***Summary***

***Strelkova Anastasia. The problem of Absolute in the Nagarjuna's Philosophy.*** *The article examines the approach of Nagarjuna, the founder of the Madhyamaka (Middle Path) school of Buddhism, to the problem of Absolute, and shows that his radical deconstructive methodology is a search for the ultimate reality. The teaching about emptiness (sunya-vada) of Nagarjuna aims to ruin the worldly perception of reality which produces the false idea of absoluteness of discoursive structures. In reality all things are conditioned one by another and their names are conventional, established by our mind. The categories of being and nonbeing deal with the world of phenomena as well, which is conditioned because of being manifested. This is the reason for introduction of the third category "emptiness" which is neither being nor nonbeing and in this way takes us from the conditioned sphere to the realm of Absolute.* *Keywords: Buddhism, Nagarjuna, absolute, sunya-vada, sunyata, emptiness, Mulamadhyamaka-karika.*

*УДК 101.8*

**© Денис Очкін**
***Одеський національний університет імені І.І.Мечникова***

# КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ТЕОРІЇ ПІЗНАННЯ ДЖАЙНІЗМУ

*Досліджуються основні доктрини гносеологічної системи джайнізму – анекантавада, найявада, с'ядвада. Осмислюються критичні функції цих доктрин, їхнє значення для джайнської онтології.* *Ключові слова:* *джайнізм, сансара, прамана, достовірні джерела пізнання, безпосереднє й опосередковане пізнання, анекантавада, найявада, с'ядвада.*

Джайнська гносеологічна доктрина справила вплив на формування і розвиток інших шкіл індійської філософської думки. Джайнізм – це стародавня дхармічна релігія, і, як і буддизм, часто характеризується як релігія «без віри в Бога». Головною метою для джайнів є досягнення стану звільнення від страждань. Задля досягнення цієї мети й обґрунтування своєї релігійної доктрини джайни розробили оригінальну теорію пізнання, що базується на особливих принципах. З огляду на це, ***актуальним*** є дослідження цих принципів, а також проблеми абсолютного знання і джерел достовірного знання в гносеологічній доктрині джайнізму. Певною мірою дослідження цієї проблеми узгоджується з актуальними для сьогодення тенденціями конвергенції науки і релігії, а також гуманізації та аксіологізації пізнавального процесу.

Джайнська філософія в Україні мало відома. Тож порушувану проблематику можна охарактеризувати як таку, що має невисокий ступінь опрацьованості. З теми дослідження поки що наявна досить обмежена кількість фахової літератури чи публікацій. Серед закордонних дослідників джайнської доктрини можна виокремити російських індологів В.Шохіна, В.Лисенко, Н.Ісаєву, В.Андросова, Н.Желєзнову. З-поміж англомовних фахівців з проблеми згадаймо С.Радхакрішнана, С.Чаттерджі, Д.Датта, Падмараджу, М.Доші.

***Мета статті*** – на ґрунті осмислення ключових концепцій теорії пізнання джайнізму критично проаналізувати функції джайнської гносеології та її вплив на джайнську онтологію.

Згідно з джайнізмом, для досягнення звільнення від страждань кожна душа – джива – повинна додержуватися шляху, описаного тими, хто «звільнився від сансари», вчителями – тиртханкарами. Цей шлях ґрунтується на «трьох коштовностях», під якими розуміють: 1) досконале бачення, що стає причиною досконалої віри; 2) досконале знання, що веде до здобуття абсолютного всевідання; 3) досконалу поведінку, завдяки якій досягається призупинення припливу кармічної субстанції.

Зміст цих трьох понять свідчить про явно раціоналістичний характер релігії джайнів, де визначальну роль для досягнення релігійної вищої мети відіграє процес пізнання. Хоча, згідно з джайнами, істинне або досконале пізнання зумовлене справжньою вірою та правильною

поведінкою, але саме «вище», досконале пізнання призводить до остаточного звільнення. Раціоналістичний характер джайнської релігії виявляється також у тому, що в ній свідомість домінує над іншими аспектами душі та пригнічує її чуттєвий бік.

