

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

*Факультет гуманитарных наук
Школа философии*

На правах рукописи

КАНАЕВА Наталия Алексеевна

**СТАНОВЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ИНДИИ**

Специальность 09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант
Серебряный Сергей Дмитриевич,
доктор философских наук, профес-
сор ФГБОУ ВПО РГГУ, директор
Института высших гуманитарных
исследований им. Е. Н. Мелетин-
ского

Москва – 2020

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Актуальность темы исследования	4
Степень разработанности темы	11
Цели и задачи исследования	99
Методология исследования	101
Научная новизна работы	125
Тезисы, выносимые на защиту	126
Теоретическая и практическая значимость работы	130
Апробация результатов исследования	132
Структура диссертации	132
ГЛАВА I. Традиционная санскритская ученость	145
§ 1. Формирование традиционного знания и его синопсис	145
§ 2. Концептуальный каркас праманавады	195
§ 3. Принципиальные различия в логико-эпистемологических концепциях Индии и Европы	211
ГЛАВА 2. Рефлексия познавательной деятельности в брахманистской литературе	280
§ 1. Влияние шрути и смрити на становление принципов теоретического знания	280
§ 2. Влияние учения о ритуале на принципы теоретического знания в Индии	306
§ 3. Влияние теории санскрита на основания теоретического знания в Индии	325
ГЛАВА 3. Влияние полемики пандитов на становление принципов теоретического знания	343
§ 1. Принципы, детерминированные теорией аргументации и полемики	343
§ 2. Реализация традиционной парадигмы в медицине (аюрведе)	392
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	416
ПРИЛОЖЕНИЕ	432
О «Ньяя-правешака-шастре».....	432
ДИГНАГА	433
ТРАКТАТ, ВВОДЯЩИЙ В ПРАВИЛА [ПОЛЕМИКИ]	433
(Ньяя-правешака-шастра).....	433

ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	444
БЛИОГРАФИЯ С СОКРАЩЕНИЯМИ	447
Словари, энциклопедии, серии, журналы	447
Первоисточники	449
Исследования	462
ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ..	525
Монографии	525
Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК	526

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Проблема, решаемая в представленной диссертации, – выявление главных принципов традиционного теоретического знания (философии и науки) в Индии, определявших производство, экспликацию и социальное функционирование знания в традиционном обществе, – вписывается в контекст сразу двух актуальных направлений дискуссий между представителями разных социально-гуманитарных дисциплин: философии, социологии науки, философской антропологии, философской компаративистики. Первое направление объединяет дискуссии по вопросам тенденций развития современной философии, их смыслов, изменения самоидентификации философии, включения в нее всех мировоззренческих традиций и легитимации их обозначений как «философий», поскольку решение всех перечисленных вопросов связано с переосмыслением принципов философского знания. Названные принципы мы понимаем здесь, руководствуясь, с одной стороны, этимологией термина¹, с другой – современными концепциями оснований познавательной деятельности и, в первую очередь, концепцией оснований науки В. С. Стёпина, эффективно объясняющей, на наш взгляд, практики не только научного, но и философского познания. Она позволяет выделить сравнимые характеристики эпистемических культур, сложившихся в самобытных культурных суперсистемах.

Второе направление объединяет дискуссии по вопросам изменения самоидентификации науки и о признании существования разных форм научного дискурса. Выход исследуемой нами проблемы в области обоих направлений дискуссий обусловлен фактом близости мировоззренческого философского и специальнаучного знания, как в индийской, так и в европейской культурах, что, собственно, стало причинами их обобщения в концепте²

¹ От лат. *principium* – основа, начало.

² Термин «концепт» используется в работе в соответствии с дефиницией Ж. Делеза (1925–1995) и Ф. Гваттари (1930–1992): как специфический продукт философии [Делез, Гваттари, 2009: 6]. Существенными для

«теоретического знания» и совместного рассмотрения в представленной к защите диссертации.

Выделенная автором проблема по ее предмету относится к области истории индийской философии, однако совершенно очевидным образом формулируется в терминах и с позиций западноевропейской философии, что обуславливает компаративный характер исследования. Индийские мыслители Древности и Средневековья не только не говорили о «теоретическом знании» и «принципах знания», но и в процессе осмысления познавательной деятельности, неизбежно обнаруживая трудности, никогда не проблематизировали знание в указанных терминах. «Пересечение» двух традиций философствования в нашей работе ставит ее в один ряд с другими попытками установить соизмеримость дискурсов западной и незападных философских традиций (такими как движение за «межкультурную философию», проект «мировых философий», проект «космополитической философии», призыв поддерживать «вновь нарождающуюся философию» [Ганери, 2016] и «фьюжн-философия»³), а также вписывает в процесс, определяемый некоторыми авторами как движение современной философии от «постмодерна через пост-трансформализм и постметафизику к трансверсальной⁴ философии» [Колесников, 2010: 6].

В связи с наиболее известными проектами из числа перечисленных можно заметить, что все они опираются на идеи авторитетных философов XX века о необходимости равноправных диалогических отношений (К. О. Апеля, Ю. Хабермаса, Э. Дюсселя, Э. Глиссана) и размышления, легитимирующие наличие разных типов рациональности, в том числе таких, в ко-

нашего исследования признаками концепта являются, во-первых, отсылка «к проблемам, без которых он не имел бы смысла» [Делез, Гваттари, 2009: 22], и которые суть проблемы человеческой жизни, истории, становления человека, во-вторых, его способность призывать нас к определенным событиям [Делез, Гваттари, 2009: 41], то есть устанавливать цели человеческой жизни, и, в-третьих, подвижность его смыслов.

³ В.Г. Лысенко отметила в мировой философской литературе еще немало метатерминов, предлагаемых в качестве названий новой философии и используемых их авторами в собственной работе [Лысенко, 2018: 82]. Автором «космополитической философии» является Джонатан Ганери [Ганери, 2015а], свои исследования назвал «фьюжн-философией» М. Сидериц [Сидериц, 2003].

⁴ От фр. transversal – «поперечный», «секущий». А.А. Авсеев полагает, что в философский дискурс термин ввел Ж.-П. Сартр (1905–1980) в эссе «Трансценденция Ego» [Авсеев, 2011: 223].

торых разум не имеет статуса высшей способности (Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса, Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Делёза, Л. Витгенштейна, М. Фуко, Ж. Дерриды и др.). На наш взгляд, распространение идеи трансверсальной философии обуславливается тем, что тотальной критике и деструкции постмодернизма она противопоставляет попытку созидания новой программы человеческого «общезития» – совместного бытия в более тесном глобализированном пространстве, что она, по выражению Х. Й. Чона, не «продвигает бинарные оппозиции любого вида, включая те, которые именуется *столкновением цивилизаций*» [Чон, 2009: 432].

Многие писавшие и говорившие о трансверсальной философии и трансверсальной рациональности (Ж.-П. Сартр, Ф. Гваттари, Ж. Делёз, В. Вельш, К. Шраг) отмечали ее нетождественность универсальной философии. Так, на XXII Всемирном Философском Конгрессе в Сеуле (2008 г.) «Переосмысливая философию сегодня» и в Санкт-Петербурге на 26-й межвузовской конференции «Диалог культур и становление трансверсальной философии», проведенной в рамках «Дней Петербургской философии» (2009 г.), о ней говорилось как о постметафизическом и анти-европоцентристском проекте синтеза философских традиций с сохранением их самобытности. В таком ключе она была представлена в пленарном докладе Хва Йоль Чона на XXII-м Конгрессе. Оратор проследил контуры зарождающейся философии в публикациях как крупных европейских философов (М. Мерло-Понти, М. Мосс, Ж.-П. Сартр, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Делёз и Ф. Гваттари, К.О. Шраг, М.М. Бахтин, Ф. Жюльен, Ю. Кристева), так и неевропейских (Э. Глиссан, К. Махбубани), ее объективные детерминанты в форме процессов глобализации и глокализации, уже охвативших все сферы нашей жизни, и «прокладывающих неполяризованный, серединный путь между глобальным и локальным, который избегает абстрактного универсализма, с одной стороны, и этноцентрического партикуляризма, – с другой» [Чон, 2009: 435].

Этот синтез без унификации предполагает также признание разных типов рациональности (разумности), существование полицентрической науки и

создание общей (но не унифицированной) картины мира, учитывающей многообразие культурных миров и жизненно необходимой для преодоления всех противопоставлений, мешающих коммуникации и развитию.

Другой проект конструирования философии будущего – движение за «межкультурную философию» (Intercultural Philosophy) – было инициировано в 80–90-е гг. XX вв. в Германии и Австрии философами Ф.М. Виммером (р. 1942), Р.А. Маллом (р. 1937), Г. Паулем (р. 1947), Х. Киммерле (р. 1930), Э. Холенстайном (р. 1937), Р. Форнет-Бетанкур (р. 1946), Х. Хюльсманом (1916–1992), К. Бикманн (1952–2017). В США его поддержал Ф. Даллмейер (р. 1928), в Испании – Р. Паниккар (1918–2010) и др.⁵ По замыслу основоположников, межкультурная философия «намечает область своих исследований, сосредоточиваясь на вопросах, которые ставились в разных традициях» [Малл, 2014: 69]. Она «не является особой, конкретной системой философии. Скорее она относится к философской ориентации или прото-философской установке, которая позволяет и поощряет реализацию духа философии в различных культурных контекстах» [Малл, 2014: 68]. Ее нельзя смешивать с «вековечной философией» (*philosophia perennis*), которую искали философы разных традиций, потому что та перегружена онтологическими, спекулятивно-метафизическими и идеологическими допущениями [Малл, 2014: 69]. Ее задача – концептуализация «различного и равного» в противовес процессам глобализации, направленным на принуждение всех следовать одной линии [Степанянц, 2015: 156]. Нельзя не согласиться так же с идеей Р.А. Малла о новом качестве, приобретаемом локальными философиями в движении к межкультурной философии: сотрудничая с другими философскими традициями, каждая из них превращается в кросс-культурный феномен [Малл, 2014: 76], то есть ни одна из традиций не теряет своей самобытности, но видит в других и близкие ей самой содержания, руководствуясь принципом «минимальной универсальности» [Малл, 2014: 70].

⁵ О проекте «межкультурной философии» подробнее см.: [Степанянц, 2015], [Степанянц, 2016], [Лысенко, 2017], [Малл, 2014], [Паниккар, 1988].

В отношении истины позиции трансверсалистов и защитников межкультурной философии также чрезвычайно схожи. Если первые говорят об «эпистемологической скромности» (в смысле отказа от претензий классической эпистемологии на познание абсолютных и однозначных истин) и признают множественность и разнородность истин, равноправие всех истин, легитимность постоянного «переописания мира» в философии, то вторые, также декларируя необходимость скромности, расширяют ее распространение на области не только эпистемологии, но всей философии, а также культуры, включающей религию и политику. Такого рода скромность, по справедливому заключению Р. Малла, даст возможность философам разных традиций общаться даже при отсутствии консенсуса [Малл, 2014: 83].

Что касается движения за «мировые философии», то о нем можно судить по публикациям яркого защитника концепта «мировых философий» – профессора Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета Козимо Зене (р. 1949), который открыл там программу изучения религий и мировых философий. В одной из своих последних статей на эту тему – «Мировые философии в диалоге: разделенная мудрость?» – опубликованной в он-лайн журнале по мировым философам «Confluence» («Слияние»), К. Зене доказывает, что, несмотря на менее значительную роль «Логоса» в не-англо-европейской философии, англо-европейская философия может стать открытой для «мировых философий» и «разделить с ними дар мудрости посредством постоянного критически-этического диалога», чтобы выйти из кризиса, о котором говорил еще Мартин Хайдеггер в лекции 1964 г. «Конец философии и задача мышления» [Зене, 2015: 32].

Во всех проектах будущего философии (трансверсальной философии, межкультурной философии, мировых философий) речь идет также о поисках теоретических средств новой философии, о возможности использовать западную терминологию для описания инокультурных контекстов и о создании метаязыка для ведения межкультурных диалогов. Работа над созданием теоретических средств диалога началась давно, с первыми межкультурными

контактами еще в Древнем мире, но сначала она не была ни целенаправленной, ни даже осознанной. До XVIII в. интерес различных культур друг к другу носил не теоретический, а практический характер. Культуры познавали друг друга в процессе самосозидания, и в их отношениях преобладал либо дух творческого заимствования идей, либо дух архетипического противопоставления «своей» и «чужой» культур. Теоретический характер отношения между Западом и Востоком принимают в XVIII веке, в расцвет колониальной экспансии Запада на Восток и в связи с научной революцией. Причем первоначально вектор теоретического отношения был направлен только в одну сторону (с Запада на Восток), поскольку носители восточных культур на Западе своих трудов о восприятии ими западной культуры не публиковали. Западные исследователи (которыми были преимущественно чиновники колониальной администрации и военные) руководствовались принципами существовавшей тогда методологии изучения иных культур, среди которых главенствующая позиция принадлежала принципу европоцентризма. Фундаментом европоцентризма стало архетипическое представление о разделенности мира на две части: свою (которая во всех отношениях лучше) и чужую (которая, безусловно, хуже)⁶. Военное и техническое превосходство Запада в Новое время определило формирование отношения к покоряемому Востоку как «отставшему» от Запада с его научно-техническими и буржуазными революциями, с его Возрождением и Реформацией. В востоковедной науке это противопоставление «своего» и «чужого» миров стало неявной предпосылкой всех исследований.

Во второй половине XX в. межкультурная коммуникация обрела новые смыслы вследствие тех изменений, которые произошли в жизни, в науке и философии. Указанные изменения хорошо известны: помимо упомянутых выше глобализации, сопровождающейся глокализацией⁷, появляются постне-

⁶ В эпоху античности это архетипическое разделение принимает вид противопоставления «цивилизованного» и «варварского» миров; с появлением христианства мир начинает представляться разделенным, согласно Ветхому завету, на «Народ Божий» и «язычников».

⁷ Процессом развития, характеризующимся сосуществованием разнонаправленных тенденций: на фоне глобализации сохранением и усилением региональных отличий, сепаратизмом, обострением интереса к локальным отличиям, ростом интереса к традициям глубокой древности и возрождению диалектов. Тер-

классические наука и философия, новое понимание рациональности, новая ментальность; переосмысливается роль культурных оснований в формировании науки; наука гуманитаризируется и гуманизируется; признается новая эволюционная парадигма, в которой кризисы, точки бифуркации и следующие за ними непрогнозируемые процессы признаются нормой, и т. п. Роль философии в выявлении и легитимации новых смыслов сопряжена с критикой старых смыслов, с выявлением и обоснованием новых целей культурного развития в целом и духовного развития, в частности. Важность этих проблем для носителей всех культур и необходимость их межкультурного обсуждения обуславливает важность проблемы создания общепонятного философского метаязыка, которая часто затрагивается в контексте рефлексии будущего философии⁸. В нашей работе мы тоже будем к ней обращаться.

