

Сватах праманья и дизъюнктивизм: типологическое исследование

Бандурин М. А.,

к. и. н., независимый исследователь, Иваново,
mb.ivsu@gmail.com

Аннотация: В исследовании представлены общие контуры реляционалистской интерпретации индийской эпистемологической доктрины сватах праманья. Вследствие неудовлетворительности основных её востоковедческих интерпретаций подход исследования может рассматриваться в качестве вывода к наилучшему объяснению. Основная его часть посвящена типологизации различных эпистемологических доктрин, построенных на принципе сватах праманья, в терминах сильного и слабого дизъюнктивизма. В результате выделены три парадигмальных случая сильного и особая разновидность слабого дизъюнктивизма в индийской эпистемологии, что позволило сделать вывод о том, что сильный дизъюнктивизм присутствовал в ней в качестве одной из общих парадигм.

Ключевые слова: эпистемология, индийская философия, дизъюнктивизм, истина, знание, реляционализм, сватах праманья, сватах пракаша, Кумарила, Партхасаратхи.

Читатель, знакомый с классической индийской философией, может заметить, что основные принципы сильного дизъюнктивизма, изложенные в наших предыдущих очерках¹, имеют определённое сходство с индийской эпистемологической доктриной сватах праманья. Сразу скажем, что это наблюдение не будет лишено оснований, поскольку сватах праманья при должной интерпретации представляет собой один из двух базовых онтологических принципов сильного дизъюнктивизма, а именно отрицание существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов. Однако сильный дизъюнктивизм состоит как минимум из шести компонентов — трёх основных положений, двух базовых онтологических принципов и теории кажимости², — и поэтому полностью отождествить его с доктриной сватах праманья нельзя. С другой стороны, можно сразу заподозрить, что различные индийские учения, основанные на последней, с эпистемологической точки зрения как минимум предполагают дизъюнктивизм, а некоторые из них могут быть типологически отнесены к сильному дизъюнктивизму. Обоснование этого предположения и является основной целью настоящего исследования. Но для её достижения необходимо решить ряд задач, первой из

¹ Бандурин М. А. Сильный и слабый дизъюнктивизм: краткий сравнительный очерк // Vox. Философский журнал. — 2020. № 29. — С. 66–99; Он же. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // Vox. Философский журнал. — 2021. № 34. — С. 20–57.

² Которую можно рассматривать в качестве третьего базового онтологического принципа.

которых является общий анализ того, что представляет собой принцип сватах праманья, и обзор учений, которые в эпистемологическом отношении на нём основаны.

I. Общий обзор доктрины сватах праманья и основанных на ней индийских учений

Сватах праманья (svataḥ prāmāṇya) представляет собой эпистемологическую доктрину классической индийской философии, название которой обычно переводят как «внутренняя обоснованность» или «внутренняя достоверность»³. Следует сразу оговориться, что под доктриной здесь понимается не систематическая совокупность принципов, а базовый принцип, общий для эпистемологий различных школ (даршан), учений и направлений. Важно также понимать, что она не может быть сведена ни к одной из этих эпистемологий, поскольку является лишь их общей парадигмой. Что касается самого термина, то следует признать, что его лаконичный перевод на европейские языки вряд ли возможен. Имеющиеся же варианты являются как минимум слишком размытыми, а если слово «внутренняя» в них заменяется на «априорная», то и вовсе сбивающими с толку, поскольку сватах праманья не делит истину на необходимую и случайную и несовместима с кантианством. Что касается более общего определения этого термина, то он, по-видимому, невозможен без предварительной интерпретации самой доктрины. С нашей точки зрения, его можно сформулировать следующим образом: самообоснованность любого познавательного акта по отношению ко внеположному уму объекту⁴, являющемуся его составной частью. Соответственно, в дальнейшем мы будем иметь это определение в виду, но сам термин будем употреблять без перевода.

Классическая формулировка сватах праманья связана с именами известных индийских философов Кумарилы Бхатты и его ученика⁵ Прабхакары Мишры — представителей школы пурва-миманса, живших на рубеже VII–VIII вв. Всего в индийской классической философии выделяется шесть ортодоксальных школ (даршан), которые обычно группируются по парам вследствие определённой близости: ньяя и вайшешика, санкхья и йога Патанджали, миманса и веданта. Каждая из них представляет собой один или несколько базовых текстов и совокупность комментариев и субкомментариев⁶ к ним. Однако именно последним двум школам присущи наибольшие расхождения, как между ними, так и внутри них. Действительно, основной их задачей является экзегеза Вед, однако первая школа сосредоточена на общем обосновании авторитетности этих священных писаний и их ритуалистических аспектах, в то время как вторая — на их гностических аспектах. Можно сказать, что миманса в первую очередь ориентируется на основной корпус Вед, а веданта — на их «окончание», т. е. Упанишад⁷. Однако этим всё

³ См., напр.: Arnold D. Intrinsic Validity Reconsidered: A Sympathetic Study of the Mīmāṃsaka Inversion of Buddhist Epistemology. *Journal of Indian Philosophy*, 2001, vol. 29, no. 5–6, pp. 589–675; Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. — М., 2009. — С. 739.

⁴ Можно сказать, к вещи в себе.

⁵ Согласно традиционной версии.

⁶ Кумарила и Прабхакара были как раз субкомментаторами «Мимансасутра-бхашьи» Шабары, который, в свою очередь, был комментатором базовых «Миманса-сутр» Джаймини.

⁷ Соответственно, школа веданта по-другому называется утгара-миманса, т. е. «вторая миманса», в отличие от пурва-мимансы.

не заканчивается, поскольку внутри этих школ также имеются серьёзные расхождения. В частности, все учения веданты можно разделить на три категории: дуалистические, недвойственно-дуалистические и недвойственные⁸. Что касается мимансы, вследствие особого толкования традиционных текстов Прабхакара стал основоположником отдельного направления внутри этой школы — прабхакара-мимансы, — которое стали отличать от бхатта-мимансы⁹ сторонников Кумарилы. Немаловажно здесь то, что одним из этих расхождений стала как раз трактовка сватах праманья.

Все шесть вышеупомянутых даршан принято называть ортодоксальными (астика), поскольку они признают авторитет Вед. Более того, распространён подход, согласно которому даршанами можно называть только эти школы. Узость этой типологии очевидна, поскольку она может иметь принципиальное значение только для тех, кто считает Веды истиной в последней инстанции. Поэтому уже в Средневековье термин «даршана» начал употребляться расширительно и обозначать любую философскую школу. В частности, в «Сарва-даршана-санграхе» — первой энциклопедии индийских философий, составленной в XIV в. адвайта-ведантистом Мадхавой, — представлено шестнадцать даршан¹⁰. Поэтому с философской точки зрения гораздо интереснее другие основания для типологии индийских учений, а именно, мокша, теизм и Атман. Так, если главной целью той или иной школы, учения или направления является освобождение из сансары (мокша), то в востоковедении их принято называть «сотериологическими». Этот термин следует употреблять в кавычках, поскольку он является деривативным от греческого слова, означающего «спасение», в то время как мокша не имеет ничего общего с христианской идеей спасения души, которая должна стремиться навечно попасть в рай. Напротив, для последователей «сотериологических» учений вечное пребывание души в раю или в аду является невозможным допущением, а стремление к простому улучшению кармы вместо полного освобождения из сансары — ложной и приземлённой целью. К учениям этой группы относятся санкхья, йога Патанджали, веданта, тантризм, буддизм и джайнизм. Миманса же, напротив, ставит своей целью попадание в рай, поскольку Веды, авторитет которых призвана защищать эта школа, содержат предписание совершать определённый ритуал, предположительно способный обеспечить её достижение.

С учётом этого факта, а также общей крайне консервативной направленности рассматриваемой школы, многие начинающие знакомиться с её философией с удивлением обнаруживают, что она является атеистической. Здесь даже может закрасться подозрение, что под этим так называемым атеизмом на деле скрывается политеизм или язычество. Однако всё не так просто, и на поверку оказывается, что миманса и в самом деле ближе к атеизму в расхожем понимании этого термина, чем может показаться на первый взгляд. Дело в том, что её представители постарались свести Веды к простому руководству по совершению того самого ритуала агнихотра, а ведических богов — к употребляемым в священном писании именам, способным приводить к определённым эффектам, приписываемым этим богам, не в силу существования последних, а вследствие особой

⁸ Мы сознательно избегаем более «красивого» термина «монизм» при переводе слова «адвайта», поскольку считаем, что он применим исключительно к новоевропейской философии.

⁹ Вообще говоря, «бхатта» — это почётный титул, дававшийся учёным браминам, но он мог стать фамилией.

¹⁰ См. Madhava. Sarva Darsana Samgraha: Review of the Different Systems of Hindu Philosophy / Trans. by A. E. Gouth and E. B. Cowell. New Delhi, 1987.

каузальной функции, скрытой в самом языке¹¹. Так что атеистическая и демифологизаторская тенденция этой школы заходит дальше, чем, например, у древних греков¹². Разумеется, миманса непредставима без допущения сверхчувственных аспектов реальности, таких как карма, Атман или универсалии. Так что если мы будем настаивать на том, что атеизм — это отрицание существования не просто Бога или богов, а сверхчувственного вообще, то эта школа, наряду с санкхьей, буддизмом и джайнизмом, не сможет считаться атеистической, и этого звания в Индии будет заслуживать лишь материализм. Но в таком случае сам атеизм будет неотличим от материализма, позитивизма или сциентизма, что лишит его самостоятельного смысла и лишь запутает терминологию. Поэтому если мы хотим выработать действительно универсальные определения, пригодные для анализа любых мировых учений, то индийскую философию нельзя сбрасывать со счетов — ситуация с термином «атеизм» это наглядно показывает.

Но если допустить, что миманса, санкхья, буддизм и джайнизм действительно являются атеистическими, то всё равно нельзя отрицать, что в индийской философии присутствует масса школ, признающих Ишвару, т. е. Бога, и многие будут утверждать, что в их случае мы уж точно имеем дело с чистой религией и теологией. Мы не можем позволить себе разбирать этот деликатный вопрос подробно, и поэтому ограничимся небольшой ремаркой. Если несколько схематизировать ситуацию, можно сказать, что лицо индийской философии определяют три доктрины: кармы, Атмана и Ишвары. Чисто теоретически присутствия любой из них достаточно, чтобы понять, что перед нами индийское учение. Однако на практике всё не так просто, поскольку эти доктрины не являются изолированными. Так, в то время как можно попытаться обойтись одной доктриной кармы и при этом отрицать Атмана и Ишвару, как это делал буддизм, обойтись одной доктриной Атмана без признания реальности кармы уже невозможно, хотя при этом всё же можно пытаться отрицать Ишвару. Исходя из этого же принципа, те, кто признают Ишвару, не могут обойтись без доктрины Атмана и кармы. Таким образом, даже если мы будем переводить термин «Ишвара» как «Бог», отличие от подходов неиндийских религий и теологий здесь будет очевидно. Действительно, если взять, например, христианство, оказавшее огромное влияние на европейскую философию, то мы получим прямо противоположную картину, а именно признания Бога при отсутствии доктрины Атмана и кармы¹³. Ишвара же мыслится в первую очередь как контролирующий карму субъект, нередко действующий совместно с божествами низшего порядка, пребывающими в сансаре наряду с людьми и другими живыми существами. Соответственно, все индийские учения можно разделить на четыре группы: отрицающие все три доктрины (материализм), признающие только карму (буддизм), признающие Атмана и карму (миманса, санкхья и джайнизм) и теистические (ньяя, вайшешика, йога Патанджали, веданта и тантризм).

¹¹ См., напр.: Clooney F. What's a god? The quest for the right understanding of *devatā* in Brāhmanical ritual theory (*mīmāṃsā*). *International Journal of Hindu Studies*, 1997, no. 1, pp. 337–385.

¹² Здесь, впрочем, нельзя сбрасывать со счетов и тот факт, что Платона и Кумарилу разделяет более тысячелетия.

¹³ Если же мы рассмотрим новоевропейскую философию, то не обнаружим в ней, несмотря на выход там на передний план субъекта, учения, решительно близкого атмаваде, не в последнюю очередь вследствие отсутствия в ней доктрины кармы. Впрочем, по этой же причине ей несвойственна и явная анатмавада.

Здесь мы плавно переходим к, пожалуй, основной полемической составляющей классической индийской философии, а именно дискуссии между атмавадой и анатмавадой, т. е. доктринами, признающими существование Атмана, и доктринами, его отрицающими. Поскольку та велась в формате «все против буддистов и материалистов», она очень ярко демонстрирует второстепенную значимость деления на ортодоксальные и неортодоксальные школы. Здесь в первую очередь важно вспомнить о тантризме, который всегда выступал единым фронтом с брахманизмом против буддизма и внёс свой вклад в вытеснение последнего из Индии. Следует отметить, что «тантризм» является, возможно, самым неудачным востоковедческим термином¹⁴, поскольку на заре изучения этого направления из поля зрения исследователей выпали важнейшие его аспекты, а на передний план вышли различного рода клише и стереотипы, которые начали преодолеваются лишь в последние десятилетия. По большому счёту, тантризм — это просто приверженность особому корпусу священных текстов — агам, или тантр, — существующих отдельно от Вед¹⁵ и с точки зрения последовательных их сторонников считающихся высшими по отношению к ним писаниями категории «откровения»¹⁶. По-другому можно сказать, что тантристы признают авторитет Вед лишь постольку, поскольку они не противоречат их собственным традициям¹⁷. Здесь всё осложняется тем, что, с одной стороны, тантризм является теистическим направлением, а с другой, что существовало огромное количество агам, которые можно разделить на три категории: дуалистические, недвойственно-дуалистические и недвойственные. С учётом этого с историко-философской точки зрения целесообразно отрицать существование тантризма как некоего единства, поскольку его содержательные аспекты от этого ничуть не пострадают, а ненужного эклектизма удастся избежать. Действительно, в индуистском тантризме принято выделять три направления: шиваизм, шактизм и вишнуизм. Каждое из них опирается на определённый набор агам, которые сильно отличаются по своему содержанию. Кроме того, присутствует большое разнообразие и внутри этих направлений. Поэтому следует говорить не о тантризме вообще, а о тантрическом шиваизме, шактизме и тантрическом вишнуизме, а под тантризмом понимать фактор, отличающий эти направления от их возможных брахманистских аналогов. Здесь, однако, важно не впасть в другую крайность. Дело не в том, что существовали некие ведические или автохтонные культы того или иного божества, к которым впоследствии прибавился тантризм; напротив, опора на определённые агама определяет саму суть этих направлений. Таким образом, дифференцирующий фактор между ними следует искать в самих агамах, что лишний раз свидетельствует о содержательной разнородности последних, которая дополнительно усиливается присутствием трёх дополнительных категорий, определяющих различия

¹⁴ Padoux A. What Do We Mean by Tantrism? // *The Roots of Tantra* / Ed. by K. A. Harper and R. L. Brown. Albany, 2002. P. 17.

¹⁵ Следует отметить, что все школы индийской философии, кроме буддизма и материализма, прямо или косвенно опираются на традиции, не имеющие исторических основателей. Отличный подход буддизма отчасти позволил ему попасть в число мировых религий, но при этом стал одной из причин, почему тот впал в немилость в самой Индии.

¹⁶ См., напр.: Burchett P. E. *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York, 2019. P. 31.

¹⁷ Однако тантристы никогда не восставали против авторитета Вед, как это делали буддисты, и рассматривали их как экзотерические тексты, формирующие определённый социальный порядок, к которому следует относиться консервативно.

между школами внутри каждого из них. Так, в частности, выделяют шесть философских школ тантрического шиваизма, каждая из которых основана на том или ином наборе шиваитских агам, относящихся к одной из трёх категорий¹⁸. Соответственно, говорить о тантризме как о некоем исторически сложившемся органическом единстве и, тем более, сводить его к шактизму философски некорректно.