Навіть етика, що зазвичай ґрунтується на почуттях людини, у джайнізмі побудована суто на раціональній основі. У джайнізмі головною ознакою «звільненої» свідомості є абсолютне знання. Таке пізнання розуміється як розкриття первинно притаманної дживі властивості всевідання. Процес відродження цього абсолютного знання описується як послідовне усунення кармічних перешкод, які його «ізолюють». У результаті істинного пізнання має бути досягнуте «досконале бачення» – неодмінна умова звільнення. Водночас істинне пізнання неможливе, якщо суб'єкт пізнання не має хоча б передумов для «досконалого бачення», оскільки в іншому разі знання неминуче буде хибним. Засновник джайнської систематичної філософії Умасваті вважає, що «істинне бачення може бути досягнуте або спонтанно (нісарга), або внаслідок тривалого сходження до вершин знання (адхігама)» [2, с.360].

У питанні про співвідношення бачення і знання джайни мають певні внутрішні розбіжності. Окремі джайнські філософи позначають терміном «бачення» акт здобуття загального уявлення про об'єкт пізнання, а терміном «знання» – осягнення конкретних деталей цих об'єктів. Таке розрізнення ґрунтується на визнанні двох видів первинного осягнення об'єктів, притаманних усім живим істотам, а саме – «невизначеного» і «визначеного». Бачення пов'язується з «невизначеним» осягненням, а пізнання – з «визначеним». Згідно з іншим джайнським поглядом, і бачення, і пізнання здатні забезпечити осягнення як загального виду пізнаваного об'єкта, так і деталей [див.: 7]. Така думка обґрунтовується вказівкою на той факт, що ціле і частину неможливо зрозуміти в цілковитому відриві одне від одного.

Гносеологічна доктрина джайнізму, як і доктрини інших філософських шкіл стародавньої Індії, базується на вченні про достовірні джерела знання, прамана, і способи його здобуття. Прамана є найважливішою категорією всієї індійської теорії пізнання і, відповідно, у різних філософських школах існують різні погляди на характер і число джерел достовірного знання. Чарваки – матеріалісти, визнавали лише одне джерело знання як «незвідне» до інших праман – чуттєве сприймання. Буддисти додавали до нього й логічний умовивід. Санкх'яїки та йогіни до цих двох долучали третє – слово авторитета. Н'яїки включали як незалежне і четверте джерело знання – порівняння. Дві школи міманси – Кумаріла Бхатти і Прабхакари – впровадили ще гіпотетичне судження – «припущення», несприйняття, а також низку інших засобів пізнання, що визнавались і ведантою. Джайни зосередили свою увагу на шляху пізнання, заснованому на використанні засобів і методів пізнання. У джайнізмі засоби пізнання бувають п'яти видів: «маті-джняна (mati-jñāna), шрута-джняна (śruta-jñāna), авадхі-джняна (avadhi-jñāna), манахпар'яя-джняна (manahparyaya-jñāna), кевала-джняна (kevala-jñāna)» [8, с.21]. Ці п'ять видів знання означають: 1) знання за допомогою органів чуттів; 2) знання через «авторитетне» слово; 3) ясновидіння; 4) телепатія; 5) абсолютне знання.

Відзначені п'ять видів знання джайнські мислителі ділять на безпосередні й опосередковані. Особливістю джайнської гносеології є те, що джайни до опосередкованих видів пізнання відносять також пізнання за допомогою органів чуттів (mati-jñāna), яке, наприклад, найяїки розглядають як безпосереднє. До опосередкованого пізнання вони відносять також пізнання через «авторитетне» слово (śruta-jñāna). До безпосередніх окремі автори відносять ясновидіння (avadhi-jñāna), телепатію (manahparyaya-jñāna) й абсолютне пізнання (kevala-jñāna) [див.: 8, с.21]. А втім, у строгому значенні безпосереднім слід було б вважати тільки абсолютне пізнання (kevala-jñāna), оскільки інші види пізнання є зумовленими, зокрема, предметом. Згідно з менш строгим критерієм, знання, що здобувається дживою без участі якихось зовнішніх засобів, називається безпосереднім, тоді як інший вид, залежний від чуттів (indriya) і розуму (manas), називається опосередкованим.

Джайни гадають, що пізнання буває безпосереднім, коли воно здобувається негайно, й опосередкованим – парокша, коли його одержують за допомогою якогось іншого виду пізнання. На цій підставі стверджується, що з цих видів пізнання маті і шруті є парокшею, а інші види – пратьяшею. Маті включає в себе звичайне чуттєве пізнання (внутрішнє і зовнішнє

сприймання), пам'ять, розпізнавання й умовивід. Маті, або звичайна свідомість, яку ми здобуваємо за допомогою чуттів і розуму, є парокша, оскільки вона залежить від чуттів.

Як уже зазначалось, окремі мислителі розглядають чуттєве пізнання як пратьякша, тобто безпосереднє. В.Шохін з цього приводу зазначає: «джайни прагнули показати, що чуттєво-достовірне пізнання, яке визнається більшістю їхніх опонентів безпосереднім, є таким лише з профанічного, буденного погляду (самвйавахарапратьякша)» [2, с.360]. Телепатія, яновидіння й абсолютне пізнання безпосередні: в них, на думку джайнів, здійснюється прямий контакт свідомості та об'єкта, але треба відзначити, що ясновидіння й телепатія вважаються змішаними знаннями, повністю безпосереднім є лише всевідання, абсолютне знання (kevala-jñāna).

Перші три можуть бути як істинними, так і хибними; останні два – тільки істинними. В.Шохін підкреслює, що, на думку Умасваті, «помилки можуть закрастися лише в перші три види пізнання: чуттєво-логічне, «авторитетне» і ясновидіння» [2, с.363]. Джайни також розрізняють декілька видів помилок. «Помилкове пізнання, – пише С.Радхакрішнан, – це те, що характеризується саншайею, або сумнівом (притаманним маті і шруті), віпар'яйею – помилкою, або протилежністю істині (яка може бути віднайдена в адхі), й анадхаявашайею – хибним знанням, спричиненим недбалістю та індиферентністю» [3, с.248]. Виникає запитання, чому ж джайнські мислителі відносять сприймання, логічний умовивід, авторитетне слово до опосередкованих джерел достовірного знання?

Їхня аргументація будується так. З погляду самих джайнів, сприймання, логічний умовивід не є «безпосередніми» у строгому значенні цього слова, бо належать до маті – знання за допомогою органів чуттів. Вони можуть бути істинними і належать до істинних поглядів, але будуть «відносно істинними». Авторитетне знання – шруті – має у джайнів менш високий статус, ніж у брахманістів, і його також розглядають як опосередковане джерело знання. Ясновидіння, хоча його й не можна звести до чуттєвого пізнання, також не є безпосереднім у строгому значенні цього слова, оскільки воно обмежене й неповне. Згідно з джайнською філософією, єдиним джерелом достовірного знання є тільки абсолютне знання (kevala-jñāna). Потрібно також відзначити, що абсолютне знання у джайнів – один з аспектів «вивільненої» свідомості й тому є вищою метою.

Полемізуючи з чарваками, які стверджували, що єдиним джерелом достовірного знання є сприймання, джайни просять чарвака довести, чому саме сприймання не відкидається як безпосереднє джерело пізнання? Якщо прихильник філософії чарвака буде послідовним, «він мусить промовчати або сказати, що сприймання є достовірним джерелом знання тому, що воно не призводить до омани» [5, с.76].

У першому випадку, заперечують джайни, його погляди виявляться просто звичайною гадкою, не підтвердженою жодним доказом. У другому випадку виявиться, що чарваки у своїх міркуваннях спираються на окремі докази і тим самим вдаються до умовиводу. Але якщо черваки визнають сприймання достовірним джерелом пізнання через те, що воно несуперечливе і не веде до омани, то на тій самій підставі вони мають прийняти як достовірні висновок і свідчення. Якщо ж чарваки скажуть у відповідь на це, що висновок і свідчення інколи призводять до омани, то їм можна вказати, що сприймання вводить також інколи в оману. Звідси випливає єдиний висновок: будь-яке джерело пізнання – або сприймання, або умовивід, або свідчення – повинно розглядатись як достовірне, оскільки не можна довести, що знання, що здобувається таким шляхом, завжди вводить в оману.