Другая актуальная проблема, к которой имеет отношение диссертационная работа, – проблема изменения самоидентификации науки, признания плюрализма научного знания и полицентричности его производства – является широко дискутируемой философами и социологами науки, а наработки западных специалистов все больше проникают в компаративистику – см.: [Автономова, 2008; Агацци, 1998; Гайденко, 1991; Гайденко, 2003; Ганери, 2013; Герасимова, 2004; Ильин, 2003; Китчер, 2001; Кнорр-Цетина, 1999; Лонгино, 2002; Малкей, 1983; Мартишина, 2009; Микешина, 2005; Микешина, 2007; Микешина, 2009а; Поппер, 2002; Порус, 2002; Розов, 2007; Степин, 1992; Степин, 2000; Степин, 2003; Степин, 2004; Тулмин, 1984; Фейерабенд, 1986, Холдридж, 2010 и др.]. Одно из направлений исследований проблем науки и ее изменений связано с критикой западной науки за ее пренебрежительное отношение к традиционной науке (этнонауке), за отсутствие в ней

мин «глокализация» введен в философию профессором Абердинского университета (Шотландия) Роландом Робертсоном (род. 1938).

⁸ Она звучала также в выступлениях участников XXIV-го Всемирного Философского Конгресса в Пекине (август 2018).

«когнитивной справедливости» [Висванатхан, 1998], за ее редукционизм⁹ и даже «эпистемический фашизм» [Баласубраманьян, 2006: 183].

Релевантность темы диссертации активно обсуждаемым в философском сообществе проблемам обуславливает, на наш взгляд, актуальность нашей темы. Автор надеется, что представленная к защите работа откроет еще одну перспективу размышлений о сложившихся в Индии философии и науке как о видах теоретического знания.

Степень разработанности темы

Систематически и комплексно процесс становления принципов теоретического знания в Индии ранее никогда не рассматривался. Мы берем на себя смелость так утверждать, опираясь на изучение большого объема литературы, вошедшей в текстовую базу диссертационного исследования, и в силу того, что в выбранных нами работах, освещающих представления о знании и познании, характерные для индийских философов и ученых Древности и Средневековья, вопрос об основаниях (принципах) этих представлений, равно как об истории становления названных оснований, не ставится.

Для обоснования тезиса дадим краткий очерк содержания названных работ, поделив их на следующие классы: 1) истории индийской философии и логики; 2) работы по конкретным философам и школам, уделявшим значительное внимание рефлексии познавательной деятельности; 3) работы по конкретным проблемам индийской эпистемологии и логики – *праманаваде* (санскр. *pramāṇavāda* – «учении об инструментах достоверного познания»); 4) истории индийской науки; 5) работы по конкретным наукам – *видья, ша-стра* (*vidyā, śāstra*), повлиявшим на основания теоретического знания и познавательной деятельности или усвоившим эти основания, и б) работы культурологического характера, в которых принципы теоретического знания (философского и научного) рассматриваются в контексте общей истории индийской культуры и связываются с её уникальными чертами. Безусловно, автор

⁹ «Редукционистской» называет западную науку индийская экофеминистка Вандана Шива за то, что западная наука редуцирует производственную деятельность к извлечению прибыли, а знание – к тому, что производится в лабораториях и выражается в механистических суждениях [Дальмия, 2013: 180].

осознает, что ею была охвачена только небольшая часть тематической литературы, и сделанный на ее основе вывод носит индуктивный, а не дедуктивный характер. Все же современное понимание науки как экспертной деятельности [Кнорр-Цетина, 1999: 1] и включение в выборку работ, на которые чаще всего ссылаются специалисты-эксперты, дает, на наш взгляд, право считать проанализированные источники отражающими положение дел в индологической литературе. Проработанные автором тексты приводят к следующим выводам.

1. Исследования истории индийской философии и логики

В известных историях индийской философии и логики, написанных в XIX–XX вв. [Видьябхушана, 1921; Мюллер, 1899; Радхакришнан, 1923–1927; Рэндл, 1930; Соломон, 1976–1978; Хириянна, 1951; Хириянна, 1956; Чаттерджи, Датта, 1955; Бохеньский, 1961; Чаттопадхьяя, 1966; Кит, 1968; Маковельский, 1967; Стяжкин, 1967] теоретико-познавательные концепции рассмотрены, в основном, в уже сложившемся виде, процесс их формирования затрагивался в незначительной степени и вне связи со специально-научным знанием.

Так, в книге «История индийской логики: древние, средневековые и современные школы» (1921) индийского *пандита* (ученого) Сатис Чандры Видьябхушаны (1870–1920), которая стала первым фундаментальным исследованием в этой области индологии, названы все важнейшие имена, тексты, описаны важнейшие логико-эпистемологические концепции, но нет логического анализа содержания концепций; соотнесения их с западными логическими теориями ограничены сравнениями с аристотелевской силлогистикой, терминологию которой С.Ч. Видьябхушана активно использовал для экспликации смыслов индийских учений. Обзор огромного количества индийских текстов обусловил непреходящую ценность этого труда. Для нашего исследования ценность этой «Истории» обуславливается еще и тем, что в книге обозначены связи праманавады с брахманскими

науками – грамматикой (*вьякараной*), диалектикой (*анвикшики*) и медициной (*аюрведой*).

Опубликованная в том же 1921 г. книга «Индийская логика и атомизм» профессора Эдинбургского университета Артура Берридейла Кита (1879–1944), содержит более краткий очерк истории индийской эпистемологии и логики. Автор дает в ней интерпретации основных концептов школ ньяи и вайшешики, относящихся к этой области знания, рассматривает влияние буддийской школы йогачара на логико-эпистемологические теории всех индийских школ. А. Кит замечает, что рационалистическая тенденция в индийской философии ранее игнорировалась, и это затрудняло понимание индийской философской мысли [Кит, 1968: 3]. Говоря об эпистемологии Дигнаги (V в.) – основоположника буддийской *праманаведы*, он отметил ее расхождение с позицией школы йогачара, полагавшей единственно реальной только мысль [Там же: 99]. Дигнага же признавал неиллюзорность чувственной реальности (*vastu, paramārtha-sat*), в контакт с которой сознание входит в акте восприятия, но считал ее непознаваемой вследствие ее моментарного характера. То, что мы считаем чувственным знанием, для Дигнаги является продуктом деятельности воображения (*vikalpa*) [Там же: 101]. Потому для Дигнаги связь логического основания и следствия в выводе обосновывается не связью субъекта и атрибута во внешней реальности (которую мы не можем выразить), но связью, создаваемой сознанием. А. Кит предложил собственную интерпретацию правила трехаспектности (*trairūpya*) для среднего термина (*hetu*) [Кит, 1968: 106].

В историческом очерке «Шесть систем индийской философии» (1899) немецко-британского индолога Макса Мюллера (1823–1900) дается описание философских картин мира шести ортодоксальных систем (веданты, мимансы, санкхьи, йоги, вайшешики и ньяи) и их учений об инструментах познания (*праманах*), соответствующие состоянию знаний об индийской мысли в конце XIX в. Такое же довольно сжатое изложение логико-эпистемологических концепций, но уже девяти главных систем индийской

философии мы находим в двухтомнике «Индийская философия» (1923–1931) выдающегося философа-неоведантиста и политического деятеля Сарвепалли Радхакришнана (1888–1975), в «Очерке индийской философии» (1951) и в «Сущности индийской философии» (1956) известного индийского историка философии Майсора Хириянны (1871–1950), во «Введении в индийскую философию» (1939) индийских марксистов Сатисчандры Чаттерджи и Дирендрамохана Датты, а так же в книге известного индийского марксиста Дебипрасада Чаттопадхьяи (1918–1993) «История индийской философии», опубликованной на русском языке через два года после ее первого издания на английском (под названием «Indian Philosophy: A Popular Outline», 1964).

Монография британского ученого Герберта Ниля Рэндла (1880–1973) «Индийская логика в ранних школах» [Рэндл, 1930] стала публикацией его докторской диссертации и была высоко оценена коллегами, хотя не избежала и критики. А. Кит в посвященном ей обзоре писал о ней как о работе эксперта, желающего «сделать ясными интеллектуальные усилия буддистов и брахманистов в области логики», и оценил ее как значительный вклад в изучение истории индийской логики, которая только создается усилиями исследователей из многих стран, в частности, Дж. Туччи из Италии [Кит, 1932: 1041]. Важным методом, который использовал Г. Рэндл для уточнения истории индийской логики, стал метод сопоставления взаимосцитирования индийских авторов¹⁰. Историческое введение в книге показывает, насколько значительную роль сыграли дискуссии в появлении школ, установлении коммуникации между ними и развитии логического мышления в Индии. Правда, некоторые выводы Г. Рэндла были раскритикованы А. Китом: например, что ко времени создания «Катхаваттху» логики еще не было, или что под санхьей и йогой в «Артхашастре» Каутильи имеется в виду вайшешика [Кит, 1932: 1043]. Критиковал А. Кит также датировку жизни Дигнаги как предшественника Прашастапады на основе принятия мнения Щербатского [Там же: 1044].

¹⁰ Он высоко оценивал применение этого метода Ф.И. Щербатским [Рэндл, 1981: 5].

Эдинбургский профессор нашел более весомым аргумент Дж. Туччи, который датировал жизнь Дигнаги на основе сопоставления текстов Дигнаги и Прашастапады. А. Кит полагал также, что Рэндл слишком высоко оценивает индийскую логику [Там же: 1045].

Двухтомник индийской исследовательницы Эстер Соломон (1927–2005) «Индийская диалектика» (1976–1978) посвящен истории индийской теории аргументации и полемики. В нем рассматриваются методы ведения полемики и учения о них, эксплицированные в религиозно-философских текстах брахманов и шраманов, а также в специальных текстах по праву и медицине.

Индийская логика представлена и в монографиях западных логиков по истории логики. Самой известной из них является «История формальной логики» Юзефа (Йозефа) Бохеньского (1902–1995), вышедшая на немецком языке в 1956 г. и переведенная на английский в 1961 г. Бохеньский был убежден, что формальная логика появилась только в двух культурах: западной и индийской [Бохеньский, 1961: 10] и, соответственно, рассмотрел в своей истории только два варианта формально-логических традиций. Индийской логике он посвятил VI-ю книгу (с. 416–451), что, конечно же, гораздо меньше, чем отведено западной логике. Однако Ю. Бохеньскому удалось создать у читателя представление о своеобразии индийской традиции через введение в ее историю и освещение главных концепций, обсуждавшихся индийскими логиками – найяиками и буддистами: концепции силлогизма (пятичленного и трехчленного), правила среднего термина силлогизма, теорию значений и закон двойного отрицания. Его книга до сих пор остается в арсенале современных ученых, поскольку в своей работе он опирался на результаты целого коллектива логиков из Варшавы и Мюнстера¹¹.

¹¹ В предисловии Ю. Бохеньский выразил особую благодарность Я. Лукасевичу и Г. Шольцу.

Русскоязычному читателю доступны монографии крупных советских историков логики: «История логики» А. С. Маковельского (М.: Наука, 1967), «Формирование математической логики» Н. И. Стяжкина (М., 1967), «Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте» В. Поповича (Киев, 1979), в которых индийской логике так же уделено совсем немного места и которые иногда грешат неточностями, поскольку ни А.С. Маковельский, ни Н.И. Стяжкин не работали с первоисточниками на санскрите.

О формировании принципов теоретического знания в Индии во всех перечисленных изданиях вопрос не ставился.

2. *Исследования наследия конкретных философов и школ*

В публикациях, посвященных конкретным философам и школам, тоже решаются классические индологические проблемы, в совокупности которых проблема принципов теоретического знания в Индии отсутствует. Убедиться в этом несколько сложнее, так как этот класс публикаций фактически неохватен. Но мы все же попробуем это обосновать, рассмотрев знаковые работы российских индологов второй половины XX века. Чрезвычайно ограниченное число отечественных индологов, читающих оригинальные философские тексты, существенно облегчает нашу задачу. Российские философы-индологи работают в традициях классической индологии, что делает их работы весьма весомым аргументом в обосновании нашего тезиса. Часто эти работы включают публикации переводов оригинальных индийских текстов, и в книгах некоторых авторов переводы являются преобладающей частью.

В этот второй класс работ включаются книги и статьи по ньяе и санкхье [Шохин, 1995; Шохин, 1997; Шохин, 1997а; Шохин, 2001 и др.], работа по философии йоги [Островская, Рудой, 1992], вайшешике [Лысенко, 1986; Лысенко, 2005 и др.], по философии джайнизма [Железнова, 2005; Железнова, 2012], мимансы [Пименов, 1988; Пименов, 1991, Пименов, 1997], по философии основоположника буддийской школы мадхьямака Нагарджуны

[Андросов, 1990; Андросов, 2000; Андросов, 2006; Андросов, 2008 и др.]. Во всех исследованиях рассматривается содержание тех философских категорий, которые были главными в названных системах. Соответственно, эпистемологическим категориям отводилось ровно столько места, сколько они занимали в оригинальных текстах: в исследованиях Владимира Кирилловича Шохина по ньяе – больше, так как 16 главных категорий ньяи являются логико-эпистемологическими, в книгах по джайнизму и вайшешике – меньше, т.к. главные категории там либо этические и сотериологические (в джайнизме), либо онтологические (в вайшешике). В книге В. К. Шохина, посвященной истории становления религиозно-философских школ Индии, отмечаются достижения индийской теоретической мысли, ставшие итогами «школьного строительства», такие как формирование принципов диалектики в двух ее ипостасях: искусства ведения полемики и, в гегелевском смысле, как желания избежать крайностей, использование метода аналитики понятий для создания классификаций в философии и науках, в частности, в грамматике [Шохин. 2004: 241–244] и т.п. Однако в исследованиях В.К. Шохина становление принципов теоретического знания не было главным вопросом.

В книге Валерия Павловича Андросова «Нагарджуна и его учение», которая является публикацией его кандидатской диссертации, тщательно собран материал о самом Нагарджуне (II – нач. III в.), по истории исследований и переводов его текстов, дана характеристика главных концепций мадхьямаки: *шуньяты* (пустотности), *дхарм*, *царя-чакравартина* («вращающего колеса», имеется в виду «колесо буддийского учения», то есть царя-буддиста) и т.п. О принципах теоретического (в данном случае, религиозно-философского) знания, которых придерживался Нагарджуна, сказано совсем немного. Так, о логике текстовой деятельности, принятой в школе мадхьямака, сказано, что она «не соответствует логике исследования ученого», что у мадхьямиков были правила, которым подчинялась интерпретаторская деятельность [Андросов, 1990: 85], и упомянуты использовавшиеся приемы полемики: деструкция доводов оппонентов и сведение их к абсурду (*прасанга*,

prasanga) [Там же: 111, 173]. В книгах «Буддизм Нагарджуны» (2000; 2018) и «Учение Нагарджуны о срединности» (2006; 2018) главное место отведено переводам на русский язык с санскрита, пали и тибетского языков важнейших философских текстов мадхьямика. Туда вошли: «Семьдесят строф о пустотности» («Шуньята-саптати»), «Собрание основоположений Закона» («Дхарма-санграха»), «Рассмотрение разногласий» («Виграха-вьавартани»), «Коренные строфы о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»), автокомментарий к этому тексту «Бесстрашный» («Акутобхайя»). Исследовательская часть книг представлена статьями, описывающими первоисточники и историю их открытия и переводов. О диалектических приемах Нагарджуны можно получить представление только посредством логического анализа текстов буддиста, поскольку он специально разработкой теории познания и логики не занимался, довольствуясь средствами традиционной теории полемики и пятичленным силлогизмом ньяи. Блестящее владение приемами аргументации и при этом негативная оценка им рациональной аргументации стали основанием для полемики, развернувшейся в конце XX в. среди западных буддологов по вопросу принадлежности или непринадлежности Нагарджуны к иррационалистами.

