

А.В.Парибок, Д.В.Оленев

## ВВЕДЕНИЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ОРГАНОН ПОЗНАНИЯ

А.В.Парибок

### Перечень базовых предметов ньяи как методологическая схема мыслительной деятельности

Публикуемое в переводе Д.В.Оленева начало «Ньяябхашьи» («Комментария «Ньяя-сутр», далее НБ) Ватсьяяны (V в. н.э.), содержащее общее введение в ньяю как научную дисциплину и комментарий на первую сутру коренного текста Акшапады/Гаутама, для индийской философии являлось в свое время текстом классическим и для понимания, очевидно, особых трудностей не представляло. Современного же читателя, образованного в европейской философии, оно побуждает к вопрошанию о само собой разумеющемся для индийской мысли, о предпосылках и основоположениях, а далее — к осмыслению устройства ньяи и ее задач.

Прозрачность изложения Ватсьяяны позволяет задаваться не столько узкоспециальными, сколько более фундаментальными вопросами, и первое же предложение текста является тому выразительным примером: *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam* («Инструмент истинного знания предметов в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания»). Выделяемый термин *artha* Д.В.Оленев в обоих случаях единообразно переводит как «предмет». Я согласен с ним тем более, что сам пользовался словом «предмет» как эквивалентом санскритского *artha*, ведя семинар по НБ, в котором Д.В.Оленев деятельно участвовал. Однако такой маститый знаток и интерпретатор (новой) ньяи, как Джитендранатх Моханти (J.Mohanti), полемизируя во втором издании своей книги «*Gaṅgeśa's Theory of Truth*» (Delhi, 1989) с не менее авторитетным Карлом Поттером (K.Potter), усматривает здесь проблему. Цитируемый им (с.217) санскритский толковый

словарь называет в числе прочих значений слова *artha* три, по мнению Моханти, имеющих отношение к философии (и в этом я согласен с ним): это *viśaya* (object), *śabdapratipādyā* (meaning of word) и *prayojana* (purpose). Далее Моханти недоумевает: *Let him (viz., Potter – A.P.) consider this key sentence from Vātsyāyana's opening statement... Are these two occurrences of 'artha' in the same sense? Or is the first = object, the second = purpose? Or both = object?*<sup>1</sup>. Пожалуй, ясно, что для мышления Моханти слово *artha* было употреблено Ватсьяной в двух разных смыслах: сначала как *viśaya* (object), а затем как *prayojana* (purpose), и тогда примером, иллюстрирующим данное первое положение НБ, послужит следующий: усмотрев в восприятии объект, а именно колодец, человек затем смог достичь своей цели, напиться из него воды. Наверное, это естественное понимание и для нашего и вообще европейского мышления. Однако, заметим, мы при этом, скорее всего, перевели не только санскритскую фразу, но и попутно отбросили индийские мыслительные средства, подменив их своими. Если Ватсьяна в самом деле хотел высказать общее положение, в котором формулируется закон, поясненный (индийским традиционным) примером с колодцем, то он мог употребить термины *viśaya* (объект) и *prayojana* (цель), и тогда перевод звучал бы так: «Инструмент истинного знания достигает цели ввиду состоятельности деятельности после постижения объекта...». Но странен философ, который в первой же фразе своего труда избирает неудачный способ выражения!

По-видимому, основания дважды употребить термин *artha* у Ватсьяны были (равно как и у нас с Моханти — основания или, лучше сказать, искушения перевести *artha* по-разному). Первое основание прямо связано с осмысляемым типом ситуации: разворачивающаяся после постижения «объекта» деятельность имеет целью то самое, что было усмотрено (или выведено и пр.) актом истинного знания, и именно поэтому инструмент истинного знания может быть назван *arthavat*, то есть 'имеющий [свой] предмет', 'достигающий [своей] цели'. Колодец был замечен человеком не как безразличное объективное сущее (*viśaya*), а как вместительное потребной (*arthita*) ему воды. Употребление двух терминов вместо единого *artha* разорвало бы смысловую связь, наличествующую для познающего и действующего субъекта. Стало быть, Ватсьяна знал, как сказать. Второе же основание — это сама фундаментальность для индийского мышления слова '*artha*' как понятийного средства, по непереводимости и важности сравнимого с  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 'ом.