Это пространное введение в общую типологию школ классической индийской философии было необходимо вследствие того, что мы хотели бы обратить внимание на ещё несколько оснований — на этот раз эпистемологических — для их дифференциации и при этом по возможности охватить всю их совокупность, не ограничиваясь лишь шестью ортодоксальными даршанами и буддизмом. Во-первых, это сам принцип сватах праманья. Школы, эпистемологии которых основаны на нём, были выделены уже в Средневековье. К ним относятся миманса, веданта, санкхья, йога Патанджали и тантризм. Им противопоставляются школы, эпистемологии которых основаны на противоположном принципе, который называется паратах праманья. К ним относятся ньяя, вайшешика, буддизм, джайнизм и материализм. Таким образом, с первого взгляда становится понятно, что на принципе сватах праманья основывалась добрая половина школ индийской философии, а если не считать в конечном итоге вытесненный из Индии буддизм, то и вовсе львиная доля. Это позволяет считать сватах праманью господствующей эпистемологической тенденцией индийской философии, и остаётся только удивляться, что внимание западных исследователей по-прежнему в первую очередь приковано к логике и эпистемологии школы ньяя и буддизма.

Именно в связи с изучением школы ньяя уже начали появляться исследования, убедительно демонстрирующие, что её эпистемологию можно рассматривать в качестве разновидности дизъюнктивизма¹⁹. Нам остаётся лишь продолжить эту линию и попытаться показать, что доктрина сватах праманья тоже представляет собой дизъюнктивизм. Вообще говоря, проинтерпретировать эпистемологию шести ортодоксальных даршан и тантризма в терминах дизъюнктивизма не составляет особого труда, поскольку общим местом в востоковедении чуть ли не с момента его зарождения стало подчёркивание наивного реализма и эмпиричности этих школ. Что касается сватах праманья, то представить её в качестве дизъюнктивизма вдвойне легко, поскольку для этого достаточно лишь теоретического анализа без обращения к текстуальным и историко-философским доказательствам. Действительно, если исходить из того, что сватах праманья представляет собой отрицание подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, то сразу становится ясно, что она несовместима ни с тезисом о неотличимости феноменального характера галлюцинации и истинного

¹⁸ Немаловажно отметить, что недвойственные агамы и, соответственно, недвойственная школа, характерны только для тантрического шиваизма, в то время как шактистские и вишнуитские агамы бывают только недвойственно-дуалистическими и дуалистическими.

¹⁹ См.: Vaidya A. J. Nyāya Perceptual Theory: Disjunctivism or Anti-Individualism? *Philosophy East and West*, 2013, vol. 63, no. 4, pp. 562–585; Idem. The Nyāya Misplacement Theory of Illusion & the Metaphysical Problem of Perception // *Comparative Philosophy and J. L. Shaw / Ed. by P. Bilimoria and M. Hemmingsen*. Cham, 2016, pp. 123–139; Dasti M. R. Parasitism and Disjunctivism in Nyāya Epistemology. *Philosophy East and West*, 2012, vol. 62, no. 1, pp. 1–15; Schiller H. I. The Nyāya Argument for Disjunctivism. *History of Philosophy Quarterly*, 2019, vol. 36, no. 1, pp. 1–18.

восприятия — который, к слову, напрочь отсутствует в классической индийской философии²⁰, — ни, в более общем виде, с допущением, что интроспективный компонент обоснованности того или иного убеждения может существовать даже в том случае, если само это убеждение является ложным. В противном случае ей пришлось бы утверждать, что все познавательные акты, включая ложные, являются истинными, что привело бы к полному абсурду. Исходя из всего этого, мы не станем специально доказывать, что сватах праманья представляет собой дизъюнктивизм, а будем исходить из того, что она им является, поскольку не находим ни теоретической возможности обратного, ни текстуальных свидетельств, опровергающих этот факт. Кроме того, мы не можем себе позволить подробно остановиться на буддизме, и поэтому не ставим своей целью типологизировать его учения в терминах дизъюнктивизма и конъюнктивизма. Поэтому ограничимся констатацией, что в буддистской философии проявились репрезентационистские и идеалистические тенденции, которые существенно отклонялись от общей наивно-реалистической направленности остальных школ²¹.

Однако одного утверждения, что сватах праманья является дизъюнктивизмом, недостаточно. Необходимо уточнить, о какой именно его разновидности идёт речь. И, прежде всего, нужно определиться, является ли она репрезентационизмом или реляционализмом. Здесь наш подход будет тем же самым: мы будем исходить из того, что сватах праманья является реляционализмом, потому что не видим ни теоретической возможности, чтобы она была репрезентационизмом, ни текстуальных свидетельств, опровергающих этот факт. Действительно, сватах праманья не может быть репрезентационизмом просто потому, что тот с необходимостью предполагает допущение подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, существование которого она по определению отрицает. Однако мы всё же приведём дополнительные аргументы в пользу этой интерпретации по ходу анализа самой доктрины. С другой стороны, с учётом того, что мы считаем все имеющиеся востоковедческие интерпретации сватах праманья неудовлетворительными, наш подход может также рассматриваться в качестве вывода к наилучшему объяснению. Соответственно, нашу интерпретацию сватах праманья, выраженную уже в самом её определении, можно назвать реляционалистской.

По-настоящему проблематичным нам видится лишь дополнительная типологизация основанных на сватах праманье учений в терминах сильного и слабого дизъюнктивизма. В этой связи мы не в состоянии проанализировать всю их совокупность и поэтому ограничимся выделением нескольких репрезентативных парадигмальных случаев в каждой из категорий. Главным основанием деления в этом случае выступит второй базовый онтологический принцип сильного дизъюнктивизма — различие реальности знания и его истинности. Рассмотрение индийских учений с точки зрения этого принципа и является основной целью настоящего исследования. Однако перед тем как перейти к этому вопросу, целесообразно начать с историографических аспектов,

²⁰ См., напр.: Matilal B. K. Perception: An Essay in Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford, 1986. Pp. 173, 230–231.

²¹ В частности, они ближе всех подошли к тезису о неотличимости, но всё-таки не могли его выдвинуть, поскольку им был чужд аргумент от «злого демона», и они ограничивались лишь аргументом от сновидения. Поэтому возможный конъюнктивизм тех или иных школ буддизма может быть лишь частичным.

а именно, прояснить, почему реляционалистская интерпретация сватах праманьи представляется более адекватной, чем все остальные.

II. Основные интерпретации сватах праманьи в востоковедении

Доктрине сватах праманья во многом не повезло, поскольку, как мы уже отмечали, основное внимание востоковедения всегда было в первую очередь приковано к логике и эпистемологии ньяи и буддизма. Это отчасти связано с тем, что, с одной стороны, эти школы зачастую казались более понятными западным исследователям, а с другой — школа миманса, с которой связана классическая формулировка сватах праманьи, была способна их оттолкнуть своей «реакционностью» и якобы особо религиозной направленностью. Однако этим дело не ограничилось, поскольку когда западные исследователи или работающие на Западе учёные индийского происхождения всё же обращались к сватах праманье, они зачастую интерпретировали её с точки зрения не относящихся к делу западных концепций. С другой стороны, на современном этапе последние начали проникать и в саму индийскую историю философии. Таким образом, сложилась следующая ситуация. Владеющие английским языком индийские пандиты лучше улавливали суть сватах праманьи и её место в эпистемологии, но чтобы быть более понятным западному читателю, стали применять для её описания совершенно нерелевантные западные термины, такие как «чувственные данные», «трансцендентальное», «идеализм», значение которых они, к тому же, не до конца понимали²². Западные же исследователи, напротив, как правило, осведомлены о точном смысле последних, но не до конца улавливают суть сватах праманьи. Поэтому всплески интереса к этой доктрине на Западе обычно предполагали различного рода недоразумения.

Один из первых таких всплесков был ознаменован дискуссией между работавшим в различных университетах Запада известным специалистом по сравнительной философии индийского происхождения Дж. Моханти и крупным американским востоковедом, главным редактором многотомной серии «Энциклопедия индийских философий» К. Поттером²³. Она примечательна тем, что обе стороны, несмотря на принципиальные расхождения в трактовке сватах праманьи, бьют мимо цели в деле её понимания. Дискуссия была связана с публикацией в 1966 году книги Дж. Моханти «Теория истины Гангешы»²⁴, которая, с одной стороны, находилась в русле основных интересов этого исследователя (как и его коллеги Б. Матилала) — логики и эпистемологии школ ньяя и навья-ньяя, — а с другой, была написана в период обострения всеобщего интереса к вопросу о природе знания в связи с выходом в 1963 году статьи Э. Гетье «Является ли обоснованное истинное убеждение знанием?»²⁵. Последнее выразилось в том, что Дж. Моханти начал рассматривать индийские эпистемологические доктрины в терминах понимания знания как обоснованного истинного убеждения. Кроме того, в этой книге он выдвинул тезис о несопоставимости принципов сватах праманья и паратах праманья, т. е.

²² Англоязычные индийские философские исследования на любую тему, как правило, кишат подобного рода эквивокациями.

²³ Скончался в январе 2022 года на 95-м году жизни.

²⁴ Mohanty J. N. Gangeśa's Theory of Truth. Delhi, 2006.

²⁵ Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, vol. 23, no. 6, pp. 121–123.

сформулировал концепцию, согласно которой эти принципы не следует противопоставлять, поскольку они применимы в своих собственных сферах. Следует отметить, что подход, противопоставляющий эти принципы, был выдвинут самим Кумарилой в его основном труде «Шлока-варттика». И если под первым понимать отрицание существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, то второй, в таком случае, следует трактовать как его допущение²⁶. Однако Кумарила, в отличие от Дж. Моханти, противопоставлял эти принципы как истинный и ложный, жёстко критикуя паратах праманью. С чем связано такое явное расхождение?

Две причины лежат на поверхности, и они уже были отмечены. Это, во-первых, приверженность Дж. Моханти эпистемологии школы ньяя, которую Кумарила рассматривал в качестве одного из своих оппонентов, и, во-вторых, определённая трактовка индийской эпистемологической терминологии. Следует отметить, что последняя очень богата, и на перевод в качестве «знания» там претендуют как минимум два термина: «джняна» (jñāna) и «прама» (pramā). По итогам рассматриваемой дискуссии можно сказать, что к знанию в «классическом» понимании ближе именно прамма, в то время как джняна более эпистемически аморфна²⁷ и может включать в себя истинные, ложные и даже совершенно неопределённые убеждения. Так, скажем, бред сумасшедшего, возмнившего себя Наполеоном I, может считаться джняной, поскольку налицо сильное и даже определённое убеждение, но не может считаться праммой в силу своей ложности. Однако самое сложное для сравнительной философии — найти санскритский аналог термина «убеждение». Как отметил Дж. Моханти, в отличие от западной философии, «в индийских эпистемологиях и истинная джняна, и истинная прамма характеризуются некой определённостью (niścaya), однако последняя не может просто добавляться к тому или иному внеположному ей утверждению, поскольку пропозициональная структура считается её неотъемлемой *составной частью*, так что сомнение, казалось бы, в том же самом объекте, будет уже иметь другую структуру»²⁸. Характеризуя сватах праманью, мы бы даже выразились более радикально: убеждение для неё хоть и является пропозициональной установкой, но в случаях прямого истинного знания не имеет репрезентационального содержания. Как бы то ни было, ни один участник дискуссии не видит непроходимой пропасти между западным и индийским пониманием природы убеждения, поскольку последнее в любом случае трудно трактовать иначе, чем в качестве пропозициональной установки, а индийский подход к эпистемологии этой трактовке не противоречит.

Сама дискуссия, однако, началась примерно через 18 лет после публикации книги Дж. Моханти и была ознаменована выходом статьи К. Поттера «Применимо ли понятие обоснованного истинного убеждения к индийской эпистемологии?»²⁹ в конце 1984 года.

²⁶ «Паратах праманья» обычно переводят как «достоверность, зависящая от другого». Можно сказать, «поступающая извне обоснованность».

²⁷ Мы транслитерируем только основу санскритского термина и поэтому склоняем его по правилам русского языка без учёта рода существительного. На самом деле слова jñāna и prāmāṇya среднего рода, а pramā — женского.

²⁸ Mohanty J. N. Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework. Philosophy East and West, 1980, vol. 30, no. 4, p. 441.

²⁹ Potter K. H. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? Journal of Indian Philosophy, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 307–327.

Ответ на этот вопрос дан отрицательный, поскольку, по мнению автора, это понятие применимо лишь к западному пониманию убеждения как имеющего диспозиционный характер, в отличие от индийского его понимания в качестве познавательного эпизода. На наш взгляд, здесь сразу произошло определённое смещение акцента в противоположную от существа дела сторону, поскольку главный вопрос всё-таки заключается в том, как трактовать пропозициональную установку. Действительно, оба понимания природы убеждения предполагают, что оно является именно пропозициональной установкой, и уже определённая интерпретация последней подпитывает западную тенденцию к диспозиционализму. Здесь сразу хочется обратить внимание на то, что можно сколько угодно противопоставлять западное и индийское понимание природы убеждения, но это не отменит того факта, что акцент на репрезентационном содержании в этом вопросе завёл западную эпистемологию в тупик, и она оказалась неспособной обеспечить единство прямого восприятия и перцептивного суждения³⁰. Индийская же философия, по крайней мере, может предложить выходы из этого тупика. Как бы то ни было, К. Поттер, стремясь преодолеть тезис о несопоставимости сватах и паратах праманьи, сформулировал близкую к прагматизму трактовку термина «праманья» как «действенности» (*workability*) в противовес «истинности». И, надо сказать, определённые основания для неё есть — дело в том, что большинство школ индийской философии подразумевает, что только истинный познавательный акт может вести к достижению практической цели. Однако уже из этой формулировки ясно, что результативность здесь сопутствует истинности, а не противопоставляется ей.

Таким образом, результатом дискуссии стало противопоставление тезиса о двойственном характере истины положению о якобы нерелевантности самого понятия истинности для индийской эпистемологии. Он явно не может считаться удовлетворительным как по сути, так и потому, что, пытаясь охватить очень разнородные школы, оба подхода приводят к тому, что страдает само понимание сватах праманьи. Более того, если присмотреться, тезис о несопоставимости в конечном итоге вообще не отдаёт ей должного. Действительно, в сокращённой форме он звучит следующим образом: принцип сватах праманья применим, если праманья рассматривается в качестве атрибута знания; если же праманью считать атрибутом убеждения, то применим принцип паратах праманья³¹. Казалось бы, всё должно обстоять во многом противоположным образом, и принцип сватах праманья должен быть применим в первую очередь в отношении убеждения. Кто-то будет настаивать на том, что термин «джняна» нельзя трактовать в качестве убеждения, поскольку в индийской эпистемологии вообще нет полного аналога соответствующего термина. Однако главная проблема даже не в этом, а в интерпретации самого понятия праманьи. В общем виде праманья, на первый взгляд, должна представлять собой дифференцирующий фактор внутри джняны, делающий её прямой, т. е. истинным знанием. Казалось бы, что, как не истинность, делает знание истинным? Поэтому Дж. Моханти в первую очередь трактует праманью именно так. Однако понимание знания в качестве обоснованного истинного убеждения не позволяет интерпретировать джняну ни в качестве знания, ни в качестве убеждения, и, чтобы

³⁰ Бандурин М. А. Ноуменальное болото... С. 43.

³¹ Mohanty J. N. *Prāmāṇya and Workability*. *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 331–332.