3. Исследования конкретных проблем индийской эпистемологии и логики

В работах по проблемам индийской теории познания и логики (*праманаваде*), за очень редкими исключениями (которые мы осветим ниже), входящие в них концепции рассмотрены вне их детерминаций брахманскими дисциплинами (*шастрами*), только в контексте религиозно-философского знания. Остановимся на содержании этих работ подробнее, поскольку именно в сочинениях по *праманаваде* аккумулируются представления об основаниях познавательной деятельности, и именно в них можно найти необходимый материал для раскрытия интересующей нас темы принципов теоретического знания.

Первым специальным предметом, относящимся к области эпистемологии и логики, который привлек внимание западных индологов, стала индий-

ская теория аргументации и полемики (*tarka-śāstra, hetuvidyā*), в частности, ее буддийский вариант, присутствующий в текстах Палийского канона и околосанскритских сочинениях, таких как «Вопросы Милинды» (далее – ВМ). ВМ были переведены в конце XIX века одним из основоположников англо-германской школы буддологии Т.У. Рис-Дэвидсом (1843–1922) и изданы в известной серии «Священные книги Востока» [Рис-Дэвидс, 1890–1894]. Методология первых исследователей включала в основном филологические и исторические методы. Во вступительной статье к Первому тому издания переводчик всесторонне описал текст как памятник литературы и истории буддизма, но практически ничего не сказал о теории полемики, по правилам которой ведутся диалоги царя Милинды и монаха Нагасены. О ней и о характерных чертах дискуссий, в которых происходила разработка буддийской диалектики (теории дебатов) и ее включение в устный канон, речь идет в издании совместного перевода Т. У. Рис-Дэвидс и К. А. Рис-Дэвидс (1857–1942) с пали «Катхаваттху-ппакараны» («Разъяснения предметов спора») Тиссы Моггалипутты (I в.) из «Абхидхаммапитаки» [Рис-Дэвидс, 1915].

В России исследования *праманавады* были начаты в Санкт-Петербурге Федором Ипполитовичем Щербатским (1866–1942). Она рассматривалась Ф. И. Щербатским в контексте всей рационалистической традиции в Индии, поскольку буддисты не только полемизировали с представителями всех религиозно-философских школ, но и с V в. стали признанными лидерами в области учения о выводном знании. Так же как другие исследователи конца XIX – нач. XX вв., российский ученый искал, издавал и переводил первоисточники с санскрита и тибетского языков на русский и английский языки. Именно он первым обратился к логико-эпистемологическим концепциям буддизма, представив их европейским ученым в ряде докладов, статей и двух книгах: «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (далее – ТПЛПБ) и «Buddhist Logic» (далее – BL). В основе обеих книг – один и тот же оригинальный материал: авторские переводы с санскрита и тибетского языков логико-

эпистемологических сочинений школы йогачаров: «Капля логики», или «Учебник логики» («Ньяябинду», далее – НБД) Дхармакирти (VII в.) с комментарием «Ньяябинду-тика» (далее – НБТ) Дхармоттары (IX в.) и исследование этих текстов. В исследовательской части книг дан концептуальный очерк истории философской мысли Индии, а в Приложение ко второму тому VL была включена подборка переводов с санскрита и тибетского языка разделов из сочинений мыслителей, обсуждавших логико-эпистемологические проблемы: брахманского философа-энциклопедиста Вачаспати Мишры, буддистов Васубандху и Дигнаги, представителя ньая-вайшешики Удаяны и др.

В ТПЛПБ и VL также получил теоретическую разработку концепт «индийская логика», которым еще с XIX в. оперировала философская компаративистика [Семичов, Зелинский, 1988: 33]. До Ф. И. Щербатского логико-эпистемологическое наследие индийских философов либо недооценивалось¹², либо его содержание представлялось описательно¹³. Российский исследователь проинтерпретировал идеи индийских философов в терминах европейской традиции, прежде всего, кантианской философии, а учение о выводе – средствами традиционной несимволической логики, восходящей к силлогистике Аристотеля. То, что он не использовал символический язык для записи структуры рассуждений индийских мыслителей, иногда приводило к неточностям и вызвало критику со стороны исследователей во второй половине XX века [Сталь, 1988: 133–134]. В частности, полемику вызвала его интерпретация правила трехаспектности среднего термина (*trairūpya*). Часто критика была не вполне заслуженной, так как велась с позиций либо современных логических теорий, которые получили распространение гораздо позже эпохи Щербатского, либо с учетом текстов таких направлений буддизма

¹² В статье Джонардона Ганери [Ганери, 1996] рассмотрена история отношения западных философов к индийской логике. Там замечено, что сначала в XIX в., когда западные ученые обратились к индийской логике, преобладала позиция, согласно которой логика появилась как в Греции, так и в Индии, затем Индии было отказано в праве на обладание собственной логической теорией. Обусловливался этот отказ только незнанием индийского материала западными философами.

¹³ Одним из примеров может служить уже упоминавшееся фундаментальное описание логико-эпистемологической традиции Индии выдающимся индийским историком философии С.Ч. Видьябхушаной.

(например, китайского), которые русским буддологом в его исследованиях не затрагивались, либо была просто необъективной [Канаева, 2015б: 190].

В ВЛ концепция буддийской (как и всей индийской) логики у Ф. И. Щербатского заметно эволюционировала. Если в ТПЛПБ, желая показать образованному российскому и западному сообществам высокий теоретический уровень индийской логико-философской мысли, автор попытался максимально сблизить индийскую и западную логические традиции, то в ВЛ, адресованной, прежде всего, специалистам буддологам и философам, он изложил ее более аутентично, обойдясь теми теоретическими средствами, которые предоставляет индийская логика, часто предпочитая концептуально нагруженным терминам традиционной логики и кантианской философии аутентичные индийские термины. На специалистов-философов рассчитаны также проводимые в комментариях в ВЛ авторские сопоставления индийских и западных логико-философских идей, выдвинутых самыми значительными мыслителями. В их числе с индийской стороны Винитадэва, Дигнага, Камалашила, Джинендрабуддхи, Вачаспатимишра, другие представители практически всех основных *даршан*, с западной стороны – С. Александер, А. Бергсон, Б. Бозанкет, Ф.Г. Брэдли, В.Е. Джонсон, Дж.Ст. Милль, Б. Рассел.

В Италии заметный вклад в исследование индийского логико-эпистемологического наследия внес выдающийся востоковед Джузеппе Туччи (1894–1984). Он сосредоточился на изучении философии буддизма и исследовал тексты на главных языках буддийского канона: санскрите, китайском и тибетском. Среди его почти 360 публикаций по разнообразным буддологическим проблемам немало посвященных буддийской *хету-видье* (эпистемологии и логике). В одной из первых его статей на эту тему – «Буддийская логика до Дигнаги» [Туччи, 1929] – можно найти немало ценной информации о первых шагах буддийской логики до ее оформления в систематическое учение. Главными источниками этой информации для Дж. Туччи стали два текста, сохранившиеся фрагментарно на китайском языке: «Сущность средств» («*Uṗāya-hṛdaya*»), авторство которого точно не установлено,

и «Наука спора» («*Tarka-śāstra*»), приписываемая некоторыми исследователями Васубандху (IV в.). В этом же году в книге «Додигнаговские тексты по буддийской логике по китайским источникам» [Туччи, 1929а] исследователь опубликовал свой перевод-реконструкцию двух названных текстов на санскрите, снабдив перевод обстоятельным научным аппаратом – комментариями и индексами. В своей работе он применял метод сопоставления специальной терминологии на трех языках (китайском, тибетском и санскрите), использовавшейся в текстах индийских философов и их китайских комментаторов, в китайских и тибетских переводах буддийских текстов. Метод сопоставления позволяет «восстанавливать утраченные оригинальные тексты и достигать лучшего знания логических теорий, принимавшихся или формулировавшихся буддийскими писателями до Дигнаги» [Туччи, 1929: 481]. Игнорируя тот факт, что «наука рассуждения» (*хету-видья*) в Индии с момента своего рождения использовалась только как инструмент дебатов по метафизическим и сотериологическим вопросам, для опровержения, Дж. Туччи возложил ответственность за отказ от поисков новых объяснительных моделей (эвристики) в философии, за подчинение возведенным в догму правилам эпистемологии и логики на Дигнагу [Там же: 482]¹⁴.

Основоположнику буддийской эпистемологии и логики Дигнаге (ок. 450–520 гг.) Туччи посвятил несколько работ, в которых обошелся без символических моделей системы Дигнаги [Туччи, 1930; Туччи, 1930а; Туччи, 1971/ I]. В первом выпуске «Малых буддийских текстов» [Туччи, 1956] он поместил свои реконструкции на санскрите двух ранее не издававшихся текстов логико-эпистемологического характера: «Наставления о сущности основания» («*Hetutattvopadeśa*») Джитари (X в.) и «Введение в теорию дебатов» («*Tarkasopāna*») Видьякарашанти (XI в.). Реконструкция была осуществлена с помощью тибетских переводов. Ценность текстов в том, что они были

¹⁴ Он писал: "...heuristic began to leave the place to logic and epistemology, an achievement for which Dinnāga was mainly responsible. Even for Vasubandhu logic was still a section of *vāda*" (Эвристика начала уступать место логике и эпистемологии, – достижение, за которое ответствен в основном Дигнага. Даже для Васубандху логика все еще оставалась разделом диспутов. – Перев. Н.К).

учебниками для тибетских монахов и вдохновляли их на собственные разработки.

Целями работы представителей франко-бельгийской школы буддологии с начала XX в. были, главным образом, издание, реконструкция и введение в научный оборот буддийских текстов на санскрите, китайском и тибетском языках, а также их переводы на французский язык. Так, вкладом в мировую буддологию Сильвена Леви (1863–1935) стали публикации многих санскритских текстов, написанных в школе йогачара, в частности, авторитетной «Махаяна-сутра-аланкары» (1907–1911). Его ученик Луи де ла Валле Пуссен (1869–1938), читавший тексты на санскрите, тибетском и китайском языках, опубликовал санскритские тексты «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны с комментарием «Прасаннапада» Чандракирти (1903), тибетские переводы «Мадхьямака-аватары» Чандракирти (1907) и «Ньяябинду» Дхармакирти с «Тикой» Винитадевы (1908–1913). Им был осуществлен ставший классическим перевод на французский язык чрезвычайно сложной «Энциклопедии толкований буддийского учения» («Абхидхармакоши») Васубандху с автокомментарием «Абхидхармакоша-бхашья» (1908–1913). Ему принадлежит и еще один фундаментальный труд – комментированный перевод с китайского компендиума йогачары «Виджняптиматрата-сиддхи» в интерпретации китайского буддиста Сюань-цзана (1928–1929).

Ученик де ла Валле Пуссена, бельгиец Этьен Поль Мари Ламотт (1903–1983), владевший такими языками буддийского канона, как пали, санскрит, китайский и тибетский, использовал тексты на этих языках в работе над переводами на французский язык «Махаяна-санграхи» Нагарджуны (1944–1980). Швейцарско-французский синолог и ориенталист Поль Демьевиль (1894–1979) вошел в историю изучения истории буддийской эпистемологии и логики своими публикациями китайских источников и переводами с китайского «Вопросов Милинды» («Милиндапаньха», 1924) и «Оснований йогачары» («Йогачара-бхуми») Сангхаракши (1954).

Г. Рэндлу, упомянутому выше в связи с монографией, включающей обзор по истории индийской логики, принадлежит также ряд специальных статей, в частности, об индийском силлогизме (1924) и о логико-эпистемологических идеях Дигнаги. Исследуя индийские концепции выводного знания, он, так же как другие исследователи первой половины XX века, проводил параллели между индийским выводом (*ануманой*) и аристотелевским силлогизмом [Рэндл, 1924]. Одну из особенностей индийского учения о выводе Г. Рэндл усмотрел в том, что «индийский логик не абстрагирует M^{15} (*Probans*) и P^{16} (*Probandum*) от их конкретных воплощений, но различает SM^{17} , или знак как он встречается в субъекте вывода, и XM^{18} , т.е. знак, как он содержится в других конкретных случаях» [Рэндл, 1924: 399]. Британский исследователь также обратил внимание на внелогические (эпистемологические и онтологические) основания индийского силлогизма, чтобы выяснить, как можно установить правила для силлогизмов без использования аксиомы силлогизма (лат. *Dictum de Omni et Nullo*) [Там же: 403]. Итог его размышлений таков: для лучшего понимания характера правила трехаспектности среднего термина (*трайрупья*) необходимо забыть западную аксиому силлогизма и интерпретировать индийские правила в свете оригинальных индийских теорий силлогизма [Рэндл, 1924: 405]. Продемонстрированное Г. Рэндлом понимание специфики индийской теории вывода при ее сравнении с аристотелевским силлогизмом не помешало позже А. Киту критиковать его за «вчитывание» западных идей в индийскую логику [Кит, 1932: 1045].

Книга Г. Рэндла «Отрывки из Дигнаги» включает переводы с санскрита фрагментов «*Праманасамуччайи*» («Собрание инструментов познания») Дигнаги, посвященных учению об инструментах получения достоверного знания. Это учение представлено в тексте в обычной полемической форме, а исследователь, со своей стороны, дал фрагментам историко-философскую и

¹⁵ Средний термин силлогизма.

¹⁶ Большой термин силлогизма.

¹⁷ Объединенный класс меньшего и среднего терминов.

¹⁸ Объединенный класс других объектов и среднего термина, выступающего признаком этих объектов.

лингвистическую интерпретации. Учитывая сложности в понимании специальной терминологии индийцев, Г. Рэндл предложил собственные истолкования трудных выражений. Так, дигнаговское определение восприятия как *кальпана-аподхам* (*kalpanāpodham*) было транслировано выражением «devoid of determinations» (не имеющий детерминант). Под детерминантами имелись в виду категории вайшешиков (роды, виды, отношения, качества и действия), которые в названной системе мысли считались универсалиями, а Дигнага считал их лишь «фикциями понимания». Г. Рэндл опирался в своей работе на материалы историка индийской логики С.Ч. Видьябхушаны, но относился к ним критически: уточнил датировку жизни Дигнаги, больше сопоставлял, анализировал, нежели просто описывал идеи индийцев. Формулировку правила трехаспектности среднего термина (*трайрунья*) Дигнаги он нашел, с одной стороны, параллельной формулировке правила у вайшешика Прашастапады, с другой, – предшествующей по времени концепции обязательной логической связи (*вьяпти*).

Адекватные переводы оригинальных текстов с санскрита и тибетского языков были первоочередной задачей также для немецкого буддолога Арнольда Кунста (1903–1981). Учитывая, что религиозно-философские тексты, которые он переводил, пересказывали полемику по очень сложным проблемам, и в них отсутствовала маркировка, указывающая, какая из дискутирующих сторон берет слово, на какой стадии формализованной процедуры диспута это происходит, задача эта была довольно сложной. Она была успешно решена в книге «Проблемы буддийской логики в рассмотрении ‘Таттвасанграхи’» [Кунст, 1939], которая содержит перевод на немецкий язык главы «Анумананарикша» («Рассмотрение вывода») из «Таттвасанграхи» («Собрания категорий») Шантаракшиты (705 – ок. 779) с комментарием «Панджика» Камалашилы (VIII в.), выполненный по тибетскому и санскритскому оригиналам, а также *карики* (стихи) Шантаракшиты на санскрите и тибетском языках. Однако теоретические вопросы, близкие к главной проблеме

настоящей диссертации, в круг исследовательских интересов А. Кунста не входили.