Критерієм достовірності має бути відповідність знання тим результатам, до яких воно призводить. Усі опоненти чарваків підкреслювали, що в суперечці зі своїми критиками, чарваки змушені використовувати умовивід для обґрунтування своїх поглядів, інакше вони не могли б брати участь у суперечці. А це фактично означає визнання того, що сприймання не є єдиним джерелом достовірного пізнання.

Теорія сприймання детально розроблялась і в інших індійських філософських напрямах, від яких джайнізм відрізняється способом розуміння самого суб'єкта пізнання. Якщо джайни намагаються пояснити, як реальні об'єкти зовнішнього світу стають об'єктами свідомості дживи, то у найважливіших брахманістських системах весь процес сприймання не виходить за межі об'єкта, в якому «розміщується» пізнавальний процес – буддхі (в санкх'ї) чи антахкарана (у

веданті). Суб'єкт (пуруша чи атман) у процесах чуттєвого пізнання безпосередньо участі не бере. У санкх'ї, наприклад, він ніби споглядає свої об'єкти з боку. Буддисти ж, навпаки, або взагалі не цікавляться онтологічним статусом об'єкта, вважаючи істотною лише наявність об'єкта у сприйманні, або, як віджнянавадини, прямо стверджують, що ніякого буття поза свідомістю суб'єкта пізнання немає (читта-матра – «тільки свідомість»). Лише джайнська теорія сприймання в індійській гносеології намагається описати «суб'єктивацію об'єктивного, у той час як багато хто з брахманістів залишають весь процес у сфері об'єкта, а буддисти замикають його в індивідуальній свідомості [див.: 2, 365]. Це потрібно мати на увазі й під час аналізу вчення про джерела і засоби пізнання (праман) в індійській релігійній філософії.

Ще однією ключовою настановою джайнської теорії пізнання є плюралізм, який випливає з твердження про неможливість повного й адекватного вираження нашого знання про певний предмет або явище зовнішньої дійсності в межах одного підходу чи одного погляду. Така методологічна доктрина іменується анекантавада (anekāntavāda) – «доктрина неєдиності», яка є оригінальною і специфічною рисою джайнської теорії пізнання. Доктрина анекантавада спрямована проти абсолютизації будь-якого підходу до опису реальності та пізнання. Будь-яка однобічна абсолютизація певного погляду в пізнанні призводить до помилки, стверджують джайнські філософи, оскільки сама довколишня реальність «не є однобічною» (anekānta), вона багатогранна та багатомірна. Виходячи з цього засновку, будь-яке знання є умовним [див.: 4, с.136].

З погляду джайнських філософів, для того щоб пізнати річ, потрібно знати не лише всі ті властивості, які вона має, а й ті, яких вона не має. Відносність наших суджень про речі, на думку джайнів, «залежить не просто від схильності розсудку, який судить, а й від відносного характеру самої багатогранної реальності» [5, с.81]. Та оскільки властивості речі визначаються не тільки її складниками, а й тими зв'язками, які вона має з іншими речами (і кількість цих зв'язків нескінченна), то для пізнання окремої речі потрібно знати всю решту речей та їхні зв'язки. Процес пізнання, якщо він здійснюється на чуттєво-логічному рівні (mati-jñāna), перетворюється, отже, на нескінченний процес. А це означає, що на цьому рівні абсолютне знання недосяжне.

На цю особливість пізнання вказує класична індійська притча, в якій гурт сліпих людей торкається слона, аби зрозуміти, що він собою являє. Кожен з них торкається різних частин його тіла, але при цьому лише якоїсь однієї з них, наприклад, боку, хобота чи бивня. Відтак вони описують одне одному свої враження від дотиків і починають суперечку, бо кожен описує слона по-різному, а насправді жоден з описів не є слушним. Ця притча про слона й сліпців ілюструє «неєдиність» (anekānta), а також відносність поняття істини й омани. Анекантавада чи ж, як її ще називають, «теорія відносності» джайнізму, не може бути логічно обґрунтована без припущення чогось абсолютного.

Закон суперечності, на який спирається джайнська логіка, справді включає в себе твердження про те, що розрізнення потрібне для мислення, але річ, абсолютно відмінна від інших, є настільки нереальною щодо думки, наскільки нереальна річ, абсолютно тотожна з іншою. Мислення – то не просто розрізнення, але також і співвіднесення. Будь-яке розрізнення передбачає і єдність. Джайнська логіка повстає проти всяких абстракцій і не бажає пов'язувати себе з будь-якими хибними відмінностями єдиного і множинного. Джайни вважають, що речі єдині в їхньому всезагальному аспекті та множинні в їх окремому аспекті. Те й інше, на думку джайнів, є частковими поглядами. Множинність реального вважається відносною істиною. Тільки у світлі абсолютного принципу (kevala) можливо виміряти цінність і оцінити відносні поняття.

Належить відзначити той факт, що специфічна риса джайнської теорії пізнання – анекантавада має прямий зв'язок із принципом ненасильства (ahimsa), але застосована у сфері думки. Анекантавада дозволяє джайнам приймати істину в інших філософіях, виходячи з їхніх поглядів і, отже, формує терпимість до інших світоглядних засад.

Засадничі ідеї анекантавади конкретизуються у формі двох окремих доктрин: найявади (nayavāda) і с'ядвади (syādvāda). У джайнізмі визнається два принципи пізнання: прамана (pramāna), або пізнання речей як таких, і найя (naya), або пізнання речей у їхніх відношеннях. Найявада (nayavāda) – це система можливих підходів, поглядів, які відповідають відношенням, що спостерігаються в дійсності. На думку джайнських мислителів, будь-який спосіб пізнання,

за винятком абсолютного (kevala), дозволяє пізнати предмет тільки в якомусь відношенні, тобто з певного погляду. При пізнанні ми завжди повинні брати до уваги спосіб пізнання, який зумовлює наше бачення реальності. Найявада розглядає можливі підходи до аналізу тієї чи тієї фактичної ситуації, які визначають наш погляд на дійсність і можуть призвести до абсолютизації тієї чи тієї концепції. «Згідно з першою (найявадою), – наводить приклад В.Шохін, – можна виокремити цілу систему крайніх, екстремістських підходів до реальності на взірець абсолютизації загального за рахунок конкретного, яка веде до крайнього монізму веданти, або протилежної абсолютизації конкретного, яка веде до буддійського вчення про всеміттєвість» [6, с.199].

Спираючись саме на найяваду, джайни здійснюють критику інших учень, які, на їхню думку, виникають внаслідок абсолютизації того чи того способу пізнання. Питання про кількість таких способів опису реальності тривалий час залишалося в джайнізмі суперечливим. Так, наприклад, Умасваті, виокремлював п’ять найя. Та оскільки перший спосіб він поділяв на дві, а останній на три частини, в сумі він виокремлював вісім способів [див.: 2, с.369]. Пізніші коментатори зазвичай не надавали особливого значення розподілу першого найя і вели мову про сім найя, як і про сім видів висловлення. «У процесі подальшого аналізу, – відзначає індійський дослідник джайнізму Падмараджа, – джайнські мислителі сформулювали методологічну схему, що складається з семи способів бачення дійсності. Вони перелічені в такому порядку зменшення за значущістю: naigama, sahgraha, vyavahara, rjusutra, sabda, samabhirudha, и evambliuta» [9, с.313].