В самом деле: что есть общего у трех философски релевантных значений *artha*, приведенных Моханти? Они отсылают к трем ситуациям, в которых сознание соотнесено с чем-то, направлено на что-то, т.е., говоря феноменологически, «интендирует» свой объект. Если мы имеем дело с восприятием, то «интендируемое» в нем, т.е. объект восприятия, может быть квалифицировано как *viśaya*. Направленное на понимание языковых выражений сознание стремится постичь их смысл — на санскрите *śabdapratipādyā*. В практической деятельности сознание задает себе свой объект как цель-*prajaujana*. Специальный язык европейской феноменологии позволяет схватить общее, имеющееся в 'разных значениях' санскритского *artha*, и даже констатировать, что статус этих разных значений сугубо вторичен, а по сути мы имеем дело с единым содержанием: *artha* есть то, на что направлено сознание, причем сама направленность может быть включена в различную деятельность сознания — семиотическую, практическую, воспринимающую и др.

Простого или даже общефилософского слова для *artha* по-русски не нашлось: в предпосылках европейского мышления, в отличие от индийского, нет тяготения к феноменологии. Это объясняет и природу трудностей, возникших при переводе и толковании вводного предложения НБ на европейские языки. Русский эквивалент 'предмет' избран за неимением лучшего; он меньше, чем другие мыслимые варианты, искажает устоявшееся значение этого слова в русском языке (прежде всего, расширяя его значение). Переводить же *artha* по-разному означало бы утратить категориальную форму мысли.

Противопоставление «интендируемого» *artha* и акта «интенции» сознания, называемого на санскрите *buddhi, citta, jñāna*, является для индийской мысли исходным; оно для нее первее привычных европейцу дихотомий материя/форма аристотелевской традиции или дух/материя новоевропейской.

Проявившись в терминологии вводного предложения НБ, это противопоставление выступает в тексте уже прямо выраженным в начале толкования первой сутры. Ватсьяяна утверждает, что все шестнадцать базовых предметов, названных в ней, суть либо инструменты истинного знания (*pramāṇa*), либо их объекты (*prameya*). И этого было бы достаточно для науки о природе духа, поясняет он, но не для ньяи. Наука о природе духа (*adhyātmavidyā*), как то, о чем возвещают упанишады, несомненно являлась — если не по методу, то по предмету — первой философией индийцев.

Значит, главная философская проблематика Индии, как свидетельствует наш автор, организована вокруг основополагающей пары понятий: «акт сознания» – «предмет акта сознания». Но почему тогда ньяя не начинается не с понятия 'сознание' (*buddhi*), а с 'инструмента истинного знания' (*pramāṇa*); отметим, что это — начало не только в содержательном смысле, как греческое  $\alpha\rho\chi\eta$ , но и в буквальном, поскольку *pramāṇa* — первое слово в тексте «Ньяя-сутр» (далее НС) и в НБ.

*Pramāṇa* есть один из типов актов сознания. Переведем для наших целей этот термин как 'надежный акт сознания', т.е. такой, что он является первым моментом или первым этапом деятельности, достигающей поставленных целей. (Предлагаемым нами переводом мы ничуть не ставим под вопрос перевод Оленева «инструменты истинного познания»; этот перевод верен, но по сути относится к более поздней и развернутой стадии интерпретации ньяи. Можно сказать, что «акт сознания» есть тот род сущего, к которому принадлежит «инструмент истинного познания»). Собственно, это не более чем парафраз первого положения Ватсьяяни. Тогда прочие акты сознания будут 'ненадежными', 'необеспечивающими успешность деятельности', иначе говоря, — в прагматическом значении 'неистинными'.

Понятно, что акты сознания тоже могут стать объектами других актов сознания; при этом различить *pramāṇa* и не-*pramāṇa* сможет лишь *pramāṇa*. Поэтому даже если и признавать, что бытийно первее деление на типы актов сознания и, следовательно, можно было бы начать с понятия о таком объекте, как акт сознания, подобное начало было бы методически ущербно и нерелективно, ибо не ухватывало бы самого себя. Значит, начало ньяи весьма обосновано, исходя из фундаментальной интуиции «индийской феноменологичности», и будучи рефлективным.

Свой перевод Д.В.Оленев озаглавил интерпретирующим образом, употребив выражение «органон познания». Ниже предлагаются доводы в пользу основательности такого толкования.

Прежде всего, оно согласуется с языковыми смыслами исконных санскритских и греческих слов, ставших знаками соответствующих понятий. «Ньяя» как самоназвание данной философской традиции образовано от корня «идти» и приставки *ni* – с такими значениями, как «длительность, включение, близость, напряженность» и др. «Органон» по-гречески – «инструмент» (ср. 'истинного знания'); сходство тематики корпуса аристотелевских трудов, известных под этим названием, с ньяей специалистам очевидна.

Органон можно назвать и методологией, а греческое *μεθοδος* «ход/ путь [познания]» этимологически толкуется точно так же, как санскритское *пуṣya*.

Понимание ньяи как органона полностью оправдывается и по существу. Для индийца, если бы ему объяснили, что такое европейский органон, это явствовало бы уже из текста НБ, излагающего основания для того, чтобы включать в число базовых предметов ньяи проблематизацию и остальные тринадцать членов перечня, вплоть до условий поражения в споре. Для европейски мыслящего читателя мы постараемся бегло наметить и истолковать перечень базовых предметов ньяи как предложенную в ней *схему мышления*. Схему мы понимаем согласно П.Г.Щедровицкому как «выражение интенсивного содержания для созерцания»; традиция понятия о схеме в европейской философии восходит к Канту; созерцание имеется в виду в данном определении, конечно, европейское, как интуирование или *чувственное* созерцание. Интерпретацию перечня предметов ньяи, который можно было бы наивно считать попросту оглавлением, как того, что мы называем схемой, следует приписать Ватсыяне (либо же он впервые изложил ее), ибо в предшествующей литературе (см. *S.Vidyābhūṣaṇa, A History of Indian Logic, Calcutta, 1921, pp.31 ff.*; автор ссылается на Чараку) уже встречается большинство членов перечня либо под тем же названием (это №3 «сомнение», №4 «цель», №5 «очевидное», №6 «содержательное утверждение», №10 «конструктивная дискуссия», №11 «диспут», №12 «оспоривание», №14 «словесные увертки», №16 «условия поражения»), а также названия четырех из пяти составных частей аргументации (№9) – «тезис», «основание», «подведение» и «заключение»), либо под синонимичным (*sthāpanā* «полагание» вместо *avaṃyava*, №9; *ahetu* «не[логическое] основание» вместо *hetvābhāsa*, «ошибочное логическое основание», №13; *vyavasāya* «определенность» вместо *nirṇaya* «установление», №9). Поэтому естественно полагать, что *систематизация* базовых предметов (*padārtha*) и постижение их как элементов *целостной* схемы была одной из задач автора НБ.

Данный в первой сутре перечень базовых предметов ньяи отчетливо разбивается на две группы: №№ 1-9 и №№ 10-16. Из них в первой ситуации мышления схематизируется *содержательно*, по существу, а вторая трактует ее как *осуществляемую* в общем случае многими субъектами.

Итак, «в уме» или «с умом» случаются надежные познавательные события (№1), которым встречаются познаваемые ими объекты (№2). Поэтому познание и мышление бывают, возможны. Но

как мыслить начало некоторого, отдельного 'экземпляра' познавательной деятельности? Согласно ньяе, эта деятельность всякий раз начинается с *проблематизации* (№3). Этим подразумевается как отсутствие (для данного субъекта, в данной ситуации) *по содержанию* удовлетворяющей полноты знания о некотором объекте, так и, во-вторых, *оценка* этой неполноты как субъекта не устраивающей. Иными словами, проблематизация есть тот аспект познавательной ситуации, когда нечто само по себе неясно и эта неясность становится для приступающего к познанию тем, что требуется устранить. Проблема непременно есть проблема *для* кого-то, *для* чьего-то ума. Приняв проблему как свою (заметим, что ньяю не занимает, *почему* познающий озабочился данной проблемой; если это и есть научный вопрос, то другой дисциплины: по-европейски психологии, по-индийски, по-видимому, йоги) познающий приступает к познавательной деятельности. А как всякая деятельность, она имеет цель.

Включение *цели* (№4) в схему познания подразумевает отсутствие в общем случае совпадения теоретически содержательного и практически деятельностного аспектов расположенности к познанию: если нечто неясное требует уяснения, то это так не просто в силу осознания неясности и ее нетерпимости (как для идеального любознательного познающего в духе древнегреческого философа; ср. «Метафизика», Аристотеля, гл.1).

Начиная осуществляться, познание данного объекта опирается на два типа содержательных предпосылок, названных в ньяе «очевидным» (*dr̥ṣṭānta*, №5) и «содержательными утверждениями» (*siddhānta*, №6). По-видимому, парность терминов, образованных вторыми компонентами *anta* «край, аспект», не случайна. Во-первых, она воспроизводит парность предпосылок ньяи согласно Ватсьяяне (см. ниже в переводе, стр.): вывод опирается на восприятие и/или традицию (*āgama*), и здесь восприятие соответствует «очевидному» (№5), а традиция — «содержательному утверждению» (№6). Далее, эта пара может трактоваться и как учет (в №5) *природы* познающего субъекта, его способностей к чувственному восприятию, а также (№6) его *истории как мыслящего*. В-третьих, следует учитывать типичность для мыслительной ситуации наличия *множества* субъектов мышления.

Тогда (№5) *dr̥ṣṭānta* фиксирует необходимость для мыслящих, общающихся между собою, быть причастными к одному миру, данному каждому до и помимо мышления: без этого совместное мышление невозможно и немислимо теоретически. *Siddhānta* же

с учетом разновидностей подразумевает, что данная мыслительная деятельность уже не первая и для нее небезразличны следы прошлых мыслительных актов, ставших предпосылками нынешней; также – что мыслительный акт есть действие, а стало быть, с опорой на одно и то же «очевидное» могли быть совершены разные мыслительные акты, приведшие к разным «содержательным утверждениям»; наличие общих всем мыслящим содержательных утверждений учитывает возможность предшествующей совместной мыслительной истории, а наличие различных или несовместимых *сиддхант* – осмысленность конструктивной дискуссии (№10).

Следующий «базовый предмет» (№7), «*составные части аргументации*» (*avaaya*), до сих пор единообразно переводился исследователями как «силлогизм». И все же это несомненное недоразумение. «Силлогизм» – вполне строгий термин, введенный Аристотелем: «Умозаключение (силлогизм) есть речь (*логос*), в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» («Топика» 1.1). Очевидно, что это есть формальное *средство* познания и словесного мышления. Следовательно, в ньяе силлогизм оказался бы неким инструментом истинного знания (№1). *Avaaya* же, подобно всем №№3-16 перечня базовых предметов, квалифицируется у Ватсьяны как входящее в число «*объектов истинного знания*» (№2). А если пользоваться знаковым средством «силлогизм» не как термином, но как простым словом, то мы тем самым откажем индийскому выражению *avaaya* в терминологичности.

Аристотелевское понятие силлогизма чуждо индийскому мышлению по сути, поскольку в этом мышлении отсутствует ключевое для греков средство «логос» как исходно не различаемое единство речи и мысли. Если трактовать «логос» в определении Аристотеля в смысле «речи», то, возразил бы любой индийский мыслитель, в речи ничто ни из чего вытекать (следовать) не может, ибо она есть не более чем последовательность фонем. А если понимать «логос» как мысль, то это, очевидно, не имеет никакого отношения к «составным частям аргументации», определенным как «речь». *Avaaya* по общему смыслу есть канонизированная форма *речевого сообщения* о ходе мысли и его результате. Иными словами, в этом понятии изначально различены моменты «мышления» и «говoreния», спаянные у Аристотеля. В изложении Ватсьяны самым важным моментом как раз оказывается установление почленного соответствия между набором качественно различных «инструментов познания» и перечнем частей *словесной аргументации*.

Назначение данного параллелизма в том, чтобы теоретически зафиксировать возможность полноценного сообщения результатов индивидуальных познавательных актов другому субъекту, а также предложить норму такого сообщения. Исторически он имел и полемический смысл, будучи направлен против неких индийских аналогов (в школе мадхьямика) знаменитого положения софиста Горгия: «Ничто не существует; если бы и существовало бы, то было бы непознаваемо; *если бы и было познаваемо, то было бы невыразимо (несказанно)*» в его последней части. Не будь параллелизма между *pramāṇa*'ми и *avyaya*'ми, мышление, в общем случае совместное, не было бы первично обосновано как взаимодействие индивидуального понимания и коммуникации результатов, а его продукты невозможно было бы мыслить сохраняющимися и знаковыми.

Любая отдельная мыслительная ситуация отправляется от проблематизации некоторого объекта, который должен быть достоверно познан. При схематизации *данной* мыслительной ситуации *объектом* может считаться именно *этот* объект. Однако очевидно, что достаточно часто, а лучше сказать, почти всегда конкретный экземпляр познавательной мыслительной деятельности не сводится к простому одношаговому применению «инструментов истинного знания» к заданному *этому* объекту. Обычно мышление прибегает к полаганию промежуточных вспомогательных (знаковых, а не реальных) объектов. А ведь это – *другие* объекты и, стало быть, они не суть [тот] объект. Но тогда и продумывание их не есть *познание* [того объекта], а значит, и слова о нем не суть «составные части аргументации». Промыслив промежуточный объект, не приступают прямо к «успешной (или «состоятельной») деятельности», нацеленной на *данный* предмет, как в результате работы инструментов истинного знания, а пока только лишь готовятся к применению инструментов знания к объекту. Для учета наличия в мышлении функциональных ходов, не направленных на заданный для познания объект, в схему ньяи вводится элемент «автономное мышление» (№10).

Теперь мы имеем все элементы, описывающие (А) индивидуальную познавательную деятельность с ее предпосылками, (Б) коммуникацию по ее поводу и (В) *чистое* мышление как средний член деятельности, заключенный между началом – постановкой задачи для *познающего* мышления и завершением – возвращением сознания к направленности на исходный объект с «установлением [его сущности]» (№10).



Схематизация компонентов мышления как в идеале содержательно определенной и положительной деятельности закончена, и далее следуют компоненты №№10 – 16, схватывающие существенную форму реального ее протекания. К *реальности* же мышления, помимо (А) способа внешнего осуществления, относятся и (Б) типы встречающихся в нем *изъянов*; момент (А) схематизирован в №№10 – 12, а (Б) – в №№13 – 16. Изъяны суть отступления от норм деятельности, которая уже предполагается; поэтому они описываются последними.

При определении конструктивной дискуссии (*vāda*, №10) формулировка Ватсьяны (*Конструктивная дискуссия есть совокупность высказываний, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования каждого из [выдвинутых] положений и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление (№9)*) отчасти дополняет самое сутру (2.2.1.: *Конструктивная дискуссия [включает в себя] инструменты истинного знания (№1) и автономное мышление (№8), [употребляемые как] средства доказательства и опровержения; [в ней не должно быть места] противоречию с содержательными утверждениями (№6) [и должны применяться] канонические части аргументации (№7); [она есть деятельность,] объемлющая положение [выдвинутое одним из участников, и] противоположное [ему] положение [другого участника]*).

Видно, что эти определения прямо опираются на уже данные выше в тексте дефиниции ряда содержательных компонентов схемы, а косвенно и на остальные. В частности, наличие пары взаимно противоречащих положений отсылает к *проблематизации*; «доказательство» и «опровержение» суть *цели* участников; *очевидное*, служа материалом для примера в составе (=третий член, *udāharaṇa*) *аргументации*, подразумевается ею.

Трехчленная классификация дебатов (*kathā*) на дискуссию (№10), *диспут* (№11) и *оспоривание* (№12) логически корректна, а члены ее удачно упорядочены. Для мышления стремиться к истине есть норма, и начинать следует с этой ситуации. Если оба участника дебата как совместного мышления стремятся к истине, то это дискуссия. Если по меньшей мере один из них стремится не к истине, а к победе, то в ход идут новые средства, названные в №№14 – 16, и по определению мы имеем перед собой диспут. Если один и только один из участников имеет целью победу как порчу аргументов противника, то это оспоривание.

Далее текст вводит понятия, описывающие изъяны деятельности мышления. Ватсьяяна поясняет, что ошибочные логические основания упомянуты отдельно, поскольку лишь они, но не №№14-16, могут встретиться в конструктивной дискуссии, согласно определению последней. При этом он признаёт, что содержательно они входят в качестве группы в условия поражения. Это удивительно отчетливое свидетельство того, что Ватсьяяна видел в «базовых предметах» не кучу сваленных тем, а схему.

Остающиеся три члена схемы могут быть сопоставлены с имеющейся в ньяе (ср. NS I.1.17. *Деятельность есть предпринимание [чего-то] речью, умом или телом*) триадой. При этом первыми названы *словесные увертки* (№14), далее – *некорректные возражения* (№15), что нужно толковать как намеренные содержательные нарушения правил *для ума* с соблюдением одновременно канонической формы аргументации и, наконец, *условия поражения* (№16), определяемые в сутре (NS I.2.19) как «*Неправильное поступание и не-поступание*», т.е. в конечном счете нарушение правил деятельности (что связывается с *телом*) в дебате. Хотя среди условий поражения, рассмотренных в NS V.2.1-24., имеются и такие, которые сами по себе явно суть нарушения правил речи или мысли, однако подразумевается, что они свершаются *намеренно*. А это означает, что по сути дела никаких прегрешений ни против правил речи, ни против правил ума в них нет, а главное нарушение заключается в принятом диспутантом решении правильно (в согласии со своим замыслом) совершить неправильное действие. Есть и такие условия поражения, которые заключаются в неспособности диспутанта к нужному действию.

Таково вкратце содержание науки ньяи, понятой как схема. Можно удивиться тому, что исследователи до сих пор не придавали ей скольнибудь существенного значения. А ведь в ней мы встречаемся с изумительной и бесспорно удавшейся попыткой помыслить себе мышление не столько как познание, сколько как деятельность. В европейской традиции сопоставлять ее можно прежде всего с аристотелевской «Топикой», которая, впрочем, тоже остается недооцененной на фоне преобладающего издавна интереса к «Аналитикам».

Перевод Д.В.Оленевым терминов в публикуемом начале Ньяябхашьи, отличающийся от расхожего, опирается на предварительное понимание и толкование этой традиции как методоло

---

гической в индийской философии. Метафизической компоненте содержания, заслонявшей технику мышления, исследователь намерен уделять не больше внимания, чем способу мышления во взаимосвязи его с текстовыми нормами изложения. Можно согласиться, что такой подход обещает интересные результаты.