманью, сколько праманью вообще. Л.Г. Роман об этом прекрасно осведомлена и даже посвятила этой теме отдельную статью¹³. Последняя интересна тем, что делает правильный общий вывод из ложной посылки, а именно, что дилемма между корреспондентской теорией и прагматической трактовкой истины не обязана иметь точного соответствия у индийских философов¹⁴. Мы бы сказали, что эта дилемма возникает лишь в случае неправильного понимания сватах праманьи, но, к сожалению, сама Л.Г. Роман не руководствовалась полученным ей выводом в ходе собственной интерпретации этой доктрины. Что касается ложной посылки, то она состоит в том, что известный индолог Дж. Моханти, вопреки Л.Г. Роман, вовсе не стремился найти единый знаменатель для полемики вокруг праманьи, а, наоборот, выдвинул тезис о несопоставимости принципов сватах праманья и паратах праманья, предполагающий, что праманью в двух случаях следует понимать в разных смыслах, пусть и внутри корреспондентской теории, выступающей здесь не в качестве общего знаменателя, а, скорее, базовой импликации. Но даже если допустить, что он пытался это сделать, у него всё равно ничего получиться не могло, поскольку он ошибочно отождествил праманью с истинностью. Именно против этого тезиса и выступил К. Поттер, сделав попытку дать универсальную трактовку этого понятия как действенности. Однако она привела к выводу о якобы нерелевантности самого понятия истинности для индийской эпистемологии¹⁵. Л.Г. Роман поставила под сомнение возможность универсальной трактовки праманьи, но всё же согласилась с этим выводом.

Как бы то ни было, нас здесь интересует именно сватах праманья, и в предыдущем разделе мы уже имели возможность убедиться, что даже внутри бхатта-мимансы, не говоря уже о мимансе вообще или индийской философии в целом, философы серьёзно разошлись в понимании праманьи. Поэтому, вопреки и Дж. Моханти, и К. Поттеру, и Л.Г. Роман, с сугубо историко-философской точки зрения, доктрине сватах праманья нельзя приписать единой трактовки этого понятия, и остаётся лишь пытаться выяснить, какая из них более правильная с точки зрения эпистемологии. Здесь все трое пошли по неверному пути, поскольку вопрос стоит не в противопоставлении корреспондентской теории истины прагматической и не в необходимости выкроить для сватах праманьи отдельную сферу, где она была бы альтернативно истинной, а в том, почему фактическая ятхархья необходима, чтобы сделать эту доктрину последовательной и безальтернативной, и как её в этих условиях обеспечить. Тем не менее, если говорить о её приверженцах, то, пожалуй, именно теория Сучариты лучше всего вписывается в интерпретацию К. Поттера. Возможно, этим и объясняется определённая симпатия к этому философу со стороны Л.Г. Роман. В частности, она опирается на один из известных фрагментов из его основного сочинения, пытаясь подчеркнуть, что даже ошибочно познанное серебро, принятое за настоящее,

¹³ Роман Л.Г. К вопросу об интерпретации праманьи (prāmāṇya)... С. 189–196.

¹⁴ Там же. С. 195.

¹⁵ Бандурин М.А. Сватах праманья и дизъюнктивизм... С. 174–177.

видится способствующим полезной работе, в то время как в сомневающемся сознании нет смысла¹⁶. Это, как она считает, способно помочь ей обосновать интерпретацию сватах праманы в качестве «тонкого pragmatizma», согласно которой истинность знания пересекается с его эффективностью, и знание должно работать, чтобы не быть бессмысленным. Однако кому именно ошибочно познанное серебро видится способствующим полезной работе и где здесь, собственно, полезная работа? Может, «Наполеон» из больничной палаты в таком случае тоже её совершает? Допустим, нам показалось, что на земле лежит кусок серебра, но, попытавшись его подобрать, мы обнаружили, что это простая ракушка. Никакой полезной работы мы не совершили, поскольку стали жертвой познавательной ошибки. Ситуация выглядела бы более оптимистичной, если бы мы, наоборот, нашли серебро вместо ракушки, но даже в этом случае наши действия пришлось бы признать ошибочными. Подобная интерпретация процесса познания невольно вызывает в памяти Шопенгауэра, обвинившего Гегеля в том, что, согласно его философии, всё, что творится в какой-нибудь черепной коробке, непременно должно быть истинным и реальным — только в рассматриваемом случае к этому ряду добавляется ещё и полезность.

К сожалению, Л.Г. Роман здесь не до конца поняла теорию Сучариты, поскольку отдала предпочтение переводу этого фрагмента, выполненному Д. Арнольдом. Л. Маккри предложил более точный его перевод, смысл которого сводится к следующему: можно наблюдать, что и тот, кто ошибочно воспринял серебро, и тот, кто правильно его воспринял, вследствие этого сразу же приступают к определённой практической активности¹⁷. Таким образом, сразу становится понятно, во-первых, что видится всё это со стороны, и, во-вторых, что истинный и ложный случаи здесь различены намеренно. Другими словами, даже Сучарита признавал возможность как истинной, так ложной кажимости ятхархы и, следовательно, мог говорить и об истинной или ложной артхакрие — другое дело, что даже истинная кажимость ятхархы у него не предполагала ятхархы фактической. Кроме того, как мы помним, согласно ему, любой познавательный акт обоснован и, следовательно, вызывает ту или иную артхакрию. Поэтому в рассматриваемом отношении он мало отличается от других сторонников сватах праманы, исходящих из того, что ложный познавательный акт с необходимостью ведёт к ошибочной практической активности. Вспомним хотя бы видного представителя кашмирского шиваизма Сомананду, который одновременно подчёркивал, что мир повседневной практической жизни как таковой ложен и что при этом любой познавательный акт в нём вызывает практическую активность¹⁸. Таким образом, вопреки Л.Г. Роман, знание, во-первых, может себе позволить быть бессмысленным, во-вторых, с необходимостью всегда работает, даже когда бессмысленно или сомнительно, и, в-третьих, далеко не всегда способствует полезной работе. Ну и, разумеется, ничто не мешает ещё и признать необходимость фактической ятхархы, и тогда получится, что истинность практической активности будет производна от истинности соответствия внеположного уму объекта познавательному акту. Только такую интерпретацию сватах праманы можно

¹⁶ Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы... С. 81.

¹⁷ McCrea L. Justification, Credibility and Truth... P. 107.

¹⁸ Бандурин М.А. Эпистемологические импликации доктрины прат्याखिदжня // Vox. Философский журнал. 2023. № 42. С. 160.

считать полностью правильной и последовательной, но она уже не вписывается в прагматизм, пусть даже и «тонкий», поскольку решающую роль в ней играет корреспондентская теория истины. С учётом всего этого уже не хочется специально останавливаться на том, что американский прагматизм представляет собой послекантовскую теорию, и когда мы пытаемся трактовать его в духовном ключе и примерять к сватах праманье, то выходим за пределы трансцендентальной парадигмы и, в лучшем для него случае, сводим его к доктрине Сучариты, а в худшем — редуцируем к ненавистному ему прямому реализму, т. е. обессмысливаем.

Вместо заключения: акаузальная интерпретация сватах праманьи Ниланджана Даса

Ещё раз вспоминая Наполеона, напрашивается мысль о том, что в деле интерпретации сватах праманьи от великого до смешного тоже нередко оказывается буквально один шаг. Так, слишком буквальное понимание одного слова меняет смысл аргумента Пархасаратхи на почти противоположный, а не вполне точный перевод одного фрагмента серьёзно искажает взгляды Сучариты. Всё это накладывается на странную тенденцию среди востоковедов во что бы то ни стало «вернуться к Кумариле», напоминающую известный лозунг «назад к Канту». Здесь не следует забывать, что можно действительно вернуться к Канту, но каузальной проблемы, на которую обратили внимание Шульце и др., это всё равно не решит. Аналогичным образом, можно вернуться к Кумариле, но это не сделает его теорию менее двусмысленной и содержащей меньше смысловых лакун. Другими словами, в этом деле нужно в первую очередь искать эпистемологический, а не чисто историко-философский смысл. Ознакомившись с нашим анализом, кто-то может даже захотеть вернуться к Умвеке, но мы должны сразу их предупредить, что отказ от признания любого познавательного акта обоснованным и допущение, что обоснованность познавательного акта зависит от якобы проистекающей из него самой истинности, — это две стороны одной медали под названием каузальная интерпретация сватах праманьи, что фактически признавал сам Умвека, а она является ложной и бессмысленной, даже если согласиться с тем, что её всё-таки нельзя отнести к паратах праманье.

Однако всё не так плохо, и успешные попытки акаузальной интерпретации этой доктрины тоже предпринимаются. В этой связи нельзя не сказать несколько слов об исследовании Н. Даса, явно сделавшего в этом отношении шаг вперёд по сравнению с работами Дж. Табера и Д. Арнольда. Его подход концептуально отличается от нашего, однако мы не видим существенных противоречий между ними — хотя заметно, что этот автор старательно избегает углубления в онтологические вопросы и пытается удержаться на уровне абстрактной эпистемологии. Он усматривает основную тенденцию эпистемологии бхатта-мимансы в отказе от признания необходимости фактора происхождения знания в деле его обоснования, поскольку для этого достаточно признания лишь фактора соответствия его объекту, т. е. ятхархы, кажимость которой характерна для самого познавательного акта¹⁹. Мы, со своей стороны, предпочитаем говорить об отрицании существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов. Это фактическое признание правоты Пархасаратхи, который провёл чёткое различие между обоснованием

¹⁹ Das N. Knowledge and Independent Checks in Mīmāṃsā... P. 21.

знания и ссылкой на источники его происхождения. При этом Н. Дас совершенно верно исходит из того, что, даже с точки зрения бхатта-мимансы, познавательный акт должен сформировать именно интроспективную определённость, тем самым отметая ложное допущение, что эта школа якобы отрицала возможность всякой интроспекции, и поэтому должна рассматриваться в качестве разновидности эпистемического экстернализма. Кроме того, он правильно трактует праманью в качестве именно обоснованности, используя при этом термин «*justification*», а не «*validity*». Тем самым он демонстрирует возможность того, что, вопреки Л. Маккри, этот термин применим к доктрине не только Сучариты, но и тех, кто признаёт фактическую ятхархью.

Далее он подробно разбирает аргументы бхатта-мимансы против паратах праманьи, но это выходит за пределы настоящего исследования. Однако, чтобы систематизировать концептуальный инструментарий, используемый для этой критики, он формулирует два интересных принципа. Согласно первому, субъект может рационально предпринять практическое действие на основе той или иной кажимости только том в случае, если уже рассматривает её в качестве знания, что делает активность по его т. н. подтверждению перформативным противоречием²⁰. Согласно второму, раз уж субъект это сделал, то, если хочет оставаться рациональным, обязан не сомневаться в этом знании до его возможного опровержения, поскольку знание является условием возможности любого действия²¹. В них нет ничего нового, но они очень ярко демонстрируют одновременно антидекартовскую и антигегельстскую установку рассматриваемой школы. Мы бы здесь ещё особо подчеркнули, что практическое действие может быть совершено только на основе допущения фактической ятхархьи, и его истинность будет всегда производна от неё. Так что если мы, например, перекопаем весь свой огород в поисках червей для рыббалки и при этом не найдём их, наше действие будет ошибочным, даже если нам небесполезно было бы иметь вспаханные грядки, — просто потому, что червей там не было, несмотря на нашу убеждённость в обратном²². С другой стороны, сомневаться в знании нерационально ещё и потому, что истина неопровергнута по определению. Суммируя всё сказанное, можно сделать вывод, что каузальная трактовка сватах праманьи неспособна опровергнуть её акаузальную интерпретацию, поскольку последняя содержит в себе все необходимые элементы и при этом лишена недостатков первой.

Литература

1. Бандурин М.А. Сватах праманья и дизъюнктивизм: типологическое исследование. *Vox. Философский журнал*. 2022. № 38. С. 167–206.
2. Бандурин М.А. Эпистемологические импликации доктрины пратьябхиджня. *Vox. Философский журнал*. 2023. № 42. С. 139–184.
3. Роман Л.Г. К вопросу об интерпретации праманьи (*prāmāṇya*). *Вопросы философии*. 2023. № 8. С. 189–196.

²⁰ Das N. Knowledge and Independent Checks in Mīmāṃsā... P. 26.

²¹ Ibid., P. 40.

²² Бандурин М.А. Эпистемологические импликации... С. 164.

4. Роман Л.Г. Эпистемологическая доктрина сватах-праманья мимансы. *Общество: философия, история, культура*. 2023. № 4. С. 74–83.
5. Chatterjea T. A Critical Examination of the Theory of Svatah-Prāmāṇya, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968. 333 p.
6. Das N. Knowledge and Independent Checks in Mīmāṃsā. Oxford Studies in Epistemology, Vol. 7 / ed. by: T. Gendler, J. Hawthorne, and J. Chung. Oxford, 2023, pp. 15–47.
7. McCrea L. Justification, Credibility and Truth: Sucaritamīśra on Kumārila's Intrinsic Validity. Vienna Journal of South Asian Studies. Vol. 56–57 (2015–2018), pp. 99–116.
8. Nyāyaratnamālā of Pārthaśārathi Miśra with the Commentary Nāyakaratnam by Śrī Rāmānujācārya / ed. by A. Subrahmanya Shastri. Varanasi, 1982. 348 p.

References

1. Bandurin M. A. *Svatah praman'ya i diz'yunktivizm: tipologicheskoe issledovanie [Svatah Prāmāṇya and Disjunctivism: A Study in Typology]*. Vox. Filosofskij zhurnal, No. 38, 2022, pp. 167–206. (In Russian.)
2. Bandurin M.A. *Epistemologicheskie implikacii doktriny prat'yabhidzhnya* [Epistemological Implication of the Pratyabhijñā Doctrine]. Vox. Filosofskij zhurnal, No. 42, 2023, pp. 139–184. (In Russian.)
3. Chatterjea T. A Critical Examination of the Theory of Svatah-Prāmāṇya, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968. 333 p.
4. Das N. Knowledge and Independent Checks in Mīmāṃsā. Oxford Studies in Epistemology, Vol. 7 / ed. by: T. Gendler, J. Hawthorne, and J. Chung. Oxford, 2023, pp. 15–47.
5. McCrea L. Justification, Credibility and Truth: Sucaritamīśra on Kumārila's Intrinsic Validity. Vienna Journal of South Asian Studies. Vol. 56–57 (2015–2018), pp. 99–116.
6. Nyāyaratnamālā of Pārthaśārathi Miśra with the Commentary Nāyakaratnam by Śrī Rāmānujācārya / ed. by A. Subrahmanya Shastri. Varanasi, 1982. 348 p.
7. Roman L.G. *K voprosu ob interpretacii praman'i [Prāmāṇya's Interpretation Question]*. Voprosy Filosofii. Vol. 8. 2023, pp. 189–196. (In Russian.)
8. Roman L.G. *Epistemologicheskaya doktrina svatah-praman'ya mimansy* [The Mimamsa's Epistemological Doctrine of Svatah-Pramanya]. Society: Philosophy, History, Culture. Vol. 4. 2023, pp. 74–83. (In Russian.)

Pārthasārathi Contra Sucarita: A Critical Survey of the Recent Causal Interpretations of the *Svataḥ Prāmāṇya* Doctrine

M.A. Bandurin,
Ph.D., independent researcher, Ivanovo, Russia
ORCID: 0009-0002-2925-7654
mb.ivsu@gmail.com

Abstract: The short critical survey, which can be considered an addendum to the author's main study dedicated to the Indian epistemological doctrine *svataḥ prāmāṇya*, is devoted to the consideration of two of its most notable recent interpretations, which can be characterized as causal, along with a recent acausal interpretation thereof. It focuses on the epistemology of a medieval representative of the Bhaṭṭa Mīmāṃsā school, Sucaritamīśra, and its critique by another philosopher of the same school, Pārthasārathimīśra, considering that the views of the former had a significant impact on the modern research papers analyzed in this survey. Its main goal consists in demonstrating the falsity and senselessness of the causal interpretation of *svataḥ prāmāṇya*. That is shown during the analysis of Lawrence McCrea's article on Sucarita and the works of the Russian orientalist L.G. Roman dedicated to the notion of *prāmāṇya* and the doctrine of *svataḥ prāmāṇya*. To provide a contrast, a recent acausal interpretation of this doctrine by Nilanjan Das is considered in conclusion. In the former two cases, the distortions of sense and factual errors made by the researchers in their interpretations of *svataḥ prāmāṇya* are analyzed. In the latter, Das's views are compared with the author's own acausal interpretation of *svataḥ prāmāṇya*. In this context, it is emphasized that to make the *svataḥ prāmāṇya* doctrine consistent and single-option, it is necessary to acknowledge the possibility of the factual correspondence between a mind-external object and a cognition, i.e., the correspondence theory of truth, and it is highlighted that the truth of a practical activity entailed by a cognition, according to the correct understanding of this doctrine, is derivative from the truth of this correspondence, which reduces its "pragmatic" elements to the very same correspondence theory. It is concluded that the causal interpretation of *svataḥ prāmāṇya* is incapable of refuting the acausal interpretation thereof since the latter contains all the necessary elements while being devoid of the flaws of the former.

Keywords: epistemology, Indian philosophy, Bhaṭṭa Mīmāṃsā, *svataḥ prāmāṇya*, Sucarita, Pārthasārathi, truth, knowledge, causality, practice