Ці сім способів пізнання характеризуються так: 1) найгаманайя – це часткове або повне схоплення значення і розуміння тих слів, які є загальновживаними; це нестроге, ненаукове вираження буденної мови, де можна говорити, не розрізняючи загального і окремого, просто називаючи предмет, яким він видається з першого погляду; 2) самграханайя – загальна характеристика, схоплення загального смислу в окремих частинах; 3) в’явахарранайя – буденна характеристика, позиція здорового глузду; 4) риджусутранайя – тимчасова характеристика, ототожнення з постійно змінюваним комплексом характеристик; 5) шабданайя – виокремлення ознак, які належать до буквального значення терміна, акцент на ролі мови; 6) самабхірудханайя – виділення смислу, утвореного незалежно від існуючих значень терміна; 7) евамбхутанайя – фіксує лиш одне певне значення об’єкта.

Згідно з доктриною найявади ці сім найя можуть трактуватись як драв’яартхіка (незмінні, субстанціальні) та пар’яяартхіка (акцидентальні, мінливі) частини дійсності. Перші три найя є частиною драв’яартхіка, оскільки вони мають справу з субстанціальними об’єктами. Останні чотири найя є пар’яяартхіка (мінливі), бо ж вони стосуються мінливих властивостей. Перші чотири найї, щоб відрізнити від абда-найї, інколи називають артха-найя (принцип об’єктності), оскільки вони мають справу з об’єктами знань. Тоді як решта три найя називаються шабданайя (контекстуальний принцип), оскільки вони відносяться до термінів і їхніх значень.

Джайнський філософ Маллішена, спираючись на доктрину найї, так характеризує засади філософії вайшешики, ньяї, міманси, веданти, санкх’ї, буддистів і локаятиків. Найгаманайя абсолютизується в ньяя-вайшешиці. Помилкова абсолютизація самграха-найї становить основну ваду неподвійної (адвайта) веданти. У такому ж зловживанні він звинувачує й дуалістичну санкх’ю. Також Маллішена вважає, що саме аспект пізнання в’явахаранайя абсолютизовано локаятиками, а буддисти у свою чергу абсолютизували риджусутранайя [див.: 2, с.369]. Джайнські мислителі (можливо, під впливом буддійської філософії) при описі чогось з практичного погляду називали це в’явахаранайя, або буденний, нечистий (в’явахара, ашуддха) погляд, а з позиції чистого або істинного погляду, називали це нішчаянайя або істинний, чистий (нішчая, шуддха) погляд. «Нішчаянайя, – відзначає С.Радхакрішнан, – буває двох видів – шуддханішчая і ашуддханішчая. Перша має справу з чистою, нічим не зумовленою реальністю, тоді як друга розкриває зумовлене існування» [3, с.253].

Окремі джайнські автори, які відносили найя тільки до феноменального буття, не відносили вищу істину до семи основних поглядів. Так, згідно з дослідженнями Н.Желєзнової, «в трактатах Кундакунди з наведенного вище переліку фігурує тільки один, а саме – буденний погляд. До нього він додає істинний погляд, який також існує в межах джайнської філософії,

але не входить до числа семи базових і має самостійний статус, оскільки описує не феноменальний рівень буття (як роблять сім наведених поглядів), а сутнісний, ноуменальний» [1, с.71]. Н.Желєзнова зазначає, що «Кундакунді для його цілей було достатньо використати лише два загальних підходи: буденний і істинний, що зближує його швидше не з джайнськими мислителями, а такими, як буддист мадх'ямік Нагарджуна (II-III ст.) і ведантист Шанкара (VIII-IX ст.)» [1, с.71].

З доктринами анекантавади і найавади тісно пов'язана інша джайнська доктрина, розроблена у межах анекантавади – с'ядвада (умовний погляд). Термін с'яд (syād) – «можливо», «певним чином», «у певному відношенні») означає основний метод джайнізму, що стверджує відносність пізнання та можливість множинності поглядів, за допомогою яких розглядається об'єкт або реальність. Оскільки будь-яке просте категоричне твердження не може виразити природу реальності повною мірою, то джайнські мислителі пропонують у різні речення при описі реальності додавати термін «с'яд». Будь-яке твердження є відносним і може претендувати на істину лиш у «певному розумінні». Згідно зі с'ядвадою, при описі будь-якого об'єкта про нього можна висловитися з семи поглядів: 1) С'ядасті – об'єкт у певному розумінні існує; 2) С'яднасті – об'єкт у певному розумінні не існує; 3) С'ядастинасті – об'єкт у певному розумінні існує і не існує; 4) С'ядавактав'я – об'єкт у певному розумінні «невимовний»; 5) С'ядастиавактав'я – об'єкт у певному розумінні існує, але «невимовний»; 6) С'яднастиавактав'я – об'єкт у певному розумінні не існує і «невимовний»; 7) С'ядастинастиавактав'я – об'єкт у певному розумінні існує, не існує і «невимовний».

При цьому жодне з висловлень не виключає інших. Усі вони можуть бути істинними водночас, але кожне відносно власних передумов. Таких передумов виокремлюється чотири: форма, субстанція, місце і час. Уточнення, що вводиться терміном «с'яд» («певним чином»), вказує на обмеженість і конкретність висловлюваної істини. Таке уточнення мало велике практичне значення. Воно використовувалося джайнами у диспутах з представниками інших релігійно-філософських напрямів і допомогло їм формулювати висловлення, найменш вразливі для критики. Згідно з теорією с'ядвади кожне буденне судження вважається слушним тільки стосовно окремої часткової сторони об'єкта і виражає лиш окремий погляд, з якого висловлюється це судження. Тому послідовник с'ядвади будь-яку дискусію починає з уточнення термінів, без якого подальше обговорення може виявитися марною розмовою про різні предмети, і вимагає на початку дискусії особливо обговорити, з яких позицій ведеться міркування. Така методологічна визначеність дала привід окремим дослідникам джайнізму заявити, що джайнська філософія в широкому розумінні може бути описана як «погляд». Однак такий релятивізм джайнів не призводить до суб'єктивізму.

Як зазначає С.Чаттерджі і Д.Датта, «висловлення с'ядавади – це не чисто суб'єктивні ідеї, а відповідають реальним аспектам об'єкта» [5, с.81]. Релятивізм джайнів принципово відрізняється від релятивізму буддистів – мадх'яміків. Визнання реальності відносних поглядів можна трактувати як спосіб уникнути крайнощів мадх'яміків, які абсолютизують суб'єктивний аспект пізнання.

З погляду джайнів, таке «все-заперечення» неспроможне з трьох причин: «по-перше, воно відкидає позицію й самого мадхяміка, по-друге, говорити про помилковість чого-небудь можна тільки в разі визнання того, що цією помилкою спотворюється, по-третє, якщо "все-заперечення" ґрунтується на логічному аналізі, то треба визнати істинність хоча б за самим цим аналізом (що буде суперечити "все-запереченню")» [2, с.375]. Теорія с'ядавади була піддана критиці ведантистами. Так, Рамануджа, критикуючи погляди с'ядавади й виходячи з неможливості співіснування суперечливих атрибутів у одного й того самого об'єкта, твердять, що «суперечливі атрибути – такі, як існування і неіснування, не можуть водночас належати одній речі так само, як світло і тінь» [3, с.256]. Джайни на противагу стверджують, що річ не може мати внутрішньо суперечливих атрибутів в одному й тому ж розумінні та в один і той же час. Вони стверджують, що «все має складну природу, тотожність у відмінності. Реальність сама охоплює і примирює ці відмінності» [3, с. 256].

Якщо взяти до уваги характер полеміки джайнізму з іншими школами і передусім з буддизмом і різними напрямами веданти, то особливість джайнської гносеології полягає в

тому, що метод «не-абсолютизму» давав джайнським філософам певні важливі переваги в діалозі з «абсолютистськими» опонентами. Санкх'яїки і ведантисти з їхньою причиновою доктриною саткар'явада фактично заперечують небуття як таке. Однак їхня абсолютизація буття, на думку джайнів, логічно веде до суперечностей. При запереченні небуття одну річ неможливо було б відрізнити від іншої, оскільки індивідуальність однієї з них означає заперечення в ній інших; все змішалося б, і нічому не можна було б приписати конкретних характеристик, але тоді ні про що не можна було б говорити і як про реально існуюче. Отже, послідовні прибічники «всебуття», вважають джайни, повинні прийти до результату, протилежного щодо їхньої початкового засновку – «всенебуття».

Протилежну крайність, на їхню думку, відстоюють буддисти мад'хяміки, абсолютизуючи вже небуття. Так, згідно з послідовниками Нагарджуни, речі можуть бути сталими або мінливими, простими чи складеними тощо, але оскільки всі ці категорії «знімаються» методом «негативної діалектики» як суперечливі, заперечується й існування самих речей, які тільки й можуть мислитись.

***Висновок***. На завершення цієї статті слід відзначити як *підсумок*, що концепція анекантавада до певної міри розширює межі джайнізму, оскільки будь-яка система філософських поглядів, зокрема й сам джайнізм, певним чином обмежує сприймання реальності своїми умовностями і догматикою. У с'ядваді розкривається система і характер способів припущень з ясним розумінням того, що наявні різні судження, і кожне з них щось повідомляє нам безпосередньо про дійсність. Найявада є пересторогою для тих філософів, які стверджують, що їхня система є абсолютною і всеохопною. Найявада показує шлях до примирення суперечливих поглядів і відносності різних аспектів реальності. Найявада попереджає, що «найї» виявляють тільки частину цілого і тому не повинні бути помилково прийняті за ціле. Вона підкреслює, з одного боку, що абсолютизація одного погляду може привести до помилки, а з іншого, що різні погляди по-своєму цінні, що кожен з них відображає реальність. Дослідник джайнської філософії Падмараджа відзначив те, що «логічно найявада і два вчення, що її доповнюють, становлячи природний і неминучий розвиток релятивістських засновків метафізики джайнізму, утворюють схему, яка є виключно одним із коректуючих методів, а не теорій дійсності, хоч вони обидва передбачають і пояснюють вихідне поняття, що вся дійсність є релятивістською» [9, с.303]. У найяваді акцент робиться на аналітичному підході до реальності та вказується на те, що різні погляди можуть бути прийняті, а в с'ядваді переважає синтетичний підхід до реальності, а також стверджується, що разом різні погляди можуть допомогти нам у розумінні реальності.

**Література**


1. Железнова Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма / Н.А. Железнова. – М. : Издательская фирма «Восточная литература», 2005. – 343 с.
2. Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия // Философия джайнизма / В. Г. Лысенко, Л. А.Терентьев, В. К. Шохин. – М. : Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 383 с.
3. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1 / С. Радхакришнан. – М. : «МИФ», 1993. – 623 с.
4. Томпсон М. Восточная философия / М. Томпсон. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 384 с.
5. Чаттерджи С., Датта Д. Введение в индийскую философию / С.Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Иностранная литература, 1994. – 376 с.
6. Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период / В.К. Шохин. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 423 с.
7. Mahavir Saran Jain. Antiquity of Jainism [Електронний ресурс] / Mahavir Saran Jain. – Режим доступу: http://www.kutchi.com/books/Antiquity-of-Jainism.pdf
8. Doshi M. Tattvartha sutra / M. Doshi. – Ahmedabad. : Shrut Ratnakar Publ., 2007. – 260 p.
9. Padmarajiah Y. J. A comparative study of the Jaina theories of reality and knowledge / Y. J. Padmarajiah. – Bombay.:Motilal Banarsidass Publ., 1963. – 423 p.



***Summary***

***Ochkin Denis. The Conceptual Analysis of the Jainistic Theory of Cognition.*** *The main aim of the article is an investigation of fundamental conceptions of the jainistic theory of cognition. The author analyzes the critical functions of the jainistic epistemology and its influence on the jainistic ontology.* <u>*Keywords*</u>*: jainism, saṃsāra, pramāna, sources of valid knowledge, direct and indirect knowledge, anekāntavāda, nayavāda, syādvāda.*