Профессор Гарвардского университета Д. Г. Х. Инголлс своей публикацией в 1951 г. «Материалов по изучению логики *навья-ньяя*» [Инголлс, 1974¹⁹] открыл новый этап в исследованиях индийской *праманаведы*, впервые применив к анализу логических теорий индийцев методы символической логики. Объектом его исследования стали тексты «новой ньяи» – школы, выросшей в XIII в. на синтезе логико-эпистемологических идей «старой ньяи» с онтологией системы вайшешика. Результатом синтеза стала довольно сложная логико-эпистемологическая концепция, учитывающая при выведении не только субъектно-предикатные отношения (как логика Аристотеля), но также отношения между объектами реальности в онтологической картине мира и отношения между терминами высказывания об этой реальности. В центре исследования Д. Г. Х. Инголлса – фрагмент базового текста «*Таттва-чинтамани*» (XIII в., «Драгоценный камень категорий») основоположника *навья-ньяи* Гангешы Упадхьяи, посвященный дефинициям основного логического отношения, отношения проникновения, – «*Вьяпти-панчака*» («Пять [определений] *вьяпти*») с комментарием Матхуранатхи (XVII в.). Исследователь реконструирует все необходимые онтологические и эпистемологические основания концепции *вьяпти* в *навья-ньяе*. О формировании принципов познавательной деятельности, взятых на вооружение «новыми *найяиками*», речи не идет, и идти не может, так как работа посвящена истории одной средневековой логической школы Индии, использовавшей традиционные принципы, установившиеся ранее.

В публикациях, вышедших после книги Д. Г. Х. Инголлса, мы находим не только содержательные описания, но и различные символические модели индийских учений о выводе, предложенных разными школами. Такого метода построения формальных символических моделей индийских концеп-

¹⁹ В русском переводе она вышла под названием «Введение в индийскую логику Навья-ньяя».

ций придерживался индийский философ Бимал Кришна Матилал (1935–1991), который писал свою вторую диссертацию в Гарварде под руководством Д.Г.Х. Инголса. Он имел две ученые степени (магистра традиционной индийской логики и доктора западной философии) и совмещал в своих исследованиях блестящее знание санскритских текстов и западную методологию. Значительная часть его научной жизни прошла в Великобритании и Канаде, здесь же были написаны лучшие его работы по индийской эпистемологии и логике [Матилал, 1971; Матилал, 1982; Матилал, 1985; Матилал, 1986; Матилал, 1998] и др.

В его книге «Эпистемология, логика и грамматика в индийском философском анализе» (1971) философ постарался представить идеи классических индийских философов, используя «самый современный» язык аналитической философии. При этом он подошел к индийской традиции критически и по-компаративистски. Центральную тему книги образует полемика буддистов с небуддистами об отношениях языка и реальности. Буддисты полагали, что реальность непознаваема средствами дискурсивного мышления и невыразима в языке, небуддийские мыслители, в первую очередь синкретической школы ньяя-вайшешики, считали, что реальность познаваема и выразима. В пяти частях книги Б. К. Матилал рассмотрел основные для индийской философии проблемы, обсуждавшиеся в названной полемике: проблему соотношения эмпирически данного и мыслимого с языковыми выражениями (глава I), проблему универсалий (глава II), проблему соотношения языка и категорий «субстанция» (*dravya*) и «качество» (*guṇa*) на примере концепций грамматистов и вайшешиков (глава III), проблему пустых терминов в логике на примере концепций буддистов и найяиков (глава IV), проблему функции отрицания в диалектике Нагарджуны (глава V). Все это важные логико-эпистемологические проблемы, но по отношению к нашей главной проблеме принципов теоретического знания они являются частными.

Центральной темой книги «Характер логики в Индии» (1998) стало «отношение проникновения» терминов умозаключения (*vyāpti*). Б.К. Матилал

проследил возникновение этого концепта в додигнаговских учебниках по полемике, его развитие у Дигнаги и Дхармакирти, у Гангешы и в его школе *навья-ньяя*. В шестой главе книги он интерпретировал джайнское учение о семичастном паралогизме (*saptabhaṅgī*) как семизначную логику, в которой высказывание и его отрицание могут быть одновременно истинными. В четвертой главе, посвященной Дигнаге, рассматривается так же буддийская теория значений (санскр. *apohavāda*, *anuyāroha* – «исключение иного»), которую философ оценил очень высоко, как «явно превосходящую объективные универсалии найяиков, вроде коровности» [Матилал, 1998: 104]. Эта оценка обусловлена трудностью той задачи, которую решала буддийская теория значений: она должна была объяснить, как языковые выражения получают свои значения, и при этом, будучи направленной против реалистического толкования универсалий, не должна была противоречить буддийскому отрицанию вещной реальности. Понимание процесса обозначения как «исключения» из множества предметов, которые не являются значениями данного термина, «не конструирует особой реальности, и у нас нет необходимости поднимать вопрос, как она связана с тем, что по своей природе исключает другое» [Там же]. Б. К. Матилал заметил не вполне буддийское отношение Дхармакирти к «выводу по невосприятию» (*анупалабдхи-анумана*). Тот не разделял с Ишварасеной, у которого учился, доверие к выводу, основанному на невосприятии, ибо полагал, что невосприятие не гарантирует знания о неразрывной связи [Матилал, 1998: 112]. Исследуя вклад Дхармакирти в развитие теории вывода и индукции в его трактатах «Праманаварттика», «Ньяябинду», «Хетубинду» и «Ваданьяя», Матилал сравнил теорию Дхармакирти с концепцией причинного, или научного, вывода у К. Гемпеля, ибо нашел в подходах буддиста к исследованию проблемы индукции много общего с подходами к ней у естествоиспытателей [Матилал, 1998: 116].

Другой известный буддолог, Дэвид Сейффорд Руегг (р. 1931), учившийся в Париже у классиков буддологии Ж. Филльозы, Л. Рену, М. Лалу и Р. Штейна, в исследованиях *мадхьямаки* («школы срединного пути») уделил

внимание диалектическому приему опровержения, получившему название «четырёхчастного отрицания» (*чатушкотти, catuṣkoṭi*) – в статье «Полезность четырех позиций *чатушкотти* и проблема описания реальности в махаянском буддизме» (1977, переиздана в 2010) – и разделению в Тибете двух подшкол мадхьямаки: *сватантрики* и *прасангики* – в статье «Различия между *сватантрикой* и *прасангикой* в истории мысли *мадхьямаки*» (2006). В тибетских текстах, отметил Д. С. Руэгг, обе ветви возводятся к Нагарджуне и его ученику Арьядеве. Во главе этих подшкол стояли *сватантрик* Бхававивека (VI в.) и *прасангики* Буддхапалита (ок. V в.) и Чандракирти (VII в.). *Сватантрика* получила свое название потому, что ее адепты инкорпорировали в учение мадхьямаки «автономный» (*svatantra*) вывод (*anutāna*) и формализованное рассуждение (*prayoga*). Это нововведение приписывается Бхававивеке, хотя это произошло, с точки зрения Руэгга, благодаря Дигнаге [Руэгг, 2010: 160]. Рассматривая большое количество санскритских и тибетских текстов, исследователь искал решение двух вопросов: употребляли ли термины «*прасангики*» и «*сватантрика*» индийские мадхьямики, и обосновано ли это словоупотребление, что оно дает самим буддистам? Он установил, что индийцы эти термины не использовали, и они являются «обратными переводами» тибетских выражений на санскрит. Сделав обзор имеющихся современных индологических и тибетологических работ, в которых рассматривается вопрос о правомерности разделения двух подшкол, С. Руегг пришел к выводу, что однозначного ответа на вопрос о легитимности разделения пока нет, но есть разные точки зрения на проблему.

Специалист по философии йогачары Ламберт Шмитхаузен (р. 1939), которого Эли Франко в своем очерке о буддологии в Германии и Австрии называет «несомненно выдающимся буддологом» XX века [Франко, 1999: 428], исследовал специальные проблемы буддийской эпистемологии и философии созания: определение восприятия в «Абхидхарма-самуччае» Асанги [Шмитхаузен, 1972] и концепцию «сознания-сокровищницы» (*алая-виджняна*), которое влияет на актуальный опыт [Шмитхаузен, 1987]. Иссле-

дователь выдвинул гипотезу о происхождении концепта *алая-виджняна* в связи с необходимостью объяснить возвращение сознания после состояний вроде ниродха-самапатти (*nirodha-samāpatti*), в которых сознание прерывается, и дал свое истолкование *алая-виджняны* как «сознания, к которому, как следствия к причине, прилипают все загрязненные дхармы» [Шмитхаузен, 1987: § 3.13.8].

Для профессора Гейдельбергского университета Биргит Келлнер буддийская *праманавада* стала главным предметом многих ее исследований. Она уделяет большое внимание переводу и филологическому анализу текстов для установления их историко-философских смыслов. Среди ее работ – перевод карик 1647–1690 из «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием Камалашилы «Панджика» в книге «Ничто остается ничем» [Келлнер, 1997]. В книге приводится также исследование этого текста, содержащего полемику буддистов с мимансаком Кумарилой по проблеме невосприятия как инструмента познания небытия.

В статье «Невосприятие – восприятие или вывод?» [Келлнер, 1997a] представлены результаты исследования проблемы невосприятия, признававшегося мимансаками как инструмент получения достоверного знания, но не признававшегося буддистами. В статье «Сначала логика, потом Будда?» [Келлнер, 2011] автор ищет ответ на вынесенный в заголовок вопрос, сравнивая санскритские тексты «Праманавинишчай» Дигнаги и «Праманавартики» Дхармакирти, с комментариями на нее Дивендрабуддхи, Шакьябуддхи и Карнакагомина (VIII в.), привлекая для адекватного понимания первоисточников тибетские переводы. Вопрос возникает потому, что текст Дигнаги начинается с прославления Будды как «инструмента достоверного знания», и этот атрибут Будды присутствует в последующих текстах. Вывод – дискурсивный инструмент познания – все вышеназванные буддийские авторы толкуют как «средство для достижения освобождения», которое представляет собой сверхрациональное состояние психики. На основе скрупулезного текстологического анализа Б. Келлнер делает вывод, что у всех названных мыс-

лителей вывод получает разный статус. Шакьябуддхи изображает вывод как инструмент диалектической и интерпретативной деятельности, пригодный как для философии, так и для сотериологии, что позволяет буддистам установить контакты с представителями других традиций. Карнакагомин говорит о выводе как о единственном инструменте для индивидуального освобождения.

Статья Б. Келлнер, посвященная проблеме зрительного образа (*акара*, *ākāra*) в *абхидхарме* и буддийской эпистемологии [Келлнер, 2014] детально рассматривает употребление термина «акара» в «Абхидхармакоше» Васубандху, проливающее свет на смысл и историю формирования буддийских эпистемологических концепций. В таком же классическом духе написаны другие работы Б. Келлнер.

Работающая ныне в Институте индологии Венского университета профессор из Германии Карин Прейзенданц ведет исследования текстов на санскрите и тибетском языках по истории аюрведы, а так же по истории индийской логики и эпистемологии. Обе ее диссертации (Ph.D. и квалификационная диссертация на звание профессора) были посвящены текстам ньяи: комментарию Вачаспати Мишры II «Ньяятаттва-алока» («*Nayatattvāloka*») на Первую часть Раздела III «Ньяя-сутр» Акшапады. В статье «Логика, дебаты и эпистемология в древнеиндийской медицинской науке» (2009) К. Прейзенданц представила результаты сравнений терминов в методологических пассажах медицинского трактата «Чарака-самхита» и «Ньяясутр», проведенных с целью выявления исторических связей эпистемологии и эристики «Чарака-самхиты» и ньяи. Она проверяла гипотезу, высказанную С. Ч. Видьябхушаной в его «Истории индийской логики» о влиянии на ньяю и аюрведу метода «*парикша* – «стандартного рассмотрения» (санскр., *parīkṣā*) как восходящего к основателю «науки критического рассмотрения» (санскр., *анвикшики*, *ānvīkṣikī*) Медхатитхи Гаутаме.

Исследовательница установила, что в «Чаракасамхите» предлагаются три эпистемологические модели, «указывающие на наблюдательно-

рациональную позицию ранней классической индийской медицины». Одна из них (в разделе «*Вада*» Главы 8 Третьей книги «Виманастхана»), возможно, взята из другого, немедицинского, источника. Ни одна из трех эпистемологических моделей не совпадает с той, что предлагается в «Ньяя-сутрах» [Прейзенданц, 2009: 287]. Выполненный ею текстологический анализ не подтверждает гипотезу С.Ч. Видьябхушаны о том, что на методологию *ньяи* и *аюрведы* повлияла только *анвикшики* Медхатитхи Гаутамы [Прейзенданц, 2009: 290].

Шведско-немецкий исследователь Клаус Отке в его публикациях по буддийской эпистемологии и логике делает ставку на методы символической логики. Практически в каждой его работе предлагаются новые модели и интерпретации концепций индийских эпистемологов и логиков, правда, иногда они становятся поводом для критики со стороны коллег [Келлнер, 1997]. В своих исследованиях философии Нагарджуны [Отке, 1989; Отке, 1990; Отке, 1991; Отке, 1992; Отке, 1996] он предложил новую ее интерпретацию на основе анализа доказательства Нагарджуной несуществования. А его фундаментальное исследование по буддийскому правилу трехаспектности для среднего термина (*трайрунья*) [Отке, 1994], поднимающее целый ряд проблем историко-философского и герменевтического характера, стало заметным событием в тематических исследованиях. Автор критикует тех философов, которые допускают слишком вольные интерпретации (в частности, Р. Хэйза и буддологов, которые включали в третий пункт правила *трайрунья* спецификацию «именно» – *eva*) [Отке, 1994: 16].

В истории индийской логики К. Отке установил существование двух направлений, в которых логические теории развивались по-разному. В первом, идущем от найяиков, велась работа над совершенствованием условий неразрывной связи (*авинабхава*, *avinābhāva*), во втором, возводимом обычно к Дигнаге, уточнялось правило трехаспектности (*трайрунья*) среднего термина. К. Отке выдвинул гипотезу о более позднем формировании канона *трайрунья*, чем полагают многие буддологи: после Дигнаги, в «Ньяяправе-

ше» Шанкарасвамина (сер. VI в.) [Отке, 1994: 20]. Рассмотрев санскритский и тибетский варианты текстов «Вадавидхи» Васубандху и «Ньяя-правешы», критику правила *трайрупья* найяиком Уддйотакарой в «Ньяя-варттике», санскритский и китайский варианты трактатов «Ньяя-мукха» Дигнаги и «Прама-на-винишчая» Дхармакирти, он проинтерпретировал смысл представленных в них формулировок *трайрупья* средствами логики предикатов, используя методологию, которую применяли для исследования эпистемологических проблем представители аналитической философии. Исследователь нашел, что полный ряд условий *трайрупья* эквивалентен ряду условий, присутствующих уже у Васубандху, но что до сих пор остается открытым вопрос, имеют ли они один и тот же смысл у Дигнаги и Васубандху, эквивалентно ли правило *трайрупья* «неразрывной связи», упоминавшейся у Васубандху.