получилось истинное знание, истинность должна была бы в случае индийской эпистемологии прибавляться непонятно к чему. Это затруднение заставляет Дж. Моханти отвергнуть столь строгий подход и всё-таки интерпретировать джняну в обоих вышеуказанных смыслах — и в этом он прав. Другое дело, что если при этом настаивать на том, что праманья — это именно истинность, то получится, что в случае сватах праманьи она должна отказывать ложному знанию в статусе знания. Это неплохо вписывается в «классическое» его понимание, однако не отдаёт должного тому факту, что значительная часть сторонников сватах праманьи придерживалась прямо противоположного подхода.

На это обратили внимание на следующем этапе изучения этой проблемы. Так, американский востоковед Дж. Табер в опубликованной в 1992 году статье «Что Кумарила подразумевал под сватах праманьей?»³² сделал вывод о том, что эпистемологию этого философа следует рассматривать в свете позднейшей интерпретации жившего в X в.³³ комментатора школы бхатта-миманса Партхасаратхи Мишры, которую Дж. Моханти неверно понял и вследствие этого забраковал. Следует отметить, что для эпистемологической части сочинений Кумарилы характерна некоторая недоговорённость, и поэтому без дополнительных интерпретаций её понять очень сложно. В этом отношении её можно сравнить с философией Канта, необходимость в «завершении» которой чувствовали все немецкие идеалисты. И, как и в случае с трансцендентальным идеализмом, последователи Кумарилы разошлись в по сути противоположных направлениях. Если не считать второстепенных авторов, основных комментаторов «Шлока-варттики» двое: живший в VIII в. Умвека (Умбака) Бхатта и уже упомянутый Партхасаратхи Мишра. И, как отметил Дж. Табер, они принципиально разошлись в трактовке сватах праманьи. Здесь важно иметь в виду, что нельзя интерпретировать праманью определённым образом без того, чтобы эта трактовка не затронула и её атрибут, т. е. сватах. И поскольку Умвека понимает под праманьей истинность, а та с необходимостью имеет отношение к каузальным факторам генерации истинных познавательных актов, то он вынужден трактовать сватах не в смысле того, что праманья является атрибутом любых познавательных актов, а в том смысле, что она производится нормальными каузальными факторами вместе с истинными познавательными актами³⁴. Всё это хорошо соответствует банальной истине здравого смысла, который говорит, что познавательный акт не может быть истинным по определению. Однако проблема состоит в том, что в таком случае, чтобы считать определённый познавательный акт обоснованным, мы сначала должны каким-то образом подтвердить тот факт, что он вместе со своей истинностью был произведён нормальными каузальными факторами, а в силу реальности его самого этого сделать нельзя. Таким образом, этот подход предполагает необходимость существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов и, следовательно, вообще не может считаться доктриной сватах праманья. Более того, если допустить, что Умвека выражает именно то, что хотел сказать

³² Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by *Svataḥ Prāmāṇya*? *Journal of the American Oriental Society*, 1992, vol. 112, no. 2, pp. 204–221.

³³ К. Поттер, однако, настаивает на том, что пик его активности приходится примерно на 1075 год. См.: *Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XVI: Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā*. Delhi, 2014, pp. 363–364.

³⁴ Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean... pp. 208–210.

сам Кумарила, то тогда придётся признать, что она отсутствует даже в базовом эпистемологическом трактате. Пытаясь продемонстрировать ложность этого допущения, Дж. Табер приводит аргументы в пользу того, что интерпретация Партхасаратхи лучше соответствует подходу Кумарилы. Кроме того, он подчёркивает, что теорию истины, которой придерживались философы школы бхатта-миманса, следует считать корреспондентской³⁵. На наш взгляд, подход, представленный в рассматриваемой статье, не будучи в полной мере систематическим, по сей день остаётся наиболее взвешенным.

Эта тема была подхвачена американским востоковедом Д. Арнольдом, который в своей вышедшей в 2005 году монографии «Буддисты, брамины и убеждение»³⁶ и других работах попытался, напротив, систематизировать вышеуказанные моменты. Методологической основой его исследований стало различие двух концепций истины и анализ индийских эпистемологий в терминах понимания знания в качестве обоснованного истинного убеждения. В первом пункте он следует известному американскому эпистемологу У. Олстону, который противопоставлял реалистическую концепцию истины эпистемической и пытался отстоять первую против второй³⁷. Д. Арнольд старается следовать этому подходу, но называет последнюю также каузальной. На наш взгляд, выделение этих двух концепций истины вполне правомерно, но подход У. Олстона всё же нельзя противопоставить каузальному пониманию истины. Как бы то ни было, Д. Арнольд прямо утверждает, что Дж. Моханти и Б. Матилал неверно истолковали доктрину сватах праманья, поскольку в первую очередь ориентировались на интерпретацию Умвеки, являющуюся каузальной постольку, поскольку тот трактует праманью именно в качестве истинности³⁸. Действительно, в противном случае было бы непонятно, откуда мог возникнуть тезис о несопоставимости. Так, даже оппонент Кумарилы Прабхакара, которому Дж. Моханти якобы следует, не допускал, что доктрина паратах праманья может быть истинной в своей собственной сфере и на деле не придерживался каузального понимания истины³⁹. Однако несмотря на свои несомненные достоинства, интерпретация Д. Арнольда представляется неудовлетворительной в силу того, что является экстерналистской. Так, он критикует трактовку праманьи как истинности, но при этом отождествляет её с понятием надёжности источников убеждения (reliability)⁴⁰, что явно идёт в русле релейабализма — одного из основных направлений экстернализма. Более того, он прямо называет эпистемологию Партхасаратхи экстерналистской⁴¹. Всё это может вызвать недоумение, поскольку, казалось бы, всё

³⁵ Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean... p. 216.

³⁶ Arnold D. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York, 2005.

³⁷ См.: Alston W. *A Realist Conception of Truth*. New York, 1996.

³⁸ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 253.

³⁹ Мы вернёмся к этому вопросу впоследствии.

⁴⁰ Arnold D. *Intrinsic Validity Reconsidered...* p. 613.

⁴¹ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 109. Этот подход был впоследствии подхвачен Д. Иммерманом, который, однако, умудрился в дополнение к экстернализму и наивному реализму приписать Кумариле эпистемологический дизъюнктивизм. См.: Immerman D. *Kumārila and Knows-Knows*. *Philosophy East and West*, 2018, vol. 68, no. 2, pp. 408–422. Для полноты картины следует также отметить, что намёк на сходство подходов Кумарилы и У. Олстона присутствует уже у Дж. Табера, на что прямо ссылается Д. Арнольд. См.: Taber J. *The Significance of Kumārila's Philosophy // Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* / Ed. by Eli Franco and Karin Preisendatz. Delhi, 2007. P. 378.

довольно просто: чистого эпистемического экстернализма в классической индийской философии быть не может в силу того, что он представляет собой критику интернализма на основе всерьёз воспринятой «проблемы Гетье», а для неё там отсутствовали необходимые предпосылки. Поэтому остаётся только догадываться, почему Д. Арнольд решил избрать столь сомнительный подход. Впрочем, два объяснения лежат на поверхности: предположение о том, что сватах праманья хорошо вписывается в теорию У. Олстона и особенности трактовки интроспекции в школе бхатта-миманса. Начнём с первого момента.

Начать здесь следует с того, что в интерпретации Д. Арнольда произошла некоторая деформация постановки вопроса о знании как обоснованном истинном убеждении в связи с необходимостью её переноса в контекст индийской философии. Так, обычно вопрос ставится следующим образом: чтобы претендовать на знание, мы должны, во-первых, полагать определённое истинное убеждение истинным и, во-вторых, — обосновать его истинность. Об этом сам У. Олстон был прекрасно осведомлён⁴². Соответственно, если мы не обоснуем истинность убеждения, оно в лучшем случае будет истинным, но необоснованным, и поэтому не сможет считаться знанием. Если же мы обоснуем ложное убеждение, то оно, хотя и будет обоснованным, не сможет считаться знанием по причине своей ложности. Однако если мы начнём выяснять аргументы в пользу этих двух следствий, то обнаружим их очевидный инфантилизм. Так, аргументы в пользу возможности обоснованного ложного убеждения зачастую сводятся к тому, что рациональное основание того или иного убеждения может быть одинаковым по силе, независимо от его истинности⁴³. Подобный подход заставляет лишний раз задуматься о том, не последовательнее ли было бы просто признать тот факт, что сама реальность познавательного акта сводится к обоснованности, т. е. к тому, что он является обоснованной кажимостью истины. Помимо всего прочего, это позволило бы понять, что «проблема Гетье» на деле является псевдопроблемой, поскольку одной из отправных точек рассуждений Э. Гетье является допущение возможности обоснованных ложных убеждений при существовании подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов. Как бы то ни было, в настоящий момент нас интересует не обоснованное ложное убеждение, а необоснованное истинное.

Действительно, рассматриваемая нами деформация произошла именно в этой связи. Дело в том, что, как мы уже отметили, в контексте индийской философии вопрос стоит так: какой именно атрибут должен быть присущ джняне, чтобы её можно было считать прамой? И кроме истинности, здесь трудно что-либо представить. Поэтому Д. Арнольд со ссылкой на У. Олстона вольно или невольно переформулировал постановку вопроса о природе знания следующим образом: чтобы претендовать на знание, мы должны, во-первых, быть обоснованно убеждены в чём-либо и, во-вторых, в силу дополнительных оснований знать, что это убеждение является истинным⁴⁴. Казалось бы, ничего особенного здесь нет, поскольку эта новая формулировка предполагает базовую, однако она всё же маскирует самую важную проблему. Дело в том, что никто, включая самого У. Олстона,

⁴² См., напр.: Alston W. A Realist Conception of Truth... p. 240–241.

⁴³ См.: Feldman R. Epistemology. Upper Saddle River, 2003. P. 29.

⁴⁴ Arnold D. Buddhists, Brahmins... p. 83.

не сомневается в том, что мы не можем знать что-либо без того, чтобы считать истинное убеждение истинным. Истинность всегда сопутствует убеждению изначально, так что если даже мы дополнительно докажем его истинность, то не прибавим этот атрибут к убеждению, а лишь сможем заявить, что располагаем полноценным знанием его объекта. У. Олстон восстаёт лишь против того, что нам нужно дополнительно обосновывать истинность на первый взгляд (*prima facie*) обоснованного убеждения. Вся путаница возникает из-за того, что он систематически отождествляет обоснованность убеждения с надёжностью его источников. Так, интерналисты могут согласиться с тем, что то или иное убеждение может быть на первый взгляд обоснованным⁴⁵, но никогда не признают, что то, что У. Олстон называет обоснованностью, на самом деле является таковой. Поэтому рассматриваемую нами обновлённую постановку вопроса о природе знания можно оставить без изменений даже с точки зрения классического интернализма. Но почему она должна выглядеть именно так? Якобы вследствие необходимости двухуровневого обоснования убеждения, которую Д. Арнольд верно рассматривает как проявление паратах праманьи. Действительно, если предполагается, что обоснование должно быть двухуровневым, это с необходимостью подразумевает то, что отдельно взятый познавательный акт неспособен к полноценному обоснованию своего объекта в силу своей собственной реальности, и мы вынуждены в этом деле опираться на уже готовое знание. Это ярко выраженная паратах праманья. Однако это лишь вершина айсберга. Так, мы определили последнюю не как признание необходимости двухуровневого обоснования знания, а как допущение существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, и поэтому должны задать вопрос: если У. Олстон отрицает необходимость первого, значит ли это, что он отвергает существование второго? И ответ на него будет отрицательным, поскольку он лишь хочет сказать, что интерналистское обоснование вообще не требуется, так как ничего не добавляет к уже имеющейся истинности на первый взгляд кажущегося истинным убеждения. Однако сам принцип, согласно которому убеждение должно быть истинным, чтобы считаться и являться знанием, — это тоже проявление паратах праманьи, которое не отличает экстернализм от классического интернализма.

Так что Д. Арнольд, верно отмечая, что эпистемология Кумарилы и Партхасаратхи не предусматривает двухуровневого обоснования, проигнорировал возможность того, что она не делает выбор в пользу первого уровня, поскольку вообще не выделяет эти уровни и, в частности, не отличает докстатическое обоснование от пропозиционального⁴⁶. Поэтому по факту получилось, что он во многом верно интерпретировал сватах праманью, но всё испортил отсылками к экстернализму, к которому её свести нельзя. И это не случайно, поскольку между сватах праманьей и экстернализмом действительно имеется определённое сходство. Оно заключается в том, что обе концепции допускают принципиальную возможность тождества обоснованности убеждения и его истинности, в отличие от классического интернализма, который их систематически растождествляет. Мы вернёмся к этому вопросу в следующем разделе, а пока обратим внимание на второе возможное объяснение того, почему экстерналистская интерпретация показалась

⁴⁵ См., напр.: Huemer M. *Skepticism and the Veil of Perception*. Oxford, 2001. Pp. 98–103.

⁴⁶ Это позволяет им сделать отмеченное выше особое понимание пропозициональности.

Д. Арнольду наиболее подходящей, а именно особенности трактовки интроспекции в школе бхатта-миманса. Казалось бы, даже исходя из анализа самого названия «сватах праманья» легко понять, что эта доктрина предполагает некую внутреннюю обоснованность познавательных актов. Почему бы тогда ей не допустить полноценной эпистемологической интроспекции и обоснования интерналистского типа? Здесь может сбить с толку только одно — эта школа знаменита тем, что придерживается доктрины паратах пракаша. Это ещё одно трудно переводимое название, смысл которого сводится к тому, что познавательный акт не может осознавать самого себя в момент познания своего объекта. Ей противостоит доктрина сватах пракаша, согласно которой познавательный акт это делать способен.

Формально они не имеют прямого отношения к сватах и паратах праманье, и в истории философии встречаются все четыре сочетания этих доктрин: сватах праманья при сватах пракаше (прабхакара-миманса, веданта, санкхья, йога Патанджали, тантризм), сватах праманья при паратах пракаше (бхатта-миманса), паратах праманья при сватах пракаше (буддизм, джайнизм), паратах праманья при паратах пракаше (ньяя, вайшешика). Здесь сразу бросается в глаза то, что среди последователей сватах праманья школа бхатта-миманса отстаивает доктрину паратах пракаши в гордом одиночестве и абсолютном меньшинстве, поскольку даже близкие ей философы из брахманистского лагеря придерживались противоположной точки зрения. Объяснением этого может служить то, что Кумарила банально перегнул палку в стремлении противостоять буддизму, допущения которого способны были, по его мнению, привести к концепции, сравнимой с берклевским идеализмом⁴⁷. Прабхакара, ведантисты и особенно тантрические шиваиты убедительно продемонстрировали, что сватах пракаша без дополнительных допущений к идеализму привести не может, и даже что она служит необходимым онтологическим условием сватах праманья. Более того, шиваитские философы прямо опирались на этот принцип, чтобы достичь той же цели, что и Кумарила, т. е. разгромить буддизм⁴⁸. Однако бхатта-миманса негативно относилась к тантризму и поэтому не могла идти схожим путём.

Как бы то ни было, даже если условно допустить, что Кумарила в этом отношении был прав, пракаша остаётся неким осознанием, пусть и предположительно возможным лишь на втором уровне, т. е. как паратах. Поэтому оснований для отрицания наличия интроспекции и её эпистемологической роли в философии бхатта-мимансы нет. Кроме того, даже те, кто подчёркивает необходимость сватах пракаши, не пытаются напрямую обосновать сватах праманью через неё. Всё потому, что эти теории остаются на разных уровнях: первая преимущественно на онтологическом, а вторая — на эпистемологическом. Это особенно заметно, опять же, на примере тантрического шиваизма, в котором сватах пракаша выступает одним из базовых онтологических принципов⁴⁹. Поэтому при чтении источников и литературы сразу понятно, когда отстаивается доктрина сватах пракаша, но

⁴⁷ Буддистский идеализм, как и индийская философия в целом, не различал явление и вещь в себе — он буквально считал природу вещей ментальной. Поэтому его нельзя сравнить ни с трансцендентальным, ни с послекантовским идеализмом.

⁴⁸ См., напр.: Watson A. *The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments Against the Buddhist Doctrine of No-Self*. Wien, 2006.

⁴⁹ См., напр.: Ferrante M. *Studies on Bhartṛhari and the Pratyabhijñā: The Case of svasaṃvedana*. Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. Religions, 2017, vol. 8, no. 145. URL: <https://doi.org/10.3390/rel8080145>.

то, что при этом подразумевается ещё и сватах праманья, приходится выяснять дополнительно. Для целей настоящего исследования здесь важно следующее: чтобы предложить альтернативу сватах пракаше, Кумарила был вынужден выдвинуть серьёзную онтологическую теорию, которая явно не вписывается ни в экстернализм, ни в элиминативистский интернализм. Она сводится к следующему: существующий независимо от ума объект является причиной возникновения познавательного акта, а тот, в свою очередь, добавляет к нему атрибут познанныости, на основе которого выводится существование его самого⁵⁰. Сторонники сватах пракаши лишены необходимости в столь замысловатой теории, поскольку считают, что познавательный акт просто осознаёт себя в момент познания своего объекта. Однако обе доктрины имеют ярко выраженный онтологический характер, что не препятствует допустить возможность чисто эпистемологической интроспекции, причём присущей любому познавательному акту, даже в рамках подхода Кумарилы. На этой позитивной ноте следует вернуться к основному вопросу настоящего исследования.

III. Сватах праманья бхатта-мимансы как парадигмальный случай сильного дизъюнктивизма

Итак, проанализировав достоинства и недостатки различных интерпретаций, можно приступить к рассмотрению сватах праманья школы бхатта-миманса в качестве разновидности сильного дизъюнктивизма. И поскольку мы выяснили, что эпистемологию Умвеки вообще нельзя считать сватах праманьей, наше исследование автоматически сужается до учений Кумарилы и Партхасаратхи. Основной проблемой на его пути, как мы уже отметили, является различие реальности знания и его истинности, которое должно по крайней мере подразумеваться этими философами, чтобы их эпистемология могла считаться сильным дизъюнктивизмом. Сразу оговоримся, что с учётом рассмотренных выше трудностей перевода различных санскритских терминов на европейские языки мы не можем рассчитывать на обнаружение прямых текстуальных свидетельств этого различия и можем опираться лишь на трактовку этих терминов и теоретические аргументы. Начать следует с краткого изложения основных положений теории Кумарилы в интерпретации Партхасаратхи.

Кумарила начинает изложение доктрины сватах праманья следующим образом: «Обоснованность всех обоснованных познавательных актов следует понимать как присущую им самим, поскольку та или иная активность, не присущая чему-либо изначально, не может быть привнесена извне»⁵¹. Некоторые комментаторы и исследователи цепляются за то, что здесь якобы говорится лишь об обоснованных познавательных актах, в отличие от необоснованных. Однако Партхасаратхи подчёркивает, что здесь имеются в виду буквально все познавательные акты⁵². Другими словами, обоснованность познавательного акта познаётся в качестве его неотъемлемого

⁵⁰ Ram-Prasad C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*. Aldershot, 2007. P. 56.

⁵¹ Kumārila Bhaṭṭa. *Ślokavārttika*. Translated by G. Jhā. Calcutta, 1907. P. 28. Наш перевод представляет собой реинтерпретацию переводов Дж. Табера и Д. Арнольда.

⁵² Taber J. *What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean...* p. 210.

атрибута. Таким образом, Кумарила пытается сказать довольно простую вещь: так же как, например, солнцу свойственно светить, а воде течь, познавательному акту имманентно присуща обоснованность. Здесь может смутить то, что солнце или вода — это объекты, и познавательный акт ставится с ними в один ряд. В этом отношении и в самом деле возникают определённые онтологические затруднения, поскольку Кумарила, наряду с остальными индийскими философами, вынужден отличать объект познавательного акта от познавательного акта как объекта другого познавательного акта. Более того, для него возможность познавательного акта выступать в качестве объекта имеет особую значимость, поскольку, как мы помним, познавательный акт согласно ему не может фиксировать наличие самого себя и должен для этого стать объектом. Однако здесь следует сразу оговориться, что даже для подавляющего большинства сторонников доктрины сватах пракаша возможность и даже необходимость для одного познавательного акта становиться объектом другого если и представляет некую проблему, то, во всяком случае, не ставится под сомнение⁵³. Как бы то ни было, на базовом уровне вопрос решается следующим образом: у познавательных актов имеется уникальный неотъемлемый атрибут — обоснованность, — который не может быть присущ другим объектам, даже если те являются причинами познавательных актов. Это так, потому что, по словам Кумарилы, «объекты имеют причины своего происхождения, но, возникнув, выполняют свою характерную функцию самостоятельно»⁵⁴. Однако при таком подходе возникает другая проблема: как объяснить возможность ложных познавательных актов.

Кумарила был прекрасно о ней осведомлён и, соответственно, ещё до формулировки собственной позиции поднял вопрос о способе опровержения познавательных актов. В этой связи наряду с терминами «сватах» и «паратах праманья» он вводит противоположные им термины «сватах» и «паратах апраманья», имеющие отношение к необоснованности, опровергнутости и ложности познавательных актов. Таким образом, рассматриваемая нам типология снова усложняется, поскольку появляются ещё четыре возможные комбинации доктрин: сватах праманья при паратах апраманье (миманса, веданта, тантризм), сватах праманья при сватах апраманье (санкхья, йога Патанджали), паратах праманья при паратах апраманье (ньяя, вайшешика, джайнизм) и паратах праманья при сватах апраманье (буддизм). Примечательно, что Кумарила с ходу дисквалифицирует второй вариант, т. е. эпистемологию санкхьи, в качестве несостоятельной, и с этим соглашается большинство средневековых и современных авторов. Однако создаётся впечатление, что главным аргументом здесь служит указание на то, что санкхья придерживается онтологической доктрины сат-карья-вада — предсуществования следствия в причине. Если это действительно так, то вывод Кумарилы является несостоятельным, поскольку сат-карья-вада принципиально совместима со сватах праманьей при паратах апраманье⁵⁵. Как бы то ни было, санкхья не может похвастаться должным образом проработанной эпистемологией, и поэтому вопрос остаётся открытым. Итак, становится понятно, что основным оппонентом Кумарилы в

⁵³ Здесь необходимо иметь в виду, что познавательный акт не может становиться объектом познающего субъекта напрямую, без участия другого познавательного акта, поскольку является его аспектом.

⁵⁴ Kumāriḷa Bhaṭṭa. Ślokaṁvārttika... p. 28; Taber J. What Did Kumāriḷa Bhaṭṭa Mean... p. 207.

⁵⁵ См.: Łucyszyna O. Sāṁkhya on the Validity (*prāmāṇya*) and Invalidity (*apramāṇya*) of Cognition. Acta Asiatica Varsoviensia, 2021, no. 34, pp. 145–176.

эпистемологическом отношении остаётся буддизм, а ньяю он рассматривал в качестве частичного союзника. Что касается определения термина «паратах апраманья», то его, на наш взгляд, можно сформулировать следующим образом: доктрина онтологического характера опровержения познавательных актов. Если это так, то она будет соответствовать третьему основному положению сильного дизъюнктивизма.

Здесь может возникнуть вопрос: зачем здесь использовать термин «онтологический», если можно просто говорить о внешнем характере опровержения, тем более что весь вопрос можно свести к отношениям между познавательными актами? Мы это делаем просто потому, что находим этот термин несколько менее размытым, чем термин «внешний», под которым можно понимать чуть ли не всё, что угодно. Что касается того, что мы в конечном итоге имеем дело с познавательными актами, то это обстоятельство действительно заслуживает внимания. Так, и в случае паратах праманьи, и в случае паратах апраманьи речь идёт о том, что один познавательный акт, соответственно, подтверждает или опровергает другой. Следовательно, когда мы допускаем существование подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов мы, по большому счёту, имеем в виду не объект, не даже познавательные способности⁵⁶, а просто другой познавательный акт, который признаётся истинным, т. е. является проверенным знанием. Это ведёт к бесконечному регрессу оснований, который обычно пытаются пресечь отсылкой к привилегированному классу самоочевидных познавательных актов. Оба этих нежелательных следствия неустанно критикуются последователями бхатта-мимансы, которые, в отличие от античных скептиков, выдвигавших схожие аргументы, подчёркивают то, что все познавательные акты являются обоснованными. С другой стороны, когда мы допускаем существование опровергающего коррелята того или иного познавательного акта — а сторонники сватах праманьи, в отличие от буддистов, это делают, поскольку его отрицание поощряет крайний догматизм, в рамках которого возможность опровержения уже подтверждённого знания становится весьма сомнительной, — то, опять же, просто имеем в виду, что может возникнуть другой познавательный акт, в котором тот же самый объект, что называется, предстанет в истинном свете. При чём же здесь онтология? Дело в том, что в обеих рассматриваемых доктринах истинность понимается в качестве онтологического атрибута объекта, а не убеждения или познавательной способности. Более того, сторонники паратах праманьи при паратах апраманье верят в то, что, невзирая на очевидные проблемы, связанные с бесконечным регрессом оснований, в конечном итоге должно существовать некое окончательно подтверждённое знание истинного объекта, на которое нужно опереться. Поэтому проблему целесообразно формулировать именно в онтологических терминах, даже несмотря на то, что без познавательных актов здесь обойтись всё равно нельзя.

Однако указание на способ опровержения познавательных актов само по себе не решает для сватах праманьи проблему их возможной ложности. Поэтому Партхасаратхи вынужден ставить вопрос в терминах кажимости. Другими словами, он подчёркивает, что обоснованность любых познавательных актов возможна только в том смысле, что любой

⁵⁶ Хотя в западной философии в качестве такового обычно признаются именно они, в частности, в случае отсылки к работе органов чувств, восприятию, опыту, априорным формам чувственности и рассудка и т. п.

из них лишь кажется, а не является, истинным⁵⁷. Подобный подход идёт вразрез с переводом термина «праманья» как «истинности». Следовательно, если мы его принимаем, то перевод соответствующих терминов должен быть примерно следующим: «джняна» — «знание», «праманья» — «обоснованность»⁵⁸, «прама» — «истинное знание». Здесь нам могут указать на то, что мы слишком торопимся с переводом «джняны» как «знания», поскольку мало кто сомневается, что даже обоснованное убеждение может быть ложным, но это не повод объявлять любое обоснованное убеждение знанием. Наоборот, это основание для того, чтобы лишить на первый взгляд кажущееся обоснованным убеждение этого статуса. Однако подобный путь для сватах праманья на деле закрыт. Всё потому, что она фактически не может обойтись без тезиса о том, что любой познавательный акт обоснован по определению и, следовательно, не может не быть знанием. Этот момент часто ускользает от начинающих знакомство с этой доктриной, и поэтому она может им показаться низкопробным эпистемологическим фундаментом (foundationalism). На деле же существует жёсткая альтернатива: или мы принимаем сватах праманью и считаем любой познавательный акт знанием, или принимаем паратах праманью, но тогда автоматически делим познавательные акты на два класса — потенциально несущие знание и его не несущие. Всё потому, что познавательные акты в качестве обосновывающей инстанции принципиально однородны, а их т. н. подтверждающий онтологический коррелят может быть только разнородным, т. е. отличным от других возможных кандидатов на эту роль. Это серьёзный аргумент в пользу подхода Партхасаратхи.

Таким образом, Дж. Моханти верно переводил термин «джняна» как «знание», но вследствие того, что упорно считал праманью истинностью, пришёл к ошибочному выводу о том, что сватах праманья должна лишать ложное убеждение статуса знания. На деле всё обстоит прямо противоположным образом: она должна признавать статус знания даже за ложным убеждением. Но здесь, по-видимому, возникает другое затруднение. Если мы переводим термин «праманья» именно как «обоснованность», то обязаны переводить термин «апраманья» в первую очередь как «необоснованность». Однако это, по-видимому, противоречит тому взгляду, что любой познавательный акт является и обоснованным, и несущим знание, и возвращает нас к необходимости делить познавательные акты на два класса. Ответ будет заключаться в том, что апраманья — это не чистая необоснованность, а несуществующая обоснованность, поскольку для первой в сватах праманье нет места. Но решает ли это проблему? Ведь всё равно получается, что любой познавательный акт является обоснованным, но всё же в некоторых случаях обоснованность не существует. Чтобы это противоречие не казалось непроходимым, необходимо учитывать следующее. Во-первых, обоснованность не является объектом, и поэтому нельзя с ходу запрещать приписывать ей противоположные атрибуты. Во-вторых, в философии представлена солидная традиция, допускающая возможность существования несуществующих объектов⁵⁹. А поскольку обоснованность и, следовательно, знание, объектами не являются,

⁵⁷ Taber J. What Did Kumāriḷa Bhaṭṭa Mean... p. 210.

⁵⁸ Или, другими словами, обоснованная кажимость истинности.

⁵⁹ Кроме того, встречаются даже предложения растождествить понятия истины и реальности. См.: Ferraris M. New Realism a Short Introduction. Speculations VI / Ed. by F. Gironi, M. Austin, R. Jackson. New York, 2015, pp. 141–164.

к ним этот подход может быть применим, даже если мы ставим эту традицию под сомнение. Наконец, в-третьих, несуществующую обоснованность всё-таки можно назвать частично существующей, но только при условии, что она при этом признаётся в строгом смысле несуществующей⁶⁰. Это так, потому что в случае познавательной ошибки, даже очень серьёзной, её объект нельзя назвать полностью нереальным, поскольку оба её компонента — субъективная кажимость и истинный объект, с которым та ошибочно соотносится, — вполне реальны и фактически познаваемы: ошибочным здесь является лишь их сочетание⁶¹. Однако несмотря на все эти оговорки ясно то, что при таком подходе нельзя обойтись без дизъюнктивизма, причём в двойном смысле. Во-первых, в плане признания различного онтологического статуса субъективного компонента обоснованности убеждения в «хорошем» и «плохом» случаях. В самых общих терминах оно, как мы уже отметили, выражается в том, что в случае познавательной ошибки он является несуществующим вследствие ложности своего объекта. И, во-вторых, в аспекте различения реальности знания и его истинности, т. е. обращения к сильному дизъюнктивизму. Само различие между реальностью и существованием может показаться натянутым, но оно в данном случае имеет технический характер. Так, необходим некий общий термин, который обозначал бы атрибут, присущий как обоснованной кажимости истины, так и частично существующей обоснованной⁶² ложной кажимости истины. И поскольку термин «частичное существование» подходит только для «плохого» случая, здесь трудно подобрать какой-либо иной термин, кроме «реальности».

Но если сватах праманья явно не вписывается в классический интернализм, не правильнее ли было рассматривать её в терминах экстернализма? Мы уже начали отвечать на этот вопрос, осталось лишь до конца прояснить, почему в экстернализм она тоже не вписывается. Лишним свидетельством этого факта явилось то, что Д. Арнольд, стараясь интерпретировать сватах праманью в этих терминах, на деле несколько исказил взгляды самого У. Олстона, т. е. предложил интерпретацию, представляющую собой нечто среднее между ними и тем, что пытаемся сказать мы. Так, мы уже отметили, что большинство эпистемологов, включая самого У. Олстона, в качестве базового определения знания принимают обоснованное истинное убеждение. Д. Арнольд же, скорее, интерпретирует его в качестве истинного обоснованного убеждения, но только для того, чтобы подвергнуть критике и показать, что знание является, скорее, просто истинным убеждением. Так, один из основных выводов Д. Арнольда по поводу сватах праманья выглядит следующим образом: «Таким образом, иметь обоснованное убеждение означает располагать основаниями для того, чтобы считать его истинным. К этому ничего не добавилось бы, если бы мы продемонстрировали (возможность чего последователи мимансы в любом случае отрицают), что наши обоснованные убеждения являются истинными, поскольку иметь обоснованное убеждение уже подразумевает то, что у нас

⁶⁰ Другими словами, частичное существование обоснованности должно в этом случае пониматься в привативном смысле.

⁶¹ Мы намеренно ставим вопрос в наиболее общих терминах, поскольку для сватах праманья характерны различные теории познавательной ошибки, вдаваться в подробности которых мы здесь не имеем возможности.

⁶² Частично существующую обоснованность нельзя буквально считать частичной обоснованностью, поскольку даже она является полноценной.

есть основания так считать!»⁶³ Казалось бы, разница невелика, но смысл в этой перестановке появляется, только если, во-первых, допускать необходимость двухуровневого обоснования убеждения, во-вторых, стремиться отказаться от второго уровня в пользу первого, чтобы избежать порочного круга, и, в третьих, считать первый уровень чисто экстерналистским.

Однако У. Олстон на деле не борется с эпистемическим порочным кругом (*epistemic circularity*), как пытается это преподнести Д. Арнольд, а защищает его правомерность на базовом уровне и отрицает её в рамках обоснования второго порядка⁶⁴. И если верно то, что двухуровневая форма обоснования убеждения представляет собой паратах праманью, нельзя сказать, что защита эпистемического порочного круга на первом уровне является сватах праманьей. В действительности Кумарила вообще не выделяет эти уровни⁶⁵, и не случайно — этому препятствует сам тезис об обоснованности любых познавательных актов. Так, он⁶⁶ критикует воззрение, согласно которому бесконечный регресс оснований якобы можно пресечь признанием одного из подтверждающих познавательных актов самообоснованным, но не потому, что только первый познавательный акт следует признать таковым, а в силу того, что любой познавательный акт является самообоснованным и не может выступать в качестве подтверждающего онтологического коррелята, поскольку подтверждать в этих условиях нечего. Что касается У. Олстона, то он как раз пытается выделить особый класс истинных убеждений, не нуждающихся в дополнительном обосновании, и в этом отношении близок к эпистемологическому фундаментализму⁶⁷. Другое дело, что он при этом настаивает, что они в определённом смысле уже являются обоснованными, а интерналисты с этим согласиться не могут. Таким образом, У. Олстон не может отрицать существование подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов уже потому, что не допускает самообоснованность любого из них.

Всё это имеет серьёзные последствия для соответствующей теории истины. Всё упирается в то, что Д. Арнольд, У. Олстон и классические интерналисты подразумевают, что для того, чтобы обладать знанием, мы должны считать определённое истинное убеждение истинным. Но откуда мы знаем, что оно истинное? Здесь уже налицо признаки бесконечного регресса оснований и порочного круга. Поэтому интерналисты и настаивают на том, что мы, конечно, этого знать не можем и должны дополнительно обосновать это знание. Это можно сравнить с ситуацией, когда судья отказывается использовать против подсудимого достоверные доказательства, полученные незаконным путём. Однако то, что мы отказываемся признавать наличие знания в случае истинного убеждения до момента завершения процедуры обоснования, не значит, что мы отказываемся считать его истинным независимо от обоснованности даже в «хорошем»

⁶³ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 97.

⁶⁴ См.: McGrew T., McGrew L. *What's Wrong with Epistemic Circularity?* *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 2000, vol. 39, no. 2, pp. 219–240.

⁶⁵ Его подход частично согласуется с концепцией обоснования истины на первом уровне, представленной в работах Б. Брюэра, но мы бы назвали его скорее одноуровневой концепцией обоснования истины. См.: Brewer B. *Perceptual Experience and Empirical Reason*. *Analytic Philosophy*, 2018, vol. 59, no. 1, pp. 1–18.

⁶⁶ В интерпретации Партхасаратхи.

⁶⁷ См., напр.: Czapka Sudduth M. L. *Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 1995, vol. 37, no. 1, pp. 25–44.

случае. Экстернализм восстаёт против такого подхода и призывает сразу считать истинное убеждение знанием. Как отметил У. Олстон, в таком случае будет иметь место эпистемический порочный круг, но он вполне легитимен, поскольку возможные обоснования второго уровня будут его предполагать⁶⁸. Разумеется, об интроспективном инфаллибилизме при этом можно забыть, но ведь и сами интерналисты его уже давно далеко не всегда отстаивают. Таким образом, истинное убеждение можно считать таковым просто в силу предположительной надёжности его источников. Однако здесь очень мешает эквивокация термина «обоснование», потому что У. Олстон его активно применяет, а интерналисты либо отказывают ему в праве это делать, либо допускают, что это «обоснование» на деле является интроспективным, но неполноценным — и компромисс здесь невозможен. Как бы то ни было, можно сказать, что экстерналисты считают убеждение обоснованным в силу его истинности, а интерналисты настаивают на различении обоснованности убеждения и его истинности даже в случае когда оно на самом деле истинное. Но что насчёт Кумарилы? На наш взгляд, он утверждает, что убеждение является истинным в силу его обоснованности, но поскольку все познавательные акты являются самообоснованными, отличие убеждения и его истинности можно выявить только в «плохом» случае.

Таким образом, сходства между доктриной Кумарилы и экстернализмом сводятся к следующему: отрицание отличия между обоснованностью убеждения и его истинностью в «хорошем» случае и определённая эпистемологическая ненормативность⁶⁹. С другой стороны, на фоне её сравнения с основными эпистемологическими направлениями ярко выявляются сходства между экстернализмом и классическим интернализмом, а именно необходимость полагания истинного убеждения истинным в качестве условия получения знания и допущение подтверждающего онтологического коррелята познания. Так, У. Олстон рассуждает следующим образом. Чтобы претендовать на знание, мы должны считать определённое убеждение истинным, но чтобы обеспечить его обоснованность, нам следует исходить из простого предположения надёжности его источников. При этом истинность самого принципа, согласно которому убеждение может считаться обоснованным вследствие своей истинности, также основывается на предположительной надёжности источников убеждения. Другими словами, согласно этому подходу общий обосновывающий принцип⁷⁰ любого убеждения выводится за рамки интроспективной сферы субъекта⁷¹. Это якобы позволяет применять эпистемический порочный круг, не попадая под удар скептиков. Разумеется, всё это имеет серьёзные последствия как для теории истины, так и для теории кажимости. В частности, это предполагает «опору» на тезис о неотличимости галлюцинации от истинного восприятия⁷² и приводит к, по-видимому, непроходимым трудностям в деле объяснения ложного убеждения. Так,

⁶⁸ См., напр.: Alston W. Epistemic Circularity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1986, vol. 47, no. 1, pp. 1–30.

⁶⁹ Которая, в частности, выражается в том, что сватах праманья отрицает правомерность постановки вопроса о критериях истины.

⁷⁰ И, следовательно, подтверждающий онтологический коррелят.

⁷¹ Yehner D. How to Account for Externalist and Internalist Intuitions. *Honors Projects*, 12, 1991. P. 8.

⁷² Несовместимый с классической индийской философией в целом. Это, однако, не помешало Д. Арнольду фактически утверждать, что тот характерен для сватах праманья.

предположительную надёжность источников убеждения трудно трактовать иначе, чем в терминах кажимости, а кажимость естественным образом связана с интроспекцией. Соответственно, переход от интернализма кажимости к экстернализму источников убеждения понять очень трудно, особенно учитывая, что при таком подходе правит бал принцип неотличимости. С другой стороны, нельзя отрицать того, что убеждение может оказаться ложным, и поэтому сделать вывод о том, что оно во всех случаях способно поддерживать общий обосновывающий принцип, невозможно — а это делает апелляцию к надёжности источников убеждения ненадёжной⁷³. Как бы то ни было, в теории У. Олстона нет ни отрицания существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, ни, вопреки Д. Арнольду, активной борьбы с фундаментализмом⁷⁴, ни протеста против каузальной теории истины, и следовательно, сватах праманьей она быть не может.

Но что значит тезис о том, что убеждение является истинным в силу его обоснованности? В общих терминах он подразумевает, что оно не обязано быть истинным, чтобы являться знанием, но обязано быть обоснованным, чтобы иметь возможность являться и считаться истинным. В этом отличие сватах праманьи от классического интернализма, который подразумевает, что убеждение обязано быть истинным, чтобы являться знанием, поскольку являться и считаться истинным — это в любом случае разные вещи. Разумеется, этот тезис предполагает различие реальности знания и его истинности, буквальную формулировку которого в первоисточниках вряд ли можно найти. Однако само наличие в индийской эпистемологии двух терминов для обозначения знания позволяет дать им подобную интерпретацию. Кроме того, здесь важно вспомнить, что Кумарила и Партхасаратхи фактически отождествили понятия праманьи и определённости (*niścaya*)⁷⁵, а это значит, что для них определённость, или даже несомненность, знания не означает его истинность. Поэтому если какой-нибудь пирронист захотел бы возразить сватах праманье в том отношении, что на любой тезис якобы полагается антитезис, последователь этой теории мог бы ответить: чтобы произошло полноценное опровержение какого-либо утверждения, соответствующие опровергающий и опровергаемый познавательные акты должны сначала возникнуть, т. е. как минимум сформировать интроспективную определённость, даже если она принципиально может быть ложной. Так, например, если сейчас задать кому-либо вопрос о том, кто будет президентом США в 2100 году, у большинства людей никакого прямо относящегося к делу познавательного акта не возникнет. Напротив, если вернуться к нашему «Наполеону» из больничной палаты, он имеет определённое, и даже несомненное, знание, пусть и являющееся полным бредом. Таким образом, сватах праманья не обязывает нас считать любое утверждение истинным просто потому, что оно воспринято, или давать ответ на любой вопрос просто потому, что он задан⁷⁶. Между двумя этими формами ошибочного знания бхатта-миманса располагает третью — сомнение, представляющее собой, так сказать, частично возникший познавательный акт. Возникший, потому что мы

⁷³ Bondy P. Epistemic Circularity, Reliabilism, and Transmission Failure. *Episteme*, 2014, vol. 11, no. 3, p. 344.

⁷⁴ На деле теорию У. Олстона даже можно интерпретировать в качестве разновидности фундаментализма.

⁷⁵ Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean... p. 214.

⁷⁶ Теоретически любое неопределённое убеждение можно интерпретировать в качестве знания, но чисто эпистемологического смысла это иметь не будет.

уверены в общих атрибутах какого-либо объекта; частично, потому что мы при этом не можем определиться с особенными его атрибутами⁷⁷. Таким образом, с точки зрения сватах праманья методы радикального или систематического сомнения Декарта, Гегеля и др. являются контрпродуктивными и иррациональными.

Но если определённость представляет собой неотъемлемый атрибут праманья, то не перестаёт ли она быть дифференцирующим фактором внутри джняны, делающим её прямой? Всё верно, она им и не является, а служит лишь фактором дифференциации познавательных актов между собой и поэтому необходимым, но недостаточным условием их истинности. Другим же её условием остаётся уже много раз упомянутая надёжность их источников, т. е. каузальные условия их генерации. Таким образом, понятие истины хотя и может быть акаузальным в аспекте её обоснования, всё же должно оставаться каузальным в плане её происхождения. Если же перейти к самой теории истины, то придётся констатировать, что востоковеды зачастую выставляют бхатта-мимансу в невыгодном свете. Дело в том, что они используют формулировки, оставляющие впечатление, что Кумарила предлагает отказаться от полноценной истины в пользу более реалистичного, но менее «подлинного» её понимания. Так, Дж. Табер утверждает, что тот отказывается признавать нашу способность познать реальную истинность того или иного познавательного акта⁷⁸. В свою очередь, Д. Арнольд хотя и подчёркивает, что истина в теории Партхасаратхи является полноценной, сводит весь вопрос к способу её обоснования — как будто то, что мы можем обосновать истинность убеждения на первом уровне, само по себе достаточно, чтобы её обеспечить⁷⁹. На деле Кумарила ставит вопрос как об обосновании, так и об истине, и поэтому утверждает нечто большее: что истины в качестве подтверждающего онтологического коррелята познания не существует, и она тождественна обоснованности в «хорошем» случае, который различается исключительно интроспективно. Здесь нас не должно смущать то, что бхатта-миманса, по общему признанию, придерживается корреспондентской теории истины — она действительно придерживается особой её разновидности, которая не допускает возможности истины вне интроспективной обоснованности. Поясним общую ситуацию на конкретных примерах.

Допустим, ко мне подошёл мой сосед и сказал: «Пойдём посмотрим, какое дерево посадили у нас во дворе!» Если я последую за ним и обнаружу посаженное во дворе дерево, то согласно сватах праманье я могу хоть сутки на него смотреть, но всё равно не подтверждаю своё убеждение в том, что у нас во дворе посадили дерево, — всё потому, что оно уже было обосновано в момент возникновения у меня соответствующего познавательного акта. Таким образом, моим мотивом выйти во двор могло быть всё, что угодно, но только не убедиться в том, что дерево было посажено. Это так, потому что знание этого факта было причиной, а не следствием моего действия. Здесь необходимы лишь две оговорки: соответствующий познавательный акт действительно должен был возникнуть, и имеющееся у меня знание изначально было непрямым. Что касается первого условия, то для возникновения познавательного акта должны были иметься

⁷⁷ Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing: An In-Depth Study of Kumārila's Contribution to Indian Epistemology*. Delhi, 1989. Pp. 91–93.

⁷⁸ Taber J. *What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean...* p. 214.

⁷⁹ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 107.

определённые общие и частные предпосылки: я должен был знать, что такое дерево, что у моего дома есть двор, что там в принципе можно высаживать деревья, что там, возможно, собирались это сделать и т. д. Второй момент заключается в том, что поскольку я всё же не имел прямого восприятия дерева в момент возникновения у меня познавательного акта, полученное мною знание в этом случае можно назвать лишь непрямым. Но мы не должны в этом отношении заходить слишком далеко: с точки зрения способа обоснования прямое и не прямое знание ничем не отличаются. Единственное их отличие состоит в том, что истинность непрямого знания зависит от истинности прямого, и, соответственно, первое является менее надёжным, т. е. более подверженным опровержению. Таким образом, в момент прямого восприятия дерева у меня просто возник новый познавательный акт, а старый при этом не был ни опровергнут, ни подтверждён. О двухуровневом способе обоснования убеждения здесь вопрос не стоит.

Ещё один часто встречающийся в литературе пример позволит лучше понять отличие сватах праманья от экстернализма. Так, согласно последнему у нас есть все основания считать показания топливного датчика автомобиля надёжными без необходимости дополнительной проверки уровня топлива в баке — просто потому, что многочисленные предположения об этом уровне по датчику оказались успешными⁸⁰. Оставим на совести экстерналистов объяснение того, как можно считать топливный датчик надёжным независимо от фактического уровня топлива, особенно если тот сломан, и ограничимся сравнением этого подхода со сватах праманьей. С её точки зрения мы действительно можем — и даже должны — знать уровень топлива по датчику, причём даже в случае если он сломан и независимо от предыдущего опыта его использования, при условии возникновения соответствующего познавательного акта. Это знание будет непрямым, но сомневаться в нём без дополнительных причин было бы нерационально. Так, если мы проверим уровень топлива другими методами и обнаружим, что он в порядке, то обретём прямое знание, которое не подтвердит и не опровергнет знание, полученное по датчику. Таким образом, мы действительно можем считать датчик надёжным, просто взглянув на него, но только в качестве следствия обоснованности соответствующего убеждения, а не потому, что предположительная надёжность датчика является необходимым условием для обоснования убеждения о его надёжности. Следовательно, мы не обязаны считать датчик надёжным, чтобы обосновать соответствующее убеждение; напротив, мы должны осознать его обоснованным независимо от вопроса о надёжности датчика — во всяком случае, если хотим быть рациональными и совершить поездку на автомобиле. В результате этой процедуры мы, конечно, тоже будем считать датчик надёжным, однако если он окажется сломанным, это не будет подразумевать, что обоснованность нашего ложного знания имела какое-то отношение к надёжности датчика. Один из индийских исследователей сватах праманья пришёл к следующему выводу: «Последователи мимансы отличаются от сторонников ньяи⁸¹ в следующих отношениях. Во-первых, они считают, что познавательный акт является самообоснованным и требующим для своего опровержения другой познавательный акт, в отличие от найяиков,

⁸⁰ Briesen J. Reliabilism, bootstrapping, and epistemic circularity. *Synthese*, 2013, vol. 190, no. 18, p. 4362.

⁸¹ Мы, разумеется, не утверждаем, что ньяя является экстернализмом. Ей до этого очень далеко, хотя без элементов экстернализма не обошлось даже в ней.

которые настаивают на необходимости как подтверждения, так и опровержения одного познавательного акта другим. Во-вторых, первые рассматривают новизну (*agrahitagrahitra*), соответствие внешнему миру (*arthavyabhicaritva*) и неопровергнутость (*abhadhitatva*) в качестве атрибутов истины, в то время как вторые считают соответствие внешнему миру содержанием истины, а действенность (*prartisamarthya*) — критерием истинного знания. В-третьих, мимансаки отстаивают чистый реализм, а найяики — реализм в сочетании с прагматизмом, так что обоснованность для них определяется осознанием практической эффективности, а необоснованность — неэффективности»⁸². Таким образом, с точки зрения сватах праманьи к успешному действию может вести только истинное знание, но сама успешность будет лишь показателем, а не критерием его истинности.

Здесь может возникнуть следующий вопрос. Мы постоянно подчёркиваем, что обоснование убеждения происходит в силу реальности самого познавательного акта, а она неразрывно связана с кажимостью. Однако с точки зрения реалистических эпистемологий кажимость является атрибутом объекта. Более того, согласно реляционализму, которым предположительно является сватах праманья, все познаваемые атрибуты объекта принадлежат ему самому. Где же здесь остаётся место для обосновывающей роли познавательного акта? Для ответа на этот вопрос уместно вспомнить несколько моментов. Во-первых, познавательный акт не сводится к функционированию ума вообще и мышлению в частности⁸³, хотя тот и участвует в процессе познания, — всё это было хорошо известно индийским философам, прежде всего, брахманистам и тантристам. Во-вторых, согласно реляционализму объект вместе со всеми познаваемыми атрибутами является составной частью познавательного акта, а это значит, что последний в любом случае является необходимым условием познания. Что же касается его обосновывающей роли, то упомянутая ранее теория Кумарилы о взаимной каузальности между объектом и познавательным актом, согласно которой первый является причиной возникновения второго, а тот, в свою очередь, является причиной познания объекта⁸⁴, как раз и признана, с одной стороны, подчеркнуть, что даже внеположный уму объект не может быть познан без познавательного акта, а с другой — объяснить, почему тот или иной объект познаётся конкретным, а не любым, субъектом. Правда, последователи сватах пракаши обращают внимание на то, что эта теория со второй задачей не справляется, но как бы то ни было, общая направленность обеих доктрин очевидна. Таким образом, даже объективная кажимость согласно сватах праманье не может быть обоснована без познавательного акта, поскольку он определяет, какой именно объект познаётся и кем именно. В конце концов, не следует забывать, что хотя истинность убеждения и зависит от истинности объекта, само убеждение присуще субъекту, и объектом не является.

Чтобы закончить рассмотрение вопроса о реляционализме сватах праманьи, остаётся привести дополнительные аргументы в пользу этой интерпретации. Первый из них, как мы уже отмечали, лежит на поверхности: по-видимому, никто из исследователей этой доктрины не сомневается в том, что она представляет собой прямой или наивный

⁸² Sreenivasulu M. *The Test of Truth and Error in Indian Philosophy*. Tirupati, 1991. P. 78.

⁸³ Утверждать обратное — значит пытаться сделать мышление подтверждающим коррелятом познавательных актов, что, собственно, и делали западные философы со времён античности.

⁸⁴ Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing...* pp. 48–50.

реализм. Так, тот же Д. Арнольд отметил, что мимансакам свойственно «особо сильное нежелание допустить возможность существования чего-либо наподобие чувственных данных»⁸⁵. Но ничто не мешает сделать ещё один шаг и утверждать, что ими двигало свойственное реляционализму более общее нежелание допустить существование того, что сейчас называют репрезентациональным содержанием, в случае прямого истинного знания. Кроме того, как ни относиться к теории Кумарилы об атрибуте познания, ясно, что она направлена на гармонизацию онтологии и реалистической эпистемологии. В частности, часто цитируемое утверждение Партхасаратхи о том, что познавательный акт сводится к обоснованной кажимости истинности объекта⁸⁶, можно интерпретировать не просто как аргумент против сватах пракаши, но и как аргумент в пользу того, что объект является составной частью познавательного акта. Наконец, необходимо вспомнить о том, что Кумарила также сформулировал доктрину воспринимаемости универсалий. Эта тема редко затрагивается в востоковедении, и необходимость такой постановки вопроса может вызвать недоумение. Так, специально уделивший ей внимание Дж. Табер отметил, что согласно Кумариле воспринимаемость универсалий является необходимым условием функционирования языка и выводного знания⁸⁷. Этот вывод можно конкретизировать указанием на то, что рассматриваемая доктрина может служить для преодоления пропасти между прямым восприятием и перцептивным суждением в контексте реляционализма⁸⁸ — во всяком случае, она служит этому фактически. Кроме того, Кумарила является далеко не единственным последователем этой теории в индийской философии. Так, можно выявить показательную закономерность: все школы, отгалкивающиеся от доктрины таттв⁸⁹, одновременно признают сватах праманью и воспринимаемость универсалий. К ним относятся санкхья, йога Патанджали, веданта и тантризм⁹⁰. Это позволяет утверждать, что таттва представляет собой не что иное, как наиболее общую элементарную воспринимаемую универсалию, а доктрина воспринимаемости универсалий необходима сватах праманье именно как разновидности реляционализма.

В завершение настоящего раздела важно также упомянуть, что сватах праманья бхатта-мимансы была почти безоговорочно принята⁹¹ как минимум двумя другими школами индийской философии — шайва-сиддхантой⁹² и пратьябхиджней⁹³. Обе представляют собой наиболее развитые в философском отношении доктрины тантрического шиваизма — дуалистическую и недвойственную соответственно⁹⁴. Первую

⁸⁵ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 90.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 92–94; Taber J. *What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean...* pp. 213–214.

⁸⁷ Taber J. *A Road Not Taken in Indian Epistemology: Kumārila's Defence of the Perceptibility of Universals // Indian Epistemology and Metaphysics / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. Pp. 255–257.*

⁸⁸ См.: Бандурин М. А. *Ноуменальное болото...* С. 44–47.

⁸⁹ «Tattva» буквально означает «таковость» и представляет собой несводимый к другим общий элемент реальности.

⁹⁰ Эту картину несколько портит сама миманса, которая, наряду с ньяйей и другими школами, придерживается доктрины категорий (падартх), а не таттв.

⁹¹ Расхождения в основном сводятся к доктрине сватах пракаша и теории познавательной ошибки.

⁹² См.: Sivaraman K. *Śaivism in Philosophical Perspective. Delhi, 1973. Pp. 337–368.*

⁹³ См., напр.: Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā. Leiden and Boston, 2011. P. 654.*

⁹⁴ И, помимо всего прочего, исходят из доктрины сат-карья-вада, что свидетельствует о том, что она вполне согласуется со сватах праманьей, и даёт основания считать, что санкхья тоже может претендовать на

с бхатта-мимансой роднят онтологический дуализм, атмавада и общая антибуддийская направленность. Вторая отрицает дуализм и в этом отношении отличается от этих двух школ, но близка шайва-сиддханте, поскольку тоже является разновидностью тантрического шиваизма и придерживается доктрины сватах пракаша. Однако несмотря на серьёзные онтологические расхождения между тремя школами, с сугубо эпистемологической точки зрения их можно назвать родственными, так что если верно то, что сватах праманья бхатта-мимансы является парадигмальным случаем сильного дизъюнктивизма, то эпистемологии двух тантрических школ представляют собой то же самое. Более того, если считать шайва-сиддханту и пратьябхиджню философским выражением тантрического шиваизма в целом и учесть тот факт, что менее значимые школы тантризма могли к ним тяготеть, можно сказать, что одной из общих парадигм индийской эпистемологии является сильный дизъюнктивизм, причём в двух разновидностях, не затрагивающих самой её сути, — в сочетании с паратах и сватах пракашей соответственно. Поэтому если даже верно то, что доктрина паратах пракаша является несостоятельной, эпистемологическая парадигма Кумарилы и Партхасаратхи от этого не пострадает. Мы вернёмся к этому вопросу в следующем разделе.

IV. Защита авторитетности Вед и другие слабые места сватах праманья бхатта-мимансы

Теперь, уже ближе к концу настоящего исследования, следует остановиться на вопросе, ради решения которого во многом и формулировалась эпистемологическая доктрина Кумарилы, а именно защита авторитетности Вед. Такой подход неслучаен, поскольку мы считаем, что этой цели бхатта-миманса достигла лишь частично. Действительно, нельзя отрицать, что на общих основаниях авторитетность Вед была ей обеспечена. Однако чисто эпистемологического подхода Кумариле показалось недостаточно, и он прибег к онтологическим аргументам. Общая подоплёка проблемы заключается в следующем. Несмотря на то что сватах праманья радикально растождествила источники обоснованности знания с источниками его происхождения, для неё, как и для остальных эпистемологий, каузальные факторы генерации познавательных актов остаются необходимым условием истины. Соответственно, с её точки зрения, ложный познавательный акт производится несуществующим объектом, но поскольку в момент появления первого каузальность как бы переворачивается, и познанность объекта наряду с обоснованностью знания о нём начинает определяться познавательным актом, — поскольку, как подчёркивал Кумарила, тот обязан выполнять самостоятельную каузальную функцию, — выяснить то, что объект является ложным, становится возможным только в случае онтологического опровержения соответствующего убеждения. Подобная ситуация, когда природа познавательного акта является, так сказать, наивно убеждающей, а его источника — грубо реалистической, предсказуемо вызывает определённую подозрительность по отношению к источникам познавательных актов

включение в этот список. В свою очередь, то, что обе эти доктрины придерживались доктрины сватах пракаша, является дополнительным аргументом против экстерналистской интерпретации сватах праманья.

в целом, поскольку в каждом конкретном случае убедиться в их надёжности до момента опровержения знания всё равно невозможно.

Всё это побудило мимансу сформулировать доктрину, согласно которой человеческая речь, относящаяся к объекту, который невозможно воспринять, и (или) произнесённая не заслуживающим доверия человеком, дисквалифицируется в качестве источника познания. Пока всё вполне разумно, но Кумарила на этом не останавливается. Так, даже если два эти условия удовлетворяются, человеческой речи всё же отказывается в возможности являться источником познания сверхчувственных истин, даже если она произнесена представителем высшей касты. Соответственно, даже «Законы Ману» признаются истинными лишь постольку, поскольку основываются на Ведах⁹⁵. И, наконец, всё это венчается знаменитой доктриной, согласно которой Веды не имеют ни божественного, ни человеческого автора, что с эпистемологической точки зрения равносильно утверждению, что определённый класс познавательных актов вообще не имеет источника. А поскольку это так, то, несмотря на то, что ведическое знание может считаться истинным лишь на общих основаниях, у него отсутствует даже теоретическая возможность быть опровергнутым⁹⁶. Но как обосновывается сам тезис о том, что у Вед нет автора? Оппоненты Кумарила указывают на то, что ключевую роль здесь играет эпистемологический принцип, отвергаемый остальными философскими школами, включая прабхакара-мимансу, согласно которому мы способны познавать несуществование объекта независимо от восприятия или логического вывода⁹⁷.

Выражаясь в современных терминах, он представляет собой приложение принципа эпистемической замкнутости (*epistemic closure*), который фактически является неотъемлемой частью сватах праманья. Так, если мы знаем, что в данный момент идёт дождь, это подразумевает то, что мы одновременно знаем, что сейчас дождь не идёт, т. е. не можем знать, что дождь не идёт. Кумарила, однако, считает, что мы также можем утверждать следующее: если мы знаем, что в данный момент не идёт дождь, то не можем знать, что он идёт. Логически здесь всё верно, но вопрос заключается в том, откуда именно мы знаем, что дождь не идёт. Одно дело утверждать, что на конкретном участке стола нет не-чашки, поскольку мы воспринимаем там чашку, а другое — что мы можем познавать не-чашку независимо от восприятия или логического вывода. Однако Кумарила фактически утверждает следующее: поскольку мы знаем, что у Вед нет автора, то не можем знать, что он есть, а это значит, что его действительно нет⁹⁸. Однако даже с точки зрения сватах праманья возможность того, что мы можем познавать несуществование чего-либо безотносительно к существованию чего-то другого, выглядит неубедительно, и поэтому не вызывает удивления то, что она отрицается большинством её последователей, не говоря уже о сторонниках паратах праманья.

Но в действительности проблема ещё глубже. Вопреки Кумариле, на деле мы вообще не можем утверждать отсутствие у Вед автора на основе чистой сватах праманья, поскольку это требует выхода за пределы эпистемологии. Как мы уже отмечали, эта

⁹⁵ Kataoka K. Kumārila's Notion of Pauruṣeyavacana. *Rivista Di Studi Sudasiatici*, II, 2007, pp. 39–40.

⁹⁶ Arnold D. *Buddhists, Brahmins...* p. 63.

⁹⁷ Taber J. Much Ado About Nothing: Kumārila, Śāntarakṣita, and Dharmakīrti on the Cognition of Non-Being. *Journal of the Americal Oriental Society*, 2001, vol. 121, no. 1, p. 77.

⁹⁸ Taber J. *What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean...* p. 205.

доктрина отрицает возможность распознать источник познавательного акта до момента его опровержения, и поэтому было бы странно пытаться делать на её основе онтологические утверждения об общем характере источника пусть даже ограниченного класса познавательных актов хотя бы и в смысле его отрицания. Соответственно, в этой ситуации у нас как минимум не должно быть возможности знать то, что у Вед нет автора, даже если его действительно нет. Более того, с чисто эпистемологической точки зрения у нас скорее будут основания утверждать, что у любого познавательного акта должен быть источник. Этот вывод, впрочем, будет ещё очень далёк от антропоморфизма. В этом отношении показателен тантрический шиваизм, который на основе той же сватах праманьи с опорой на агамы утверждает прямо противоположное доктрине Кумарилы: что у любого священного текста, включая Веда, и даже мирских учений, есть единый источник — Ишвара (Шива), с необходимостью являющийся универсальным познающим субъектом (Атманом), и что духовные истины агам могут быть потенциально познаны любым человеком даже в прямом восприятии⁹⁹.

Наконец, следует вернуться к доктрине сватах пракаша, чтобы привести аргументы в пользу того, что она, вопреки бхатта-мимансе, ничего существенного в сватах праманье не меняет. С её точки зрения ложный познавательный акт также производится несуществующим объектом, и в момент появления первого каузальность тоже как бы переворачивается, так что познанность объекта наряду с обоснованностью знания о нём начинает определяться познавательным актом, обязанным выполнять самостоятельную каузальную функцию, и выяснить то, что объект является ложным, становится возможным только в случае онтологического опровержения соответствующего убеждения. Единственное фундаментальное отличие здесь будет заключаться в том, что объект не будет получать атрибут познанности, доступный для познавательного акта второго порядка, а познанность объекта будет фиксироваться познавательным актом вместе с осознанием самого себя так, чтобы единство познавательного акта и объекта становилось дифференцирующим фактором познающего субъекта¹⁰⁰. Так что, вопреки Кумариле, сватах пракаша сама по себе к идеализму привести не может, а с реляционализмом совместима по крайней мере так же хорошо, если не лучше, чем паратах пракаша — во всяком случае, она прекрасно выражает одноуровневую концепцию обоснования истины и не может быть даже заподозрена в репрезентационизме. Впрочем, в защиту Кумарилы нужно сказать, что тот не имел в виду, что для полноценного познания объекта один познавательный акт должен становиться объектом другого вместе со своим объектом, а лишь то, что атрибут познанности, добавленный к объекту первым познавательным актом, становится доступным для прямого восприятия вторым и служит основанием для попутного вывода о существовании первого¹⁰¹. Однако такой ход рассуждений убеждает далеко не всех. Так, представляется вполне логичным, что для того чтобы познавательному акту казаться истинным, он должен казаться таковым познающему субъекту, аспектом которого он является. А для того, чтобы он не становился истинным

⁹⁹ См., напр.: Torella R. *Inherited cognitions: prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdāna*: Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in dialogue // *Scriptural authority, reason and action. Proceedings of a panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1–5, 2009*. Wien, 2013, pp. 455–480.

¹⁰⁰ См.: Ram-Prasad C. *Indian Philosophy...* pp. 71–74.

¹⁰¹ Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing...* p. 69.

просто по факту этого осознания, совсем не обязательно лишать его возможности быть осознанным в момент своего возникновения — достаточно лишь подчеркнуть отличие реальности знания от его истинности, подразумеваемое сильным дизъюнктивизмом. Таким образом, доктрина паратах пракаша, наряду с особым способом защиты авторитетности Вед и допущением возможности познания несуществования объекта независимо от прямого восприятия и логического вывода, является одним из трёх наиболее очевидных слабых мест сватах праманья бхатта-мимансы.

V. Сватах праманья прабхакара-мимансы и адвайта-веданты как разновидность слабого дизъюнктивизма

Поскольку наше исследование до сих пор было посвящено в основном бхатта-мимансе и другим парадигмальным случаям сильного дизъюнктивизма в индийской философии, остаётся сказать несколько слов о другой разновидности сватах праманья, которая в нашей терминологии будет относиться к слабому дизъюнктивизму. Наиболее яркими её представителями являются эпистемологии прабхакара-мимансы и адвайта веданты. Несмотря на существенные различия между ними, их, а также другие школы, к ним тяготеющие, можно отнести к одной категории. Сходство между ними заключается в следующем. Обе они представляют собой, в отличие от доктрины Умвеки, полноценную сватах праманью, т. е. отрицают существование подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов. Кроме того, они соглашаются с тем, что опровержение познавательного акта может быть только онтологическим, т. е. придерживаются доктрины паратах апраманья. Однако они не допускают возможности, что реальность знания может включать в себя как истину, так и ложь. Другими словами, можно сказать, что эти доктрины соглашаются с первым и третьим основными положениями сильного дизъюнктивизма, но отрицают второе, согласно которому кажимость истинности объекта, характерная для познавательной ошибки, хотя и является полностью реальным знанием, не существует ни до, ни после своего опровержения¹⁰². Для них она реальным знанием не является, поскольку знание с их точки зрения обязано быть истинным. Таким образом, эти эпистемологии напоминают античный инфалибилизм, или, по крайней мере, то, как его обычно представляют, но только отрицающий существование подтверждающего онтологического коррелята познания. Кроме того, можно даже с оговорками утверждать, что они придерживаются понимания знания как обоснованного истинного убеждения. В этом состоит уникальность этих доктрин, по-видимому, не имеющих аналогов в западной философии.

Здесь может возникнуть следующее возражение. Всё отмеченное выше вполне строго и логично: истинность убеждения обосновывается в силу реальности самого познавательного акта, но ложное убеждение знанием считаться не может. Почему тогда эта разновидность сватах праманья названа слабым дизъюнктивизмом? Общий ответ заключается в том, что она представляет собой иррационализм, неспособный объяснить практическую активность субъекта, осуществляемую на основе ложного убеждения. Подчёркивание того, что ложное убеждение — это не знание, здесь не поможет,

¹⁰² Бандурин М. А. Сильный и слабый дизъюнктивизм... С. 67.

поскольку приводит к непроходимым трудностям даже в случае паратах праманьи¹⁰³. Для сватах праманьи эти трудности удваиваются, ведь она вынуждена будет одновременно отрицать различие между убеждением и знанием и утверждать, что в случае познавательной ошибки убеждение знанием, оказывается, не являлось. Эта ситуация заставила рассматриваемые школы выходить из положения двумя различными путями: реалистическим и иллюзионистским. Так, Прабхакара знаменит своим утверждением, что любой познавательный акт по определению является истинным, и, следовательно, познавательная ошибка является чистой невозможностью. Поэтому его задача свелась к тому, чтобы показать, что так называемая ошибка в любом случае не может полностью считаться таковой. В этой связи он отверг два тезиса, отстаиваемых бхатта-мимансой и другими школами: что истинный познавательный акт должен вести к успешному действию¹⁰⁴ и что в момент познавательной ошибки мы познаём истинный объект, который как бы замещается ложным. Таким образом, сумасшедший «Наполеон» с чисто эпистемологической точки зрения является настоящим Наполеоном, а то, что он при этом не выполняет функции императора Франции, является проявлением ошибочной активности в результате некоего смещения, самого по себе не являющегося познавательным актом, но дополняющего имеющееся истинное знание. Это так, потому что познавательный акт не может иметь отношения к объекту, который мог бы являться не тем, чем он есть. Проблема состоит в том, что объект ошибочного действия должен реально существовать и быть достаточно схож с тем, с чем его путают, но теория Прабхакары неспособна отдать этому должное. Поэтому её справедливо критикуют за то, что апелляция к ошибочному действию для объяснения познавательной ошибки в ней является бесполезной, и приходят к выводу, что у неё отсутствуют достаточные основания для того, чтобы считать т. н. ошибку ложной¹⁰⁵. Что касается адвайта-веданты, она соглашается с Прабхакарой в том, что любой познавательный акт является по определению истинным и что он не может иметь отношения к объекту, который мог бы являться не тем, чем он есть¹⁰⁶, но избавлена от необходимости сводить ошибку к сфере ложной активности. С её точки зрения познавательная ошибка является не поддающейся описанию в терминах реальности и нереальности, что прекрасно вписывается в её онтологию, согласно которой мир в целом имеет подобный статус. Её нельзя назвать познавательным актом, а лишь его кажимостью, так что она представляет собой своего рода побочное явление. Однако, в отличие от Прабхакары, адвайта-веданта не пытается подчеркнуть, что только ошибочное действие, а не сопутствующее ему знание, лишено статуса познавательного акта — для неё и ложный познавательный акт, и основанное на нём действие лишены его в равной степени. Разумеется, ложное действие при таком подходе также приобретает статус ни реального, ни нереального, что обнаруживается в момент опровержения соответствующего познавательного акта, вопреки тому, что тот

¹⁰³ Выраженные, в частности, в неспособности позитивно объяснить содержание «плохого» случая.

¹⁰⁴ Chatterjea T. *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*. Oxford, 2002. P. 45.

¹⁰⁵ См.: Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing...* pp. 106–107.

¹⁰⁶ Этот тезис является, пожалуй, единственным серьёзным препятствием на пути реляционалистской интерпретации сватах праманьи прабхакара-мимансы и адвайта-веданты. Впрочем, оснований утверждать, что она является репрезентационизмом, тоже нет, и поэтому остаётся только признать, что она представляет собой непоследовательный реляционализм.

вроде бы возник¹⁰⁷. Такова цена, которую вынуждена платить сватах праманья, если хочет подчеркнуть, что знание обязано быть истинным по определению.

В качестве дополнительной иллюстрации того, к чему может привести подобный подход, уместно рассмотреть исследования ученицы Дж. Моханти Т. Чаттерджи, которая в 1968 году защитила фундаментальную диссертацию по сватах праманье¹⁰⁸. Она полностью примкнула к тезису своего учителя о том, что праманья — это именно истинность, и жёстко следовала принципу, согласно которому знание обязано быть истинным по определению, однако встала на путь защиты сватах праманьи¹⁰⁹. Это привело к своеобразной интерпретации последней. Сразу отметим, что её несомненным достоинством является во многом справедливая критика доктрины Прабхакары и чёткое выявление отличий последней от эпистемологии Умвеки, однако нас она в первую очередь интересует в аспекте критики сватах праманьи бхатта-мимансы. Т. Чаттерджи исходит из того, что сватах праманья представляет собой доктрину, согласно которой истина составляет неотъемлемую часть познавательного акта. Таким образом, с её точки зрения получается, что эта доктрина служит наилучшим выражением принципа истинности знания по определению, что хорошо вписывается в тезис Дж. Моханти о том, что принцип сватах праманья применим именно тогда, когда праманья рассматривается в качестве атрибута знания. Она даже утверждает, что сватах праманья фактически отождествляет понятия джняны и прамы и считает знание истинным убеждением, поскольку вопрос о его обосновании для этой доктрины не стоит¹¹⁰. На наш взгляд, это определение знания лучше зарезервировать для экстернализма, а для сватах праманьи больше подходит «обоснованное убеждение». В соответствии с таким подходом наиболее последовательной разновидностью сватах праманьи Т. Чаттерджи видится адвайта-веданта, доктрина Прабхакары выглядит несколько менее последовательной, а эпистемология бхатта-мимансы оказывается под большим вопросом, поскольку якобы сталкивается с непреодолимой дилеммой.

Однако никаких независимых аргументов в пользу того, что знание обязано быть истинным по определению, при этом не приводится, и поскольку праманья трактуется как истинность, дело выглядит так, что сватах праманья просто избрана в качестве наилучшего выражения этого принципа. Если бы Т. Чаттерджи хоть на секунду в нём усомнилась, то смогла бы взглянуть на сватах праманью совершенно иначе, обнаружив, что без него в первую очередь не могут обойтись те, кто допускает существование подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов, т. е. сторонники паратах праманьи. У тех же, кто его отрицает, есть возможность отойти от этого допущения, причём не в качестве самоцели, а в порядке необходимого следствия из логики самой доктрины. С этой точки зрения подход бхатта-мимансы будет выглядеть как раз наиболее последовательным, а остальных двух школ — иррациональным. Однако Т. Чаттерджи видит в нём непроходимую дилемму, которая заключается в том, что если истинность является атрибутом любых познавательных актов, то не может служить

¹⁰⁷ См.: Chatterjea T. Knowledge and Freedom... pp. 25–40.

¹⁰⁸ Chatterjea T. A Critical Examination of the Theory of Svataḥ-Prāmāṇya, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968.

¹⁰⁹ И в силу этого отказывалась делать различие между знанием и убеждением.

¹¹⁰ Chatterjea T. Knowledge and Freedom... p. 29.

отличительным свойством только истинных¹¹¹. И чтобы преодолеть эту дилемму, Кумарила якобы утверждает, что в случае опровержения познавательного акта уничтожается сама его истинность. Что же касается оговорок Партхасаратхи насчёт того, что опровергается лишь кажимость истинности, то они сходу отменяются¹¹², потому что в нашем распоряжении якобы лишь два пути: или утверждать, что истина не может проявляться в ошибочном познавательном акте, или что то, что в нём проявляется, не является истиной. Это так, потому что нечто не может одновременно являться и не существовать¹¹³. С учётом всего сказанного, истина в эпистемологии бхатта-мимансы равноценна психологической претензии на истинность¹¹⁴, а сватах-праманья адвайта-веданты выгодно от неё отличается, поскольку эффективно отказывает ложному знанию в статусе знания.

Эта трактовка интересна тем, что в ней сходу отвергаются аргументы, на которых построена интерпретация Дж. Табера, Д. Арнольда и наша собственная, причём в пользу того, что нечто якобы не может одновременно являться и не существовать, не приводится вообще никаких доводов. Сразу возникает вопрос: если даже условно допустить, что истинность в сватах праманье бхатта-мимансы действительно сводится к психологической претензии на неё, зачем тогда настаивать на том, что в момент опровержения ложного познавательного акта уничтожается именно истинность? Однако Т. Чаттерджи их буквально отождествляет, поскольку считает, что это психологическое понимание является результатом того, что истинность якобы рассматривается бхатта-мимансой в качестве общего элемента между истиной и ложью¹¹⁵. Всё это наводит на следующие размышления. Между истинным и ложным познавательным актом действительно имеется общий элемент — знание в форме обоснованной кажимости истинности. Но его допущение возможно только в том случае, если мы отличаем реальность знания от его истинности. Кроме того, тогда у нас не будет оснований считать, что истина не может одновременно являться и не существовать, поскольку это утверждение напоминает лишь королларий тезиса о том, что знание должно являться истинным по определению в силу того, что истина якобы является неотъемлемой частью любого познавательного акта. Таким образом, мы будем избавлены от необходимости выбирать между уничтожением истинности познавательного акта и «уничтожением» самого познавательного акта путём его низведения до статуса ни реального, ни нереального в момент его опровержения.

VI. Заключение

Проблематика последнего раздела невольно обостряет вопрос о том, какой именно из трёх основных положений или трёх базовых онтологических принципов сильного дизъюнктивизма делает его сильным. Если бы мы оставались в рамках западной философии, то могли бы привести достаточно длинный список критериев, включающий

¹¹¹ Chatterjea T. Knowledge and Freedom... pp. 83–84.

¹¹² Как и в исследованиях Дж. Моханти.

¹¹³ Chatterjea T. Knowledge and Freedom... pp. 52–53.

¹¹⁴ Ibid, p. 28.

¹¹⁵ Chatterjea T. A Critical Examination... p. 100.

как эти принципы и положения, так и дополнительные аргументы, — причём затруднились бы назвать главный из них. Однако включение в поле исследования индийской философии сокращает элементы этого списка один за другим. Так, можно было бы справедливо утверждать, что одним из таких условий является отрицание тезиса о неотличимости галлюцинации от истинного восприятия. Но мы обнаруживаем, что этот тезис в принципе отсутствует в индийской философии, включая эпистемологии, которые можно назвать слабым дизъюнктивизмом, например, школу ньяя. Далее выясняется, что даже отрицание существования подтверждающего онтологического коррелята познавательных актов нельзя назвать таким критерием, поскольку существует особая разновидность слабого дизъюнктивизма, по-видимому, не имеющая аналогов в западной философии, которая соглашается с этим положением, но отказывается допускать отличие реальности знания от его истинности. Поэтому если мы хотим выявить действительно универсальный критерий сильного дизъюнктивизма, то наш выбор фактически сужается до одного пункта — принципа, согласно которому реальность знания включает в себя как истинность, так и обоснованно кажущуюся истиной ложность. Он и в самом деле не характерен ни для одной из многочисленных разновидностей слабого дизъюнктивизма, ни для конъюнктивизма, ни для экстернализма. Главное при этом не упускать из виду мотивацию, заставляющую его принять. Так, он, разумеется, не может рассматриваться в изоляции от первого базового онтологического принципа, согласно которому знание не имеет подтверждающего онтологического коррелята. Тот с необходимостью предполагает, что любой познавательный акт является обоснованным. И уже вследствие размышления над природой любого познавательного акта становится понятно, что каждый из них не может быть истинным, но при этом должен оставаться самим собой. Это необходимо признать, если мы не хотим прийти к абсурдным выводам.

Литература

1. Бандурин М. А. Сильный и слабый дизъюнктивизм: краткий сравнительный очерк // *Vox. Философский журнал*. — 2020. № 29. — С. 66–99.
2. Бандурин М. А. Ноуменальное болото: послекантовский репрезентационизм и его реляционалистская критика в свете сильного дизъюнктивизма // *Vox. Философский журнал*. — 2021. № 34. — С. 20–57.
3. Индийская философия. Энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. — М., 2009. — 950 с.
4. Alston W. Epistemic Circularity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1986, vol. 47, no. 1, pp. 1–30.
5. Alston W. *A Realist Conception of Truth*. New York, 1996. 274 p.
6. Arnold D. Intrinsic Validity Reconsidered: A Sympathetic Study of the Mīmāṃsaka Inversion of Buddhist Epistemology. *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 29, Issue. 5–6, December 2001, pp. 589–675.
7. Arnold D. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York, 2005. 318 p.
8. Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing: An In-Depth Study of Kumāriḷa’s Contribution to Indian Epistemology*. Delhi, 1989. 435 p.

9. Bondy P. Epistemic Circularity, Reliabilism, and Transmission Failure. *Episteme*, 2014, vol. 11, no. 3, pp. 335–348.
10. Brewer B. Perceptual Experience and Empirical Reason. *Analytic Philosophy*, 2018, vol. 59, no. 1, pp. 1–18.
11. Briesen J. Reliabilism, bootstrapping, and epistemic circularity. *Synthese*, 2013, vol. 190, no. 18, pp. 4361–4372.
12. Burchett P. E. A Genealogy of Devotion: *Bhakti*, Tantra, Yoga, and Sufism in North India. New York, 2019. 456 p.
13. Chatterjea T. A Critical Examination of the Theory of Svataḥ-Prāmāṇya, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968. 333 p.
14. Chatterjea T. Knowledge and Freedom in Indian Philosophy. Oxford, 2002. 178 p.
15. Clooney F. What's a god? The quest for the right understanding of devatā in Brāhmanical ritual theory (*mīmāṃsā*). *International Journal of Hindu Studies*, 1997, no. 1, pp. 337–385.
16. Czapkay Sudduth M. L. Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 1995, vol. 37, no. 1, pp. 25–44.
17. Dasti M. R. Parasitism and Disjunctivism in Nyāya Epistemology. *Philosophy East and West*, 2012, vol. 62, no. 1, pp. 1–15.
18. Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XVI: Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā. Delhi, 2014. 681 p.
19. Feldman R. Epistemology. Upper Saddle River, 2003. 197 p.
20. Ferrante M. Studies on Bharṭhari and the Pratyabhijñā: The Case of *svasaṃvedana*. Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. *Religions*, 2017, vol. 8, no. 145. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel8080145>
21. Ferraris M. New Realism a Short Introduction // Speculations VI / Ed. by F. Gironi, M. Austin, R. Jackson. New York, 2015, pp. 141–164.
22. Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, vol. 23, no. 6, pp. 121–123.
23. Huemer M. Skepticism and the Veil of Perception. Oxford, 2001. 209 p.
24. Immerman D. Kumārila and Knows-Knows. *Philosophy East and West*, 2018, vol. 68, no. 2, pp. 408–422.
25. Kataoka K. Kumārila's Notion of Pauruṣeyavacana. *Rivista Di Studi Sudasiatici*, II, 2007, pp. 39–55.
26. Kumārila Bhaṭṭa. Śloka-vārttika / Trans. by G. Jhā. Calcutta, 1907. 555 p.
27. Łucyszyna O. Sāṃkhya on the Validity (*prāmāṇya*) and Invalidity (*aprāmāṇya*) of Cognition. *Acta Asiatica Varsoviensia*, 2021, no. 34, pp. 145–176.
28. Madhava. Sarva Darsana Samgraha: Review of the Different Systems of Hindu Philosophy / Trans. by A. E. Gouth and E. B. Cowell. New Delhi, 1987. 281 p.
29. Matilal B. K. Perception: An Essay in Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford, 1986. 438 p.
30. McGrew T., McGrew L. What's Wrong with Epistemic Circularity? *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 2000, vol. 39, no. 2, pp. 219–240.
31. Mohanty J. N. Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework. *Philosophy East and West*, 1980, vol. 30, no. 4, pp. 439–451.
32. Mohanty J. N. Prāmāṇya and Workability. *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 329–338.
33. Mohanty J. N. Gangeśa's Theory of Truth. Delhi, 2006. 229 p.

34. Padoux A. What Do We Mean by Tantrism? // *The Roots of Tantra*, ed. by K. A. Harper and R. L. Brown. Albany, 2002, pp. 17–25.
35. Potter K. H. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 307–327.
36. Ram-Prasad C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*. Aldershot, 2007. 175 p.
37. Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden and Boston, 2011. 785 p.
38. Schiller H. I. The Nyāya Argument for Disjunctivism. *History of Philosophy Quarterly*, 2019, vol. 36, no. 1, pp. 1–18.
39. Sivaraman K. *Śaivism in Philosophical Perspective*. Delhi, 1973. 687 p.
40. Sreenivasulu M. *The Test of Truth and Error in Indian Philosophy*. Tirupati, 1991. 150 p.
41. Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by *Svataḥ Prāmānya*? *Journal of the American Oriental Society*, 1992, vol. 112, no. 2, pp. 204–221.
42. Taber J. Much Ado About Nothing: Kumārila, Śāntarakṣita, and Dharmakīrti on the Cognition of Non-Being. *Journal of the American Oriental Society*, 2001, vol. 121, no. 1, pp. 72–88.
43. Taber J. The Significance of Kumārila's Philosophy // *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* / Ed. by Eli Franco and Karin Preisendatz. Delhi, 2007. Pp. 373–393.
44. Taber J. A Road Not Taken in Indian Epistemology: Kumārila's Defence of the Perceptibility of Universals // *Indian Epistemology and Metaphysics* / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. Pp. 243–269.
45. Torella R. Inherited cognitions: *prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdana*: Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in dialogue // *Scriptural authority, reason and action. Proceedings of a panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1–5, 2009*. Wien, 2013, pp. 455–480.
46. Vaidya J. Nyāya Perceptual Theory: Disjunctivism or Anti-Individualism? *Philosophy East and West*, 2013, vol. 63, no. 4, pp. 562–585.
47. Vaidya J. The Nyāya Misplacement Theory of Illusion & the Metaphysical Problem of Perception // *Comparative Philosophy and J. L. Shaw* / Ed. by P. Bilimoria and M. Hemmingsen. Cham, 2016. Pp. 123–139.
48. Watson A. *The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments Against the Buddhist Doctrine of No-Self*. Wien, 2006. 433 p.
49. Yehmert D. How to Account for Externalist and Internalist Intuitions. *Honors Projects*, 12, 1991, pp. 1–15.

References

1. Alston W. *A Realist Conception of Truth*. New York, 1996. 274 p.
2. Alston W. Epistemic Circularity. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1986, vol. 47, no. 1, pp. 1–30.
3. Arnold D. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York, 2005. 318 p.
4. Arnold D. Intrinsic Validity Reconsidered: A Sympathetic Study of the Mīmāṃsaka Inversion of Buddhist Epistemology. *Journal of Indian Philosophy*, 2001, vol. 29, no. 5–6, pp. 589–675.

5. Bandurin M. A. *Noumenal'noe boloto: poslekantovskij reprezentacionizm i ego relyacionalistskaya kritika v svete sil'nogo diz'yunktivizma* [The Noumenal Morass: Post-Kantian Representationalism and Its Relationalist Critique in the Light of Strong Disjunctivism]. *Vox. Philosophical journal*, 2021, no. 34, pp. 20–57. (In Russian.)
6. Bandurin M. A. *Sil'nyj i slabyj diz'yunktivizm: kratkij sravnitel'nyj ocherk* [Strong and Weak Disjunctivism: A Short Comparative Essay]. *Vox. Philosophical journal*, 2020, no. 29, pp. 66–99. (In Russian.)
7. Bhatt G. P. *The Basic Ways of Knowing: An In-Depth Study of Kumārila's Contribution to Indian Epistemology*. Delhi, 1989. 435 pp.
8. Bondy P. Epistemic Circularity, Reliabilism, and Transmission Failure. *Episteme*, 2014, vol. 11, no. 3, pp. 335–348.
9. Brewer B. Perceptual Experience and Empirical Reason. *Analytic Philosophy*, 2018, vol. 59, no. 1, pp. 1–18.
10. Briesen J. Reliabilism, bootstrapping, and epistemic circularity. *Synthese*, 2013, vol. 190, no. 18, pp. 4361–4372.
11. Burchett P. E. *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York, 2019. 456 p.
12. Chatterjea T. *A Critical Examination of the Theory of Svataḥ-Prāmāṇya*, Ph.D Thesis. Calcutta, 1968. 333 p.
13. Chatterjea T. *Knowledge and Freedom in Indian Philosophy*. Oxford, 2002. 178 p.
14. Clooney F. What's a god? The quest for the right understanding of devatā in Brāhmanical ritual theory (*mīmāṃsā*). *International Journal of Hindu Studies*, 1997, no. 1, pp. 337–385.
15. Czapkay Sudduth M. L. Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 1995, vol. 37, no. 1, pp. 25–44.
16. Dasti M. R. Parasitism and Disjunctivism in Nyāya Epistemology. *Philosophy East and West*, 2012, vol. 62, no. 1, pp. 1–15.
17. *Encyclopedia of Indian Philosophies: Vol. XVI: Philosophy of Pūrva-Mīmāṃsā*. Delhi, 2014. 681 p.
18. Feldman R. *Epistemology*. Upper Saddle River, 2003. 197 p.
19. Ferrante M. Studies on Bhartṛhari and the Pratyabhijñā: The Case of *svasaṃvedana*. *Proceedings of the Conference of the Society for the Tantric Studies. Religions*, 2017, vol. 8, no. 145. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel8080145>
20. Ferraris M. *New Realism a Short Introduction*. *Speculations VI*, ed. by F. Gironi, M. Austin, R. Jackson. New York, 2015, pp. 141–164.
21. Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, vol. 23, no. 6, pp. 121–123.
22. Huemer M. *Skepticism and the Veil of Perception*. Oxford, 2001. 209 p.
23. Immerman D. Kumārila and Knows-Knows. *Philosophy East and West*, 2018, vol. 68, no. 2, pp. 408–422.
24. *Indijskaya filosofiya. Enciklopediya* [Indian Philosophy: An Encyclopedia], ed. by M. T. Stepanyants. Moscow, 2009. 950 p. (In Russian.)
25. Kataoka K. Kumārila's Notion of Pauruṣeyavacana. *Rivista Di Studi Sudasiatici*, II, 2007, pp. 39–55.
26. Kumārila Bhaṭṭa. *Śloka-vārttika* / Trans. by G. Jhā. Calcutta, 1907. 555 p.
27. Łuczyszyna O. Sāṃkhya on the Validity (*prāmāṇya*) and Invalidity (*aprāmāṇya*) of Cognition. *Acta Asiatica Varsoviensia*, 2021, no. 34, pp. 145–176.

28. Madhava. *Sarva Darsana Samgraha: Review of the Different Systems of Hindu Philosophy* / Trans. by A. E. Gouth and E. B. Cowell. New Delhi, 1987. 281 p.
29. Matilal B. K. *Perception: An Essay in Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford, 1986. 438 p.
30. McGrew T., McGrew L. What's Wrong with Epistemic Circularity? *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 2000, vol. 39, no. 2, pp. 219–240.
31. Mohanty J. N. *Gangeśa's Theory of Truth*. Delhi, 2006. 229 p.
32. Mohanty J. N. *Indian Theories of Truth: Thoughts on Their Common Framework*. *Philosophy East and West*, 1980, vol. 30, no. 4, pp. 439–451.
33. Mohanty J. N. *Prāmāṇya and Workability*. *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 329–338.
34. Padoux A. What Do We Mean by Tantrism? // *The Roots of Tantra* / Ed. by K. A. Harper and R. L. Brown. Albany, 2002, pp. 17–25.
35. Potter K. H. Does Indian Epistemology Concern Justified True Belief? *Journal of Indian Philosophy*, 1984, vol. 12, no. 4, pp. 307–327.
36. Ram-Prasad C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge: Themes in Ethics, Metaphysics and Soteriology*. Aldershot, 2007. 175 p.
37. Ratié I. *Le Soi et l'Autre: Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*. Leiden and Boston, 2011. 785 p.
38. Schiller H. I. The Nyāya Argument for Disjunctivism. *History of Philosophy Quarterly*, 2019, vol. 36, no. 1, pp. 1–18.
39. Sivaraman K. *Śaivism in Philosophical Perspective*. Delhi, 1973. 687 p.
40. Sreenivasulu M. *The Test of Truth and Error in Indian Philosophy*. Tirupati, 1991. 150 p.
41. Taber J. A Road Not Taken in Indian Epistemology: Kumārila's Defence of the Perceptibility of Universals // *Indian Epistemology and Metaphysics* / Ed. by Joerg Tuske. London and New York, 2017. Pp. 243–269.
42. Taber J. Much Ado About Nothing: Kumārila, Śāntarakṣita, and Dharmakīrti on the Cognition of Non-Being. *Journal of the American Oriental Society*, 2001, vol. 121, no. 1, pp. 72–88.
43. Taber J. The Significance of Kumārila's Philosophy // *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies* / Ed. by Eli Franco and Karin Preisendatz. Delhi, 2007. Pp. 373–393.
44. Taber J. What Did Kumārila Bhaṭṭa Mean by *Svataḥ Prāmāṇya*? *Journal of the American Oriental Society*, 1992, vol. 112, no. 2, pp. 204–221.
45. Torella R. Inherited cognitions: *prasiddhi, āgama, pratibhā, śabdāna*: Bhartṛhari, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kumārila and Dharmakīrti in dialogue // *Scriptural authority, reason and action*. Proceedings of a panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1–5, 2009. Wien, 2013, pp. 455–480.
46. Vaidya J. Nyāya Perceptual Theory: Disjunctivism or Anti-Individualism? *Philosophy East and West*, 2013, Vol. 63, no. 4, pp. 562–585.
47. Vaidya J. The Nyāya Misplacement Theory of Illusion & the Metaphysical Problem of Perception // *Comparative Philosophy and J. L. Shaw* / Ed. by P. Bilimoria and M. Hemmingsen. Cham, 2016. Pp. 123–139.
48. Watson A. The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments Against the Buddhist Doctrine of No-Self. Wien, 2006. 433 p.
49. Yehmert D. How to Account for Externalist and Internalist Intuitions. *Honors Projects*, 12, 1991, pp. 1–15.

Svataḥ Prāmāṇya and Disjunctivism: A Study in Typology

Bandurin M. A.,

Ph.D., independent researcher, Ivanovo, Russia,

mb.ivsu@gmail.com

Abstract: The study presents the broad outlines for a relationalist interpretation of the Indian epistemological doctrine svataḥ prāmāṇya. Due to the inadequacy of the main western interpretations thereof, the paper's approach can be considered an inference to the best explanation. Its main part is devoted to the typologization of various epistemological doctrines based on the svataḥ prāmāṇya principle in terms of strong and weak disjunctivism. Three paradigm cases of strong disjunctivism and a special variety of weak disjunctivism have thus been identified in Indian epistemology, which allowed us to conclude that strong disjunctivism constituted one of its general paradigms.

Keywords: epistemology, Indian philosophy, disjunctivism, truth, knowledge, relationalism, svataḥ prāmāṇya, svataḥ prakāśa, Kumāriḥ, Pārthasārathi.