В текстах индийских логиков К. Отке различает эпистемическую и не-эпистемическую трактовку *трайрупья*. Первую находит в «Прашастапада-бхашье», вторую, именуемую также «реалистической» – у буддистов и найяиков. Эпистемическая трактовка предполагает учет в дефиниции *трайрупья* условий познавательной ситуации, которая включает познающего субъекта, осознающего данную ситуацию. К. Отке предлагает около двух десятков символических моделей этой ситуации, исходящих из разных смыслов выражений *prasiddha* (известный) и *pramāṇataḥ* (познанный), которые фиксирует в формулах [Отке, 1994: 79, 81, 83, 84] и сравнивает эпистемические и неэпистемические трактовки. Рассмотрев отношения между правилом *трайрупья* и «неразрывной связью» (*avinābhāva*), исследователь пришел к выводу, что доктрина *трайрупья*, которая содержит эпистемические варианты второго и третьего условий, указывает условия для гарантированного приближения к отношению неразрывной связи, и несет гарантии ...индуктивной поддержки, основанной исключительно на дистрибутивных фактах» [Отке, 1994: 110]. В заключительной главе книги рассмотрена концепция *svabhāvapratibandha* (природной, сущностной связи) Дхармакирти в «Праманаварттике» с автокомментарием, хотя и не имеющая отношения к

проблеме правила *трайрунья*, но содержащая импликации решения вопроса о том, каким образом возможно познание универсальных высказываний [Отке, 1994: 121]. Отке напоминает, что Дхармакирти различал два вида этой связи: тождество – *тадамья* (*tādāmya* – букв. «имеющий ту же природу»), оно устанавливается между терминами тогда, когда то, что должно быть выведено, является сущностным качеством связанного с ним объекта, и причинно-следственную связь – *тадутпатти* (*tadutpatti* – букв. [ведущий] «происхождение от того»), устанавливаемую между причиной и следствием. Дхармакирти соотносил эти два вида связи с тремя видами оснований вывода (*kāryahetu*, *svabhāvahetu* и *anupalabdhihetu*): *карья-хету* – со связью *тадутпатти*, а *свабхава-* и *анупалабдхи-хету* – со связью *тадамья*. Рассуждения буддиста в карике 27 К. Отке толкует таким образом, что Дхармакирти был ближе эпистемический вариант правила *трайрунья*, встречающийся у Прашастапады, нежели вариант Дигнаги. При этом Дхармакирти сводил три пункта правила к двум: 1) что логический знак наблюдается в субъекте вывода, 2) что между знаком и обозначаемым имеется сущностная связь, а приведение примеров играет роль гарантии того, что требования классического трехчленного правила *трайрунья* выполнены [Отке, 1994: 123].

Буддолог из Венского университета Эрих Фраувалльнер (1898–1974) исследовал буддийскую эпистемологию и логику по санскритским, тибетским и китайским текстам. Уже в его первой статье на эту тему «Заметки о фрагментах из Дигнаги» [Фраувалльнер, 1929] проявились, согласно Эли Франко [Франко, 1999: 451], все характерные черты его методологии, а именно: использование тибетских и джайнских текстов для реконструкции утраченных фрагментов санскритских рукописей. Работа Э. Фраувалльнера «Дигнага, его сочинения и эволюция» [Фраувалльнер, 1959] на протяжении сорока лет после публикации оставалась лучшим исследованием по Дигнаге [Франко, 1999: 451], а предложенные им датировки жизни выдающихся индийских мыслителей [Фраувалльнер, 1961] получили широкое признание. Его цикл статей, о творчестве Дхармакирти, вышедших в 60-70-ые гг. XX

столетия, стал эпохой в исследованиях индийской праманавады и способствовал признанию Дхармакирти ключевой фигурой в ее истории. Изданные Э. Фраувалльнером важнейшие тексты по буддийской эпистемологии и логике и их переводы (1-я глава «Праманаварттики», «Аламбанапарикша», «Хетучакрадамару», «Хетумукха», раздел «Праманасамуччай», «Вадавидхана» и «Вадавидхи» и т.д.) создали прочный фундамент для исследований целой плеяды его учеников, одним из которых стал Эрнст Штайнкелльнер (р. 1937).

Э. Штайнкелльнер очень много сделал для открытия забытых и реконструкции утерянных буддийских текстов по сохранившимся в других источниках фрагментам. Благодаря его исследованиям был значительно расширен круг доступных для европейцев первоисточников по буддийской ньяя-шастре. Туда вошли публикации и переводы на немецкий язык санскритских и тибетских текстов «Хетубинду» Дхармакирти [Штайнкелльнер, 1967], второй главы («Свартха-анумана») из «Праманавинишчай» Дхармакирти [Штайнкелльнер, 1973], две первые главы из открытого недавно в Тибете санскритского текста «Праманавинишчай» Дхармакирти [Штайнкелльнер, 2007]. Вместе с учениками мэтр подготовил к публикации разделы комментария «Праманасамуччая-тика» Джинендрабуддхи [Штайнкелльнер, Крассер, Ласик, 2005; 2007]. Сравнительно недавно увидел свет его перевод логического раздела «Праманаварттики» с комментарием в книге «Ранняя логика Дхармакирти» [Штайнкелльнер, 2013]. Переводы Э. Штайнкелльнера сопровождаются комментариями, проясняющими отношения идей названных мыслителей с идеями их предшественников и последователей, которые имеют большое значение для создания объективной истории индийской эпистемологии и логики. Эту историю он по крупицам воссоздает в своих работах. Так, в статьях «Реальность и представление у Дхармакирти» [Штайнкелльнер, 1971] и «Об интерпретации свабхава-хету» [Штайнкелльнер, 1974] исследуется смысл понятия свабхава (*svabhāva*, тождество), играющего важную роль в онтологии, лингвофилософии и логике Дхармакирти. Значительную

роль сыграл Э. Штайнкелльнер в изменении стереотипного отношения внутри буддологического сообщества к тибетской буддийской традиции, до него считавшейся неоригинальной.

Хельмут Крассёр (1956–2014), ученик Э. Штайнкелльнера также работал с текстами на санскрите, тибетском и японском языках. Помимо уже упомянутых совместных с учителем работ, у него много собственных публикаций по теме. В частности, статья «Не являются ли буддисты-праманаведины не-буддистами?» [Крассёр, 2007], где он снова поднимает вопрос о том, насколько совместимы в буддизме рациональная эпистемология и логика и сверхрациональное состояние освобождения? Этот вопрос обсуждался еще Ф. И. Щербатским, Сакья пандитой, Э. Штайнкелльнером, С. Кимурой, ван дер Куйпом и многими другими авторами, от средневековья до постмодерна. Ответ на него Крассёр ищет в санскритских, тибетских и китайских текстах буддистов Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары, их средневековых переводчиков и комментаторов, а также у оппонентов буддизма. Результатом размышлений над текстами становится убеждение, что эпистемологические сочинения буддистов адресованы оппонентам. Их цель – отвлечь их от ложных доктрин. Инструменты достоверного познания (*праманы*) не могут убедительно разъяснить оппонентам буддийскую дхарму, но пока заблудшие оппоненты ведут мир не туда, эти инструменты нужно исследовать. Мудрость рождается от рефлексии, функционирующей вместе с конвенциональным достоверным знанием, поэтому *праманы* восприятие и вывод опосредованно являются причинами реализации высшей праманы, то есть Будды [Крассёр, 2004: 144–145]. Такое толкование буддистами *праман* убеждает, что эпистемология и логика легитимируются у рассмотренных авторов как разновидность религиозной деятельности.

Датско-канадский буддолог Том Тиллеманс (р. 1950) в своих исследованиях логико-эпистемологических текстов на санскрите и тибетском языке использует методы аналитической философии. Он публикует и переводит тексты буддистов [Тиллеманс, 1997; Тиллеманс, 1999, Тиллеманс, 2000; Тил-

леманс, 2008] и ищет в них информацию о тех инновациях, которые вносили известные и малоизвестные индийские и тибетские мыслители в историю буддийской эпистемологии и логики.

В США интерес к индийской эпистемологии и логике появляется гораздо позже, чем в Европе, что было обусловлено общим контекстом востоковедных исследований на североамериканском континенте²⁰. Наибольший интерес у востоковедов США вызывают логика *навья-ньяи* (новой *ньяи*), берущая начало в XIII в., и буддийская *хету-видья*, поскольку буддизм в целом там более интересен, чем другие религиозно-философские системы Индии. Чаще всего американские буддологи обращаются к сочинениям Нагарджуны, Дигнаги, Дхармакирти и их тибетских последователей. Они используют разные подходы к их интерпретации. Часть исследователей декларирует отказ от европоцентризма и универсализма и целью работы провозглашает создание мировой истории мысли во всем ее разнообразии, другая часть старается найти некие объективные интерпретации идей классиков буддизма в терминах западной философии и логики. Неоднозначно отношение и к использованию символической логики в качестве средства интерпретации: с одной стороны мы видим критику использования методов символической логики для интерпретации буддийской теории вывода, с другой – слышим многочисленные голоса защитников такой интерпретации²¹.

²⁰ В стране до сер. XX века не было философов со знанием главного языка индийской философии – санскрита [Поллок, 2012: 259], да и другие индийские языки, на которых писали буддисты и джайны – пали, ардхамагадхи, тибетский – изучались, главным образом, филологами. В 1950–60-ые годы, когда в связи с либерализацией миграционного законодательства (1965 г.) увеличивается количество американцев, переселившихся в США из Южной и Юго-Восточной Азии, в американском обществе нарастают мультикультуралистские настроения, обусловившие рост общественного интереса к знаниям восточных культур. Отвечая на этот общественный интерес, а так же на рост геополитических интересов Америки, желающей расширить и укрепить свое присутствие в Азиатском регионе, американские университеты начинают учреждать центры азиатских исследований [Рейнольдс, 1999: 458] и открывать востоковедные программы, в том числе буддологические [Пребиш, 2010: 566], которые вели известные индологи и буддологи из стран Азии (Японии, Китая, Тибета, Индии) и Европы, такие как Пол Мус, Фриц Сталь, Эдвард Конзе, Артур Линк, Юичи Кадзьяма, Р. Робинсон, Алекс Уэйман.

²¹ На наш взгляд, дискуссия релевантна проблеме интерпретации всей индийской традиции, и истина, как всегда, где-то посередине: без погружения индийских логических концепций в западную логику мы не сможем понять и оценить достижений индийцев, вписать индийскую философию в историю мировой философии. И если не ограничивать изучение индийской логики только ее формальной интерпретацией, но дополнять формальные методы описанием и анализом тех сверхформальных содержаний, которые несут оригинальные тексты, то у нас есть шанс получить более адекватную картину истории индийской эпистемологии и логики.

Число академических специалистов, посвятивших себя исследованию индийской эпистемологии и логики, по сравнению с исследователями других проблем буддизма и индийской философии, в США не велико. Вероятными причинами такого положения выглядят отсутствие интереса к индийской философии в целом²² и сложность входящих в нее концепций²³.

Американские востоковеды, сохраняют традиции классического, европейского востоковедения и считают важным направлением своей работы переводы оригинальных текстов. Вместе с тем они не догматизируют методологические подходы классиков ориентализма: все большее число исследователей после публикации книги Эдварда Саида «Ориентализм» позиционируют себя как «пост-ориенталисты». Это означает, прежде всего, отказ от принципов европоцентризма и универсализма, которыми грешили ориенталисты XVIII–XIX вв., изучение культуры «с целью установления смыслов ее структуры, истории, предпосылок и стандартов суждения без измерения ее внешними по отношению к ней структурами, историей, предпосылками и стандартами». Пытаясь понять идеи индийских *пандитов* (ученых), американские востоковеды спрашивают не о том, правильна ли, например, философия Дхармакирти, но почему *прамана-шастра* именно такова и что за особый путь она собой представляет [Поллок, 2012: 260–261].

Первой серьезной работой по истории индийской эпистемологии и логики стала книга Дениэла Генри Холмса Инголлса-старшего (1916–1999) «Материалы для изучения логики навья-ньяя» (1951), которую он готовил, консультируясь с индийскими специалистами по этой системе. В ней он впервые в США применил для интерпретации индийской логики достижения западной символической логики. С темой нашего диссертационного исследования эта книга пересекается только в небольшой области, поскольку прин-

²² Известный американский санскритолог Ш. Поллок констатирует, что индийская философия продолжает отсутствовать почти на всех философских факультетах американских университетов [Поллок, 2012: 260].

²³ Они с трудом поддаются интерпретации в терминах западной эпистемологии и западной логики, и не только из-за различия используемых индийцами концептов, но и в силу энигматичности классических текстов. Индийские авторы-интеллектуалы сознательно предельно сжимали содержание своих концепций, укладывая их в «прокрустово ложе» стихотворных размеров и адресуя таким же интеллектуалам-читателям, превращая трактаты в головоломки, которые могли иметь разные решения-интерпретации.

ципы индийского теоретического знания в ней, конечно, затрагиваются, но не в части их становления.

Стремление к консенсусу в понимании важнейших тем индийской философии в целом и буддийской философии, в частности, стало, на наш взгляд, побудительной причиной масштабного проекта «Энциклопедия индийской философии», руководимого Карлом Харрингтоном Поттером (род. 1927). В проекте участвуют ведущие индологи из разных стран. В них можно найти как информацию по истории индийской эпистемологии и логики, так и резюме важнейших в этой области сочинений. Сам К. Поттер также является автором статей по названной тематике. В частности, им написано много статей во II-м томе «Индийская метафизика и эпистемология: Традиция ньяи-вайшешики до Гангешы» и в IX-м томе «Буддийская философия с 350 по 600 гг.». В томе, посвященном вайшешике и ньяе, им написана большая вводная статья, два последних параграфа которой посвящены логико-эпистемологическим концепциям найяиков и вайшешиков. Здесь К. Поттер проясняет содержание индийских концептов, сопоставляя его с содержанием западных, отталкиваясь от того, что о знании «лучше всего думать как о суждении», причем как о вневременном суждении, но как об «актуальном суждении, производимом познающим в тот же момент познания» [Поттер, ЕР, 1977: 148]. Им были описаны уже сформировавшиеся представления о знании, значении суждений и истине на основании сочинений главных систем и по их основным комментариям, а так же по сочинениям грамматистов, сыгравшим огромную роль в философии языка. В частности, речь идет об идеях найяиков Гаутамы (Акшапады, ок. II в.), Ватсьяяны (IV–V вв.), Бхасарваджни (ок. 860–920), Вачаспати Мишры (IX в.), Уддйотакары (VII в.), Джаянты Бхатты (IX в.), вайшешиков Канады (ок. I в.) и Шридхары (X в.), найяика-вайшешика Удаяны (2-я пол. X в.), мимансаков Кумарилы и Прабхакары (оба – VII в.), грамматиста Варадараджи (2-я пол. XVII в.), и даже об идеях новых найяиков (после XIII в.). В разделе о логике найяиков и вайшешиков концепции индийцев исследуются средствами символической логики, которую

К. Поттер считает вполне подходящим для этой цели инструментом. Здесь рассматриваются главные составляющие концепции вывода, логические ошибки, теория публичных дебатов.

В томе по буддизму К. Поттер написал ряд статей о сочинениях логико-эпистемологического характера («Хету-чакра», «Ньяямукха», «Прамана-самуччая» «Праджняпарамита-пиндартха» Дигнаги, «Ньяя-правеша» Шанкарасвамина, комментарий Дхармапалы «Вьякхья» на «Аламбана-парикша» Дигнаги и др.).

Его интересовала вся традиция философствования, сложившаяся в индийской культуре, ее инаковость в сравнении с европейской. Логико-эпистемологические концепции, выступающие в качестве оснований для установления истинности или ложности философских идей [Поттер, 1999: vi], позволяют эту инаковость описать и объяснить. Такого рода объяснения приведены, помимо упомянутых выше, в небольшой статье «Дигнага и развитие индийской логики», являющейся введением к книге Р. Чи «Буддийская формальная логика» [Поттер, 1969]. В этой статье автор высоко оценил роль основоположника буддийской логики за приближение им теории вывода к дедуктивной силлогистике и предложил свою периодизацию истории индийской логики. Критерием выделения периодов для индолога послужили господствующие интерпретации правила неразрывной связи основания вывода и выводимого качества в выводе (*anumāna*). Это правило получило название *трайрупья* (трехаспектности среднего термина), оно включает три пункта. Первый пункт, согласно К. Поттеру, требует пустоты класса, включающего субъект вывода (*pakṣa* – *p*) и не включающего основание вывода (*hetu* – *h*) – “ $p-h=0$ ”. Второй пункт требует примера по сходству (*sapakṣa*), в котором демонстрировалась связь *h* с выводимым качеством (*sādhya* – *s*) в классе объектов *a*, подобном классу *p*, то есть непустоты класса *ash* – « $ash \neq 0$ ». Третий пункт требует примера по несходству (*vipakṣa*), демонстрирующего, что у некоего класса *v* вместе отсутствуют элементы *h* и *s*, а значит, класс $v \neg s \neg h$ является непустым – « $v \neg s \neg h \neq 0$ ».

В первый, додигнаговский период, связанный с деятельностью школы *ньяя*, второй пункт правила интерпретировался таким образом, что в классе *a* есть, по крайней мере, один член, обладающий одновременно качествами классов *h* и *s*. Третий пункт правила интерпретировался таким образом, что в классе *v* нет ни одного элемента, который обладает одновременно качествами классов *h* и *s*. Специфика этой интерпретации – в признании недостаточности выполнения всех трех правил для получения заключения; примеры исполняют роль подтверждения гипотетического заключения и не зависят друг от друга. Во второй период, связанный либо с Асангой, либо с Дигнагой, третий пункт правила перетолковывается таким образом, что « $h \supset s=0$ », а значит, класс *h* полностью включен в класс *s*. Это радикально новая интерпретация позволяет выводить заключение при выполнении всех трех пунктов правила. В третий период, связанный с деятельностью Дхармакирти, пункты 1 и 3 интерпретируются так же как в первый, а пункт 2 толкуется таким образом, что практически сливается с третьим – « $h \supset s=0$ » [Поттер, 1969: XLIII–XLVIII].

Позднее предложенные К. Поттером интерпретация правила трайру-пья и периодизация истории индийской логики были подвергнуты критике [Тиллеманс, 1988: 158], однако инициировали ряд новых истолкований правила и дискуссии между их авторами.

В книге «Исходные предпосылки индийской философии» (1999) К. Поттер, обобщая свои наблюдения над индийской логической традицией, отмечает отсутствие в ней различия формальной и неформальной логик [Поттер, 1999: 56], иную, нежели в аристотелевской логике, природу выводного знания [Поттер, 1999: 57] и зависимость логической теории от главной для индийцев проблемы – достижимости «свободы для» и «свободы от» [Поттер, 1999: 89]. Философ предложил здесь свои экспликации правил рассуждения, которые использовались в полемике индийскими мыслителями, но не всегда явно и прямо формулировались, поскольку традиционно индийским логикам свойственно было говорить не о «правилах», но об «ошибках оснований» (*hetvābhāsa*) [Поттер, 1999: 91]. Он возвращается здесь к учению

Дигнаги об основаниях вывода, конспективно представленного в «Хетучакра-дамару» («Колесо оснований вывода, повернутое правильно»), и использует для ее интерпретации помимо средств символической логики круговую диаграмму Эйлера.

Линию сторонников применения символической логики для исследования хету-видьи продолжил Ричард Чи. Его книга «Буддийская формальная логика» (1969), вошедшая в классику буддологии, впервые опубликована в Лондоне, но автор на обложке обозначен как сотрудник Университета Индианы (США), что позволяет причислять его к северо-американским ученым. Результаты его работы коллегами были оценены высоко [Поттер, 1969; Тиллеманс, 1988: 156], однако в ней отмечали и недочеты [Тиллеманс, 1988: 158].

Создание наиболее адекватной интерпретации правила трехаспектности (*trairūpya*) основания вывода (*hetu*), зафиксированного в коротком (всего в 11, по другой версии – 12 стихов) уже упоминавшемся трактате Дигнаги «Хетучакра», стало главной задачей книги Р. Чи. Краткость трактата превратила его в головоломку, которую исследователю удалось успешно разгадать. Дигнага правило явно не сформулировал, но проиллюстрировал тремя списками терминов вывода – *матриками*. В первом списке в определенной последовательности перечислены основания вывода, во втором – выводимые качества, в третьем – примеры по сходству и по несходству. Эти матрицы содержат алгоритм построения силлогизмов, правильных и неправильных. В «Хетучакра» названы также логические ошибки, что позволяет реконструировать и дигнаговскую классификацию логических ошибок, включающую четыре класса ошибок (тезиса, оснований, примеров и ошибки в построении аргументации). Р. Чи представил учение об основаниях Дигнаги как логику трех операторов (включения классов, исключения классов и пересечения классов) для непустых классов объектов и составил из перечисленных терминов 27 видов выводов (*анумана*), только 2 из которых – правильные: те, в которых выполняется правило *трайрупья*. В первом из них объемы среднего

и большего терминов равнозначны, а меньший термин включен в их объединенный класс; во втором случае средний термин включается в объем большего термина, а класс меньшего пересекает класс среднего и включается в класс большего.

Т. Тиллеманс оценил предложенную Р. Чи интерпретацию как неправильную, не соответствующую тому смыслу, который вкладывал в правило Дигнага; американский исследователь слишком поспешно истолковал буддийское учение об основаниях как экстенциональное, в то время как оно включает интенциональные утверждения [Тиллеманс, 1988: 162].

В работах буддолога из Шри-Ланки, работавшего в Гавайском университете, – Дэвида Джинадасы Калупаханы (1936–2014) рассматриваются буддийская концепция истины и буддийская философия языка. Для истории изучения *хету-видьи* большое значение имеют две его книги: «Нагарджуна: Философия срединного пути» (1986) и «Буддийская философия языка» (1999). В первой опубликован санскритский текст «Муламадхьямака-карики» Нагарджуны, его перевод на английский язык и даны необходимые пояснения переводчика об отношении Нагарджуны к проблемам языка и четырем благородным истинам. Во второй книге проблемы буддийской эпистемологии и логики рассматриваются системно, в контексте онтологических, этических и лингвофилософских представлений буддистов, зафиксированных палийским каноном, и отмечаются параллели с решениями аналогичных проблем западными философами (У. Джеймсом, Л. Витгенштейном, Х. Патнемом, У. Куайном). Для установления аутентичных смыслов буддийских утверждений широко используется метод философского анализа языка.

В «Буддийской философии языка» Д. Калупахана показал, как в буддийской литературе постепенно кристаллизуется учение о двух истинах (высшей и низшей) под влиянием представлений о двух реальностях – *sammuti* (пали, низшей, эмпирической) и *paramattha* (пали, высшей, сверхэмпирической). Идея двойственности истины разделялась авторами упанишад, адживиками и джайнами, но буддисты приписали ее создание самому Будде,

ориентируясь на интерпретацию слов Будды комментатором Буддагхосей (V в.) [Калупахана, 1999: 77–83]. Специфику раннебуддийских представлений об истине исследователь усмотрел в том, что истина не считается неизменной сущностью, эссенцией или субстанцией, но рассматривается как предмет изменения или трансформации, как то, что постоянно производится под влиянием естественной причинности (*paṭiccasamuppanna*), приводимой в действие человеческими желаниями (*saṅkhata*) [Калупахана, 1999: 77]. Он идентифицирует эти представления как «неабсолютистскую логику Будды» и «логику становления», в которой можно сформулировать три альтернативных высказывания: истинное, противоположное и противоречащее. В этой логике закон исключенного третьего не действует, так же как не действует правило дедуктивного следования [Калупахана, 1999: 88]. Дедукция для буддистов невозможна потому, что она опирается на большую посылку, не являющуюся эмпирически достоверной, что категорически противоречило буддийской установке на эмпиризм.

Интересные замечания высказаны исследователем в связи с буддийской философией языка, противопоставленной ее создателями брахманистской теории языка как носителя готовых значений. Буддисты полагали обусловленность (*saṅkhata*) всех феноменов, в том числе языка, который тоже имеет зависимое происхождение (*paṭiccasamuppanna*). Для буддистов язык несубстанциален (*anatta*) и «пуст» (*suñña*), не обусловлен субстанциями, как и другие объекты. Развивая свое учение о языке, буддисты учитывали не только его семантику, но и прагматику (то, достижению какой цели служит язык). Их лингвофилософия была подчинена достижению этой определенной цели – *нирване* [Калупахана, 1999: 88].

Горячую полемику о методах интерпретации индийских концепций и о конкретных интерпретациях идей Нагарджуны ведут в печати тибетологи. Ричард Хью Робинсон (1926–1970) – специалист по мадхьямаке Нагарджуны и его китайских последователей – выступал против попыток представить Нагарджуну иррационалистом, каким он неизбежно выглядит при сравнении

его рассуждений с логическими учениями Канта и Гегеля. В статье «Некоторые логические аспекты системы Нагарджуны» (1957) Р. Робинсон эксплицировал принципы и конструкции логики, наблюдаемые в «Муламдхьямака-кариках» («Стихи о корне мадхьямаки»), в дискуссиях в защиту теории пустотности (*śūnyavāda*). Нагарджуна творил, как известно, до создания Дигнагой собственно буддийской логики (*hetuvidyā, nyāyaśāstra*), ядром которой стало учение о выводе (*anumānavāda*), но теория аргументации, в которой применялись различные формализованные структуры рассуждения, уже была, и Нагарджуна ими умело пользовался. Исследователь, исключив эпистемологические, психологические и онтологические основания рассуждений основоположника *мадхьямаки* и сосредоточившись только на их формальной структуре, обнаружил у Нагарджуны множество логически правильных с точки зрения западной логики форм рассуждений: рассуждения, опирающиеся на отношения транзитивности и рефлексивности, на модальную логику и т.п. Рассмотрев применявшиеся буддистом силлогистические выводы первого порядка, Р. Робинсон не нашел свидетельств того, что Нагарджуна использовал логику для разрушения логики и что он отрицал способность логики установить высшую, метафизическую, истину. Он оценил логику *мадхьямика* как «доформальную» и примерно соответствующую уровню Платона, состоящую из нескольких аксиом, «формулируемых посредством терминов столь обобщенных, что они, в сущности, являются переменными, и из правил вывода, применяемых интуитивно» [Робинсон, 1957: 295]. Нагарджуна допускал логические ошибки, но не отрицал принципы логики (прежде всего, принцип противоречия). Что он действительно отрицал, так это метафизические теории собственного существования (*own-being*) и возможность рациональными средствами обосновать явно иррациональные понятия.

Автор многих публикаций по буддизму и переводчик большого числа первоисточников с санскрита и тибетского языков на английский Алекс Уэйман (1921–2004) в его итоговой книге «Тысячелетие буддийской логики»

тоже затронул проблему метода перевода буддийских текстов, объясняя, чем руководствовался в своей работе. Его призывы к более внимательному отношению к интерпретациям санскритских терминов, к учету их этимологии и различных смыслов, придаваемых им в разных школах, вполне понятны, но вот два другие принципа, которые он защищал, довольно спорны. Во-первых, А. Уэйман, так же как Хиденори Китагава, Фриц Сталь и Ганганатха Джха, заявлял о себе как противнике использования западной философской терминологии в переводах классических буддийских текстов, поэтому он старался обходиться словами обыденного, понятного каждому читателю языка [Уэйман, 1999: VIII]. Его главный аргумент, которым он обосновал свой выбор – неоднозначность западных философских терминов и усложнение перевода в случае их использования. Но можно ли обойтись без философских терминов, рассуждая о том, что лежит выше обыденной реальности? Автору представленной к защите диссертации это представляется невозможным.

Второе предложение А. Уэймана – переводить специальные термины в логико-эпистемологических текстах по-разному, в зависимости от контекстов их употребления в разных школах [Уэйман, 1999: XIV] – может привести к еще большей сумятице не всегда достаточно обоснованных мнений о смыслах буддийских текстов, чем существующая сейчас. Так, следуя принципу контекстуального перевода, А. Уэйман предложил новые переводы важнейших эпистемологических санскритских терминов *pramāṇa* («инструмент достоверного познания») и *prameya* («познаваемое»): *прамана* – как «авторитетный источник» (*authority*), а *прамея* – как «санкция», «поддержка» (*sanction*). Но интерпретация *праманы* как «авторитетного источника» совершенно игнорирует изначальный смысл термина («инструмент познания»), который появился благодаря инструменталистскому пониманию познавательного акта, перенесенному из грамматики Панини, и стал общепризнанным в индийской философии. Два аргумента А. Уэймана в пользу интерпретации *прамеи* как «санкции» и «поддержки» [Уэйман, 1999: XIX] учитывают только буддийский контекст, при этом видение проблем познания в рам-

ках общеиндийского контекста теряется. На наш взгляд, преодолению трудностей в понимании смыслов помогает избежать всегда применявшийся востоковедами прием: в случае возможностей разных вариантов перевода приводить в скобках выражения на языке оригинала, оставляя читателю-специалисту право поразмышлять над разными значениями термина и вытекающими из них вариантами перевода.

Статья «Природа изощренного метода *мадхьямаки*» (2007) профессора факультета религиоведения Колледжа Хартвик С. У. (Сэнди) Хантингтона содержит ряд критических выпадов против используемых некоторыми исследователями наследия Нагарджуны методов и установок. Прежде всего, С. У. Хантингтон отмечает устойчивую тенденцию к поискам объективного знания об индийской эпистемологии и логике, к созданию «строго научных и объективных» интерпретаций буддийских текстов. Он осуждает искателей «строго научных и объективных» интерпретаций за их западное понимание как исключительно рационалистических и подчиняющихся законам логики, то есть не допускающих существования разных интерпретаций одного и того же текста. Одно из направлений создания «строго объективных» интерпретаций буддолог отождествил с построением различных символических моделей логических учений буддистов, с выражением их в последовательности логических формул. С. У. Хантингтон категорически возражает против символизации индийских логических учений, поскольку все логико-эпистемологические тексты через использование символов, метафор, полисемии, многовалентности для самих авторов и их читателей несут массу другой, неформализуемой, информации [Хантингтон, 2007: 126]. Никаких «строго научно объективных» интерпретаций не бывает, ибо все они несут отпечатки индивидуальных предпочтений или предрассудков их создателей. Попытки исследователей вроде Р. Хэйза, Т. Тиллеманса и Дж. Гарфилда представить Нагарджуну рационалистом, рассуждавшим в строгом соответствии с законами логики, часто голословны [Хантингтон, 2007: 104] или опираются на комментаторские тексты, а не на самого Нагарджуну [Хантингтон, 2007:

111–112]. Основоположник *мадхьямаки* вошел в историю как великий полемист-диалектик, но природа диалектических приемов («*tricks*») мадхьямиков такова, что они не убеждают, не объясняют, не предписывают и не демонстрируют, но, скорее, будят воображение [Хантингтон, 2007: 128], разрушая наивно-реалистические представления людей о мире и своей жизни в нем.

Такое же понимание смысла учения мадхьямиков С. У. Хантингтон защищает в книге «Пустота пустотности: Введение в раннюю индийскую мадхьямаку», подготовленной совместно с тибетским монахом Геше Намгьялом (1989)». Она включает исследование и первый полный перевод текста Чандракирти (VII в.) «Мадхьямака-аватара» («Введение в мадхьямаку»). Сам перевод был признан превосходным, но интерпретация смысла текста Чандракирти была подвергнута критике профессором религиоведения из Калифорнийского университета Хосе Игнасио Кабесонем за то, что она противоречит прочтению в школе Гелукпа и обнаруживает явное влияние Витгенштейна, американских прагматистов (например, Джеймса), неопрагматистов (например, Рорти) и деконструктивистов [Кабесон, 1990: 152]. Основное возражение Кабесона вызывает то, что Хантингтон соединяет теорию и практику мадхьямаки так, как будто вся мадхьямака – это практика. На самом деле, полагает он, мадхьямики различали теорию и практику, считали теорию предшествующей практике для устранения врожденного неведения, присутствующего в умах всех живых существ [Кабесон, 1990: 154].

Не согласен Кабесон и с истолкованием смысла тезиса мадхьямиков «Пустотность сама пуста», поскольку этот смысл ведет к отрицанию возможности эпистемологического обоснования опыта, к отрицанию использования в дискуссии «собственных предпосылок» (*svatantra*)²⁴ и делает невозможными силлогистические рассуждения [Кабесон, 1990: 157]. Однако же Чандракирти силлогистические рассуждения использовал.

Позицию Кабесона (разделяемую им с Р. Робинсоном, Р. Хэйзом, Т. Тиллемансом и др.), поддерживает Дж. Гарфилд – профессор философии,

²⁴ Имеются в виду принимаемые за истинные тезисы, которые доказываются по форме *ануманы* (вывода).

логики и буддийских исследований, ведущий соответствующие программы во многих университетах мира (в частности, в Мельбурне, в Варанаси и в Теологической школе Гарвардского университета). Специальной областью его интересов является индо-тибетская мадхьямака и школа йогачара. В своей статье «Поворот изощренного метода мадхьямаки» (2008) Дж. Гарфилд доказывал, что Нагарджуна и Чандракирти использовали методы рациональной аргументации, и даже если они явно не выстраивали доказательств, то в уме четкую структуру доказательства имели, что позволило их комментаторам эту структуру эксплицировать.

Израильский философ Эли Франко (р. 1953), работающий ныне в Лейпцигском университете, традиционно строит свои исследования праманавады на анализе собственных переводов текстов выдающихся индийских философов разных школ: буддистов, джайнов, брахманистов. Среди его публикаций внимание превлекают работы по мало исследованной традиции индийского скептицизма, представленной трактатом «Лев, опрокидывающий препятствия [к правильному пониманию] категорий» («Таттвопаплавасимха») Джаяраши Бхатты (770–830), который провозглашает себя последователем системы локаята. «Таттвопаплавасимхе» посвящены статьи Э. Франко «Исследования Таттвопаплавасимхи I: Критерии истинности» (1983), «Исследования Таттвопаплавасимхи II: Теория ошибок» (1984) и книга «Восприятие, знание и неверие: Исследование скептицизма Джаяраши» (1994). Книга содержит публикацию шести из четырнадцати глав санскритского текста, записанного латиницей, их перевод и исследование.

Труд Джаяраши – единственный сохранившийся текст локаятиков. Он, несомненно, важен для реконструкции реального положения дел в истории индийской мысли. Впервые начальный фрагмент из него был переведен на русский язык и исследован автором настоящей диссертации [Канаева, 2019; Канаева 2019а]. Э. Франко перевел на английский меньше половины глав «Таттвопаплавасимхи», полный английский перевод появился в 2010 г., и был выполнен индийской исследовательницей Эстер Соломон.

Парадоксальность позиции Джаяраши Э. Франко совершенно справедливо усмотрел в том, что скептик, похоже, был искренним в негативном отношении к материализму Брихаспати, последователем которого себя провозгласил. Локаяту он критиковал за слабость онтологической и эпистемологической позиций: нельзя было обосновать теорию четырех физических элементов (*бхута*) без помощи вывода как инструмента получения достоверного знания, а материалисты-локаятики вывод отрицали. Избежать противоречия можно было двояким образом: либо признать вывод, но ограничить его применимость обыденной жизнью (не для познания Бога, души и т.п.), либо более последовательно отменить и вывод, и восприятие. Первую позицию занял локаятик Пурандара, Джаяраши – вторую [Франко, 1983: 148]. Оценивая роль текста Джаяраши в истории индийской философии, Э. Франко видит в нем подтверждение существования двух направлений в локаяте: материалистического и скептического, а также находит, что ядром учения локаятиков была не «псевдонаучная» концепция четырех–пяти материальных элементов, но антирелигиозная и антиклерикальная этика, которая объединяла оба направления [Франко, 1987: 14].

Джеймс Блюменталь (р. 1967), профессор философского факультета Орегонского университета и Майтрипа колледжа в Портланде, в своей книге «Украшение срединного пути: Исследование мысли мадхьямаки [в интерпретации] Шантаракшиты» (2004) сосредоточился на проблемах объекта познания, субъекта познания, видов познания, достоверного и недостоверного знания, на вопросе о роли достоверного знания в достижении освобождения, которые обсуждались в санскритском сочинении «Украшение срединного пути» («Мадхьямака-аланкара») известного буддиста VIII в. Шантаракшиты и в тибетском тексте представителя школы Гелукпа Гьялцаба (1364–1432) «Памятование об ‘Украшении срединного пути’». В школе Гелукпа «Мадхьямака-аланкара» считалась базовым источником подшколы *йогачара-сватантрика-мадхьямака*, появившейся в Тибете в результате ее размежевания с подшколой *прасангика-мадхьямака*. Учение *сватантриков прасанги-*

ками критиковалось как менее утонченное, чем их собственное. Для прасангиков главным полемическим средством, приводящим к истинному знанию и освобождению, считалось сведение аргументов оппонента к абсурду (*prasāṅga*, *prasaṅga*). Шантаракшита, вслед за Дигнагой, Бхававивекой и Джнянагарбхой, использовал автономный вывод (санскр. *svatantrānumāna*, тиб. *rang rgyud kyī rjes dpag*), под которым понималось умозаключение, приводящее к истинному заключению, позволяющему устанавливать «пустотность» всех тезисов. Прасангики, которые возводили свое учение к Чандракирти, считали использование автономного вывода недопустимым, ибо оно предполагает онтологическое допущение независимых сущностей вещей.

В книге «Постижение реальности: Философия Дхармакирти и ее тибетская интерпретация» [Дрейфус, 1997] профессора Уильям-колледжа (Массачусетс) Джорджа Дрейфуса (р. 1950) поднимается проблема универсалий и ее роли в буддийской философии языка у Дхармакирти и в школе Гелук, а также рассматриваются противостояние реализма–антиреализма в эпистемологии Тибетского буддизма и концепция значений (*apoha*). Большое внимание уделено проблемам методологии компаративной философии и определению собственных методологических подходов к текстам Дхармакирти и его тибетских комментаторов. Свою исследовательскую задачу автор видит в том, «чтобы представить исследованный материал таким образом, чтобы он постепенно интегрировался в широкую историю идей» [Дрейфус, 1997: 11], и отмечает опасности, подстерегающие на пути ее решения. Одна из них – искажение смысла автохтонных индийских концепций вследствие использования западной терминологии в качестве нормативной. Чтобы избежать ее, обсуждения каждой темы Дрейфус предваряет обсуждением используемой им терминологии и индийского контекста идей Дхармакирти [Дрейфус, 1997: 12].

Джон Доулинг Данн (р. 1961), профессор буддийских исследований при Университете Эмори (Атланта), обращается к наследию Дхармакирти, идеи которого считает до сих пор не до конца понятыми. В монографии «Ос-

нования философии Дхармакирти» (2004) он предлагает свои интерпретации важнейших концепций Дхармакирти (VII в.), содержащихся в его «Праманаварттике» («Комментарии учения об инструментах достоверного познания») и автокомментарии на это сочинение. Чтобы избежать искажения идей мастера, при прочтении его текстов Дж. Данн опирался на толкования ближайших ему по времени комментаторов Девендрабуддхи (ок. 675 г.) и Шакьябуддхи (ок. 700 г.). Исходным методологическим принципом Д. Данна стал тезис о систематичности учения Дхармакирти, а декларируемой целью исследования – не только понимание мысли Дхармакирти самой по себе и взаимообуславливание различных ее аспектов, но скорее – ее применение в истории махаянского буддизма [Данн, 2004: 4]. Данн сгруппировал базовые элементы концептуальной системы Дхармакирти в 3 группы категорий: 1) онтологические; 2) обозначения «естественных связей» (*svabhāva-pratibandha*) в выводе; 3) проблемы обоснования и компетенции – «инструментальности» (*prāmāṇya*) [Данн, 2004: 3].

Исследователю удалось показать, что при видимых противоречиях отдельных рассуждений буддиста (например, использование в описаниях реальности несовместимых между собой онтологий [Данн, 2004: 53]), он остается в системе буддийской мысли, допускавшей использование дискурсов разных уровней, «искусных средств» (*upāyakaūśalya*), для устранения неведения, привязывающего к страданию. В их числе – такие инструменты получения конвенционального, релевантного только эмпирической реальности знания, как восприятие и вывод. Рассматривая их, Дхармакирти признает, что они дают нам адекватное знание об этой реальности, но имеют смысл не только для решения повседневных задач. Ошибочность некоторых аспектов наших восприятий говорит о том, что они не отражают онтологической реальности, поскольку коренятся в разных конвенциях и поддерживаются существами разных миров [Данн, 2004: 327].

В России *праманавада* снова вернулась в число направлений работы исследователей нового поколения в конце 80-х гг. XX века. Количество пуб-

ликаций в данной области чрезвычайно невелико. Первой в их ряду можно назвать книгу петербургского востоковеда Андрея Всеволодовича Парибка «Вопросы Милинды» («Милиндапаньха») (1989, далее – ВМ). Книга содержит перевод с пали буддийского полемического текста, который начал создаваться ок. I в. до н. э., вступительную статью, комментарии и реконструкцию 1-й книги исходного текста, осуществленную при сличении китайской и палийской версий, переводы 10 канонических сутр и 3-х канонических сюжетов. ВМ отражают реалии вековой давности, поскольку в нем дискутируют эллинистический монарх Менандр (II в. до н. э.) с буддийским монахом Нагасеной на темы буддийского учения. Во вступительной статье А. В. Парибок рассмотрел буддийскую теорию аргументации и полемики, которая использовалась диспутантами. Он, не прибегая к символическому аппарату формальной логики, проанализировал логическую сторону дебатов в защиту буддизма: выявил формы и приемы полемики, роль литературных приемов (таких как повторы, примеры, составление терминологических списков-матрик) в решении теоретических задач, описал социальный контекст, в котором происходили дебаты. А. В. Парибок совершенно справедливо усмотрел детерминанту индийской диалектики в негативном отношении к дискурсивному (или рациональному) мышлению. Если целью диалектики Сократа декларировалось совместное постижение истины, то в Древней Индии «не диалог, не беседа были тем видом духовной деятельности, где появлялось новое знание и понимание» [Парибок, 1989: 27]. Он отметил, что буддийская теория полемики следовала древней добуддийской традиции дебатов, в которой дискуссия всегда имела своей целью не достижение объективной истины, но опровержение оппонентов. У буддистов опровержение строилось как приведение «противника к противоречию с самим собою, а не выведение из его тезиса согласно принятым правилам какого-либо положения, ложного «самого по себе», безотносительно к воззрениям участника» [Там же: 36]. Интересными являются также выводы А. В. Парибка об отсутствии в Индии научной базы для формирования понятия доказательства в связи с

тем, что эталон научного познания – «грамматика не требовала понятия доказательства, ибо имела дело с объектом, исчерпывающе известным каждому» [Там же: 37], а также в связи с отсутствием для понятия доказательства в буддизме онтологической опоры в виде *атмана* (я, души) [Там же: 38]. Исследователь поддержал оценку логики, которой подчиняются такие доказательства, как неформальной.

Им была видвинута весьма правдоподобная гипотеза о происхождении раннего варианта индийского силлогизма из беседы ученика с учителем, аргументы в пользу которой, помимо прочего, он усмотрел в многочисленных повторах фрагментов, которые «служат предохранителем против возможных попыток ...подменить тезис» [Там же: 34]. Также убедительной выглядит выдвинутая в статье гипотеза о связи силлогизма с психологическими практиками, о том, что индийская философия могла в начале существовать без строго логического доказательства, что она использовала силлогизм как форму порождения в сознании некоторого объективного содержания [Там же: 35–36]. В споре применение силлогизма не связано с представлением об объективной истинности, ложности или противоречивости высказываний [Там же: 36]. Об адресате высказывания можно только сказать понимает он его или нет. Если понимает и согласен, то применение логики излишне; если не согласен, то посредством логики уничтожают его несогласие. Силлогизм помогает объяснить оппоненту смысл каких-то утверждений и помочь достичь понимания [Там же: 37]. Отмеченный прагматический аспект силлогизма также оценивается исследователем как доказательство неформального характера буддийской *хетувидьи*.

В ВМ диалог ведется по форме пятичленного силлогизма *ньяи*, однако третьи члены силлогизма в ВМ и у *найяиков* – разные. У буддистов это *ораттап* – «сравнение», «прием в беседе, сводящийся к применению сравнений». У *найяиков* 3-й член получает название *udāharaṇaṃ* – этимологически, «образчик, предъявленный экземпляр из выборки». В буддийских матриках А. В. Парибок видит форму «бытования понятий» [Там же: 48], а также

«средство порождения понятий и их понимания» [Там же: 46], «близкое языку внутреннего мышления» [Там же: 47]. Среди форм рассуждения, применяющихся в ВМ, он отмечает *анулому* (букв. «по росту волос», «в естественном порядке»), *пратилому* («против роста волос», в противоестественном порядке») и вопросы-рогатины. Структура *ануломы*: если А есть В, то С есть Д. Но С не есть Д, следовательно, А не есть В. Структура *пратиломы*: Если Д не есть С, то А не есть В. Но вы утверждаете, что А есть В. Следовательно, С есть Д.

Вопросы-рогатины или вопросы, поднимающие оппонентов «на рога дилеммы» («мендака-паньха»), ставят оппонентов в безвыходное положение: если на них ответить «да», то из этого ответа следует одна абсурдность, если – «нет», то другая. Например, в Главе I вопрос 1: «Если Просветленный приемлет культ, то Просветленный не ушел на покой, но связан с миром, ... [он –] обычный мирской человек, а стало быть, служение ему тщетно и бесплодно. Если же ушел на покой, то не связан с миром...и культ его невозможен – ведь у ушедшего на покой нет никакого приятия, а служение тому, что служения не приемлет, тоже тщетно и бесплодно» [Там же: 127]. Исследуя ход полемики в ВМ, А. В. Парибок обращает внимание на еще одно применяемое правило дискуссий (своего рода «принцип экономии мышления»), заметное уже в буддийском каноне: «сводить противоборство систем–учений к одному положению» [Там же: 29]. Это значит, что если диспутант выиграл спор по опровержению одного лишь утверждения из совокупности составляющих систематизированное учение (джайнское, ведантистское, найяиковское и т.п.), то он опроверг все учение целиком, и победила его мировоззренческая система.

Исследованиям индийских текстов логико-эпистемологического содержания посвящены работы автора представленной к защите диссертации: монографии «Проблема выводного знания в Индии и ее решение в “Таттвасанграхе” Шантаракшиты с комментарием “Панджика” Камалашилы» (2002), «Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания» (в

соавторстве с В. Г. Лысенко, 2014), статьи [Канаева, 2009; Канаева, 2014, Канаева, 2016 и др.] Монография «Проблема выводного знания» содержит авторский перевод²⁵ главы «Исследование вывода» («Анумана-парикша») известного буддийского компендиума «Собрание категорий» («Таттвасанграха») Шантаракшиты (725–788) с комментарием к нему «Панджика» Камалашилы (740–795) и исследование этого текста. Главной целью исследования для автора стали поиски ответов на вопросы: как выглядела буддийская *праманавада* через сто лет после оформления ее классического варианта в «Ньяябинду» Дхармакирти, изменилось ли в ней что-нибудь, или она после Дхармакирти никак не развивалась? В начале книги, в соответствии с методологией школы Ф. И. Щербатского, реконструируется историко-философский контекст, определяющий содержание и форму дискуссий по проблеме выводного знания, разворачивающихся в «Ануманапарикше» между представителями разных даршан и школ буддизма. Чтобы сделать индийскую и западную теории вывода сравнимыми, был использован аппарат символической логики, и конкретно язык, использовавшийся Я. Лукасевичем для погружения силлогистики Аристотеля в традиционную силлогистику [Лукасевич, 1959], а так же метод модельных схем, часто применяемый западными компаративистами. Символическая интерпретация буддийского правила для основания вывода *трайрупья* («трехаспектности») позволила не только провести сравнения «устройства» индийского вывода (*анумана*) и аристотелевского силлогизма, но также уточнить смысл и, соответственно, формулировку одного из пунктов правила *трайрупья* – правила *пакшадхарматва* (*пакшадхармата*). Однако при первом знакомстве с индийской логической традицией многие возникшие в процессе работы над текстом «Ануманапарикши» вопросы остались без ответов, например: почему индийские эпистемологи проблематизировали познавательную деятельность не так, как западные? Почему для них главным вопросом являлся не вопрос о критериях ис-

²⁵ Перевод осуществлен под руководством известного филолога-индолога О.Ф. Волковой (1926–1988). Он стал первым переводом «Ануманапарикши» с санскрита на русский язык.

тинного знания, а вопрос о надежных инструментах получения знания (*пра-манакх*)? Почему индийский вывод (*анумана*) структурно отличается от силлогизма Аристотеля? и т.п.

Результатами прочтения «Ануманапарикши» с комментарием стала также констатация развития Шантаракшитой и Камалашилой логики Дигнаги–Дхармакирти и признание наличия тенденции эволюции индийской логики от интенционализма к экстенционализму²⁶, проявлявшейся в стремлении подчинить мыслительные процедуры строгим правилам (в частности правилу *трайрупья*), обсуждавшимся наряду с другими правилами для выводного знания в «Ануманапарикше».

В монографии историка логики Элины Леонидовны Заболотных «Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников» акцент сделан на исследовании формальных аспектов рассуждений индийских логиков и в качестве цели декларируется доказательство совместимости индийских и западных логических теорий. Автор сначала погружает в традиционную силлогистику теорию вывода Дигнаги и Дхармакирти, представленную в «Ньяябинду» («Кратком учебнике логики») Дхармакирти с комментарием «Ньяябинду-тика» Дхармоттары и в «Хетучакра» («Колесо оснований [вывода]») Дигнаги, а затем исследует объемные отношения между средним и большим терминами, заданные в этой логике. Эти отношения сопоставляются с отношением терминов в логике ньяя, описанными в «Комментарии ньяя» («Ньяяварттике») Уддйотакары, несомненно, следовавшим за Дигнагой и Дхармакирти, и с отношениями терминов в силлогистике Аристотеля. Проведенные сравнения убеждают Э. Л. Заболотных в том, что буддийские логики (как и все индийские логики) пользовались методами рассуждения, сходными с теми, что использовали логики западные, «применяли одни и те же правила, приходили к открытию одних и тех же способов преобразования различных структур» [Канаева, Заболотных, 2002: 213]. В монографии затро-

²⁶ Гипотеза присутствия тенденции к экстенционализму в индийской логике была высказана еще Дж. Туччи и Й. Бохеньским.

нуты также применявшиеся индийцами компоненты неклассических логик: индуктивной, модальной и временной. Автор присоединилась к тем ученым, кто высоко оценил теоретический уровень буддийской логики и кто писал, что изучение древних самобытных логических традиций может «определенным образом способствовать развитию современной логики» [Там же: 215], несмотря на то, что «силлогистическая теория Стагирита шире и богаче» [Там же: 214].

Виктория Георгиевна Лысенко в центр своих исследований индийской эпистемологии поставила теорию восприятия. Ею были опубликованы ряд переводов с санскрита на русский язык буддийских и брахманистских философов, статей на эту тему, а затем эти публикации были собраны в монографии «Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов)» [Лысенко, 2011]. Книга включает исследовательскую часть и антологию переводов текстов Васубандху, Дигнаги, Дхармакирти, Ватсьяяны, Уддйотакары, Вачаспати Мишры, Прашастапады, Шридхары и Кумарилы Бхатты. Интерес к проблеме восприятия (пратьякша) обусловлен актуализацией этой темы в современной психологии, эпистемологии и когнитологии. Особенно важным в контексте идущих междисциплинарных дискуссий является вопрос о непосредственности или опосредованности восприятия, решение которого позволяет объяснить доконцептуальные стадии познавательного процесса. В Индии этот вопрос широко дискутировался, и буддисты сыграли в его решении чрезвычайно большую роль, которая всесторонне освещается в книге В. Г. Лысенко.

Введя читателя в широкий комплекс вопросов, дискутируемых индийскими учеными-пандитами (дефиниция природы восприятия, разновидностей восприятия, его способности давать достоверные знания (*праманатва*), механизмы восприятия, связь опыта, языка и мышления, является ли восприятие сознанием, вопрос о единстве инструмента, объекта и результата восприятия и т.п.), исследовательница затем описывает позиции, которые зани-

мали различные школы буддизма по этим вопросам от эпохи составления абхидхармических текстов до эпохи зрелой буддийской эпистемологии Дигнаги и Дхармакирти. Наличие сотериологического идеала – *нирваны* – она рассматривает как детерминанту принятия в буддийской эпистемологии в качестве главных отличительных признаков восприятия его наглядность, яркость и непосредственность и обосновывает эту гипотезу буддийской трактовкой восприятия как чистой данности, характеризуемой «полным отсутствием категоризации и вербализации (*кальпаны*)». Перечисленные признаки восприятия чрезвычайно напоминают признаки состояния, достигаемого в йогической медитации, в которой буддисты были «главными специалистами» [Лысенко, 2011: 8].

В. Г. Лысенко переведена также глава «Исследование восприятия» («Пратьякша-парикша») из «Таттвасанграхи» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы²⁷ (далее – ТСП). Перевод помещен в коллективной (совместно с Н.А. Канаевой) монографии, посвященной двум логико-эпистемологическим главам «Таттвасанграхи» (о восприятии и выводе) [Лысенко, Канаева, 2014]. В сопроводительной статье к главе «Исследование восприятия» В. Г. Лысенко привела ряд интересных наблюдений относительно текста. Ее замечания о том, что (1) познавательная деятельность была для буддийских философов областью демонстрации роли кармических импульсов (*санскар, васан, анушая, биджа*) в формировании актуального и будущего состояния опыта, и что (2) эти импульсы можно объяснить «лишь в контексте цепочки перерождений, в контексте континуума взаимосвязанных познавательных эпизодов, тянущихся из одного существования в другое» [Лысенко, Канаева, 2014: 26], обращают внимание на весьма важное отличие индийской эпистемологии от западной, ориентированной на получение объективного знания, не зависящего от познающего субъекта и, тем более, от перерождений его духовной сущности-сознания. О самобытности формы

²⁷ Это первый перевод главы «Таттвасанграхи» и «Панджика» о восприятии на русский язык.

представления философских идей буддистами свидетельствует также данная в монографии характеристика способа подачи Шантаракшитой и Камалашилой буддийских концепций, которые они защищали, как «исключения противоположного». Такая форма введения в буддийскую Дхарму, представляющая собой не позитивное изложение сути концепций, а опровержение оппонентской критики буддийских доктрин, восходит к буддийской теории значений (*апохавата*) и является «отрицанием отрицания». Содержание дискуссий в ТСП явно обнаруживает апологетические цели авторов, главной из которых стала «попытка примирить разные позиции и разные мнения авторитетных буддийских мыслителей, прежде всего Дигнаги и Дхармакирти» [Лысенко, Канаева, 2014: 21]. Видимо, с целью примирения Шантаракшита и Камалашила вносят уточнения и дополнения в классические определения важнейших эпистемологических терминов у своих предшественников, которые исследовательница внимательно прослеживает и оценивает.

Рассмотрено в монографии и влияние теоретических разработок грамматистов школы Панини на буддийскую эпистемологию, в частности, концепции конструирующей деятельности мышления (*кальпаны*). В этом разделе В. Г. Лысенко высказаны гипотезы о том, что осуществленное Бхартрихари разграничение между высказываемым словом и способностью вербализации было впервые «освоено» Дхармакирти в его определении *кальпаны* [Лысенко, Канаева, 2014: 25], и о том, что «буддийские мыслители различали предметное значение и смысл, вопреки широко распространенному мнению, что индийским лингвофилософам оно было неизвестно» [Лысенко, Канаева, 2014: 34]. Сравнивая различные дефиниции *кальпаны*, исследовательница делает ряд важных историко-философских выводов: о значительно более широком понимании мысленного конструирования у Дхармакирти, нежели у Дигнаги, вследствие распространения Дхармакирти конструирующей деятельности мышления на сферу как довербального, так и невербального опыта, а также о бóльшей близости в интерпретации *кальпаны* у Бхартрихари позиции Камалашилы, нежели позиции Шантаракшиты, усмотревшего у Дигна-

ги два определения кальпаны: «буддийское, указывающее на связь с именем, и не буддийское, указывающее на связь с родом, или универсалией и т.п.» [Лысенко, Канаева, 2014: 31]. Подводя итог анализа ТСП, В.Г. Лысенко признает, что окончательной ясности относительно позиции Шантаракшиты в отношении понимания природы познания пока нет, но понятно, что основоположник *сватантрика-мадхьямаки* дистанцируется и от «реализма» *вайбхашики*, и от «репрезентативизма» *саутрантики* [Лысенко, Канаева, 2014: 62].

Затрагивается индийская *праманавада* в работах исследователей из Улан-Удэ, изучающих по тибетским и монгольским первоисточникам тот вариант буддийского учения, который пришел на территорию России через Тибет и Монголию. Так, в монографии «Институт философского диспута в тибетском буддизме» Андрея Александровича Базарова (род. 1950 г.) из Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (г. Улан-Удэ) [Базаров, 1998] опубликованы перевод на русский язык и исследование раздела сочинения выдающегося тибетского буддиста Сакья-пандиты Гунчен Джалцана (1182–1251) «Врата, ведущие к мудрым», а в книге «Источник мудрецов» [Источник мудрецов, 2001] – перевод и исследование раздела «Логика» тибето-монгольского терминологического словаря по буддизму «Источник мудрецов». Словарь был создан в 1741–1742 гг. Чжанг-чжа хутугтой и Лобсаном Данби. В разделе «Логика» систематизируется категориальный аппарат 8 логических наиболее авторитетных в Тибете сочинений Дигнаги и Дхармакирти. В монографии о буддийском диспуте обозначены основные вехи истории формирования института философского диспута в рамках монастырской системы Тибета, включающей два вида монастырей: университеты (*шадда*) и обители для духовных практик (*дубда*). Логика стала развиваться в монастырях Трансбайкалья с конца XVIII в. и просуществовала в виде устойчивой традиции Гелукпа до 30-х гг. XX в. Первую заслугу тибетских лам в истории буддизма исследователь видит в том, что они создали на

основе санскритской специальную тибетскую терминологию²⁸, освоение которой происходило в ситуации философского диспута. Собственно, это освоение, а не установление объективной истины, и было целью философского диспута тибетских монахов. Второй заслугой лам стало создание учебных пособий, в которых фиксировались (но при этом и догматизировались) правила ведения диспутов, определяющие список противников²⁹, тем³⁰ и аргументов. Среди пособий, содержание которых рассматривается в монографии, книги авторов школы Гелук, которые и сегодня входят в список учебной литературы для тибетских монахов – например, Агвана Тинлэй Дондуба (1622–1699), Джамьяна Шадпы (1648–1722) и др.

В «Источнике мудрецов» исследователь видит продолжение традиционного для буддизма строительства классификаций базовых категорий, начинающихся с области онтопсихологии, затем переходящих в область теории сознания, теории чувственного познания, теории выводного знания и заканчивающихся классификациями ошибок и элементов аргументации. Он отмечает, что в рамках школьной философии, для нужд которой писался словарь, не появляется принципиально новых концептов, не происходит расширения теоретического знания, но происходит его углубление за счет детализации. Исследования А. А. Базарова нашли продолжение в защищенной им в 2004 г. докторской диссертации на тему: «Буддийская школьная философия Центральной Азии: Синкретизм логико-эпистемологической теории *Pramāṇavāda* и практики нормативного опровержения *Prasaṅga*». В центре работы – объединение в Тибете и Монголии эпистемологии (*праманавады*) и теории опровержения (по выражению автора, «доктрины нормативного опровержения», *прасанга*). Это объединение оценивается исследователем как «важнейшее достижение тибетских и монгольских логиков» [Базаров, 2004: 3], а главными детерминантами этого события называются реформаторская

²⁸ Особо значительную роль в этом процессе сыграл Сакья-пандита, разработавший в XIII в. собственную тибетскую терминологию по эпистемологии и логике.

²⁹ Спорить с эристами, не признававшими ни каких истинных утверждений, запрещалось.

³⁰ Стандартными темами школьного диспута были: субъекты с их качествами и примеры, анализ определений и определяемых.

деятельность Цзонхавы³¹ (1357–1419) и его последователей, а также отсутствие оппонентов не-буддистов, позволившее сосредоточиться на решении внутришкольных проблем в рамках отдельных субтрадиций. На материале школьных доксографий и текстов Цзонхавы «Ступени пути» и «Толкование», упоминавшегося выше сочинения «Источник мудрецов» и текстов Джамьян Шадпы I (1648–1722), Чжан Чжа хутугты (1717–1786), Дандар-лхарамбы (род. 1758), Агвана Дандара Алашаньского (1759–1831) и других, малоизвестных тибетских писателей, сочинения которых были им обнаружены в книгохранилищах Санкт-Петербурга и Улан-Удэ³², А. А. Базаров опровергает тезис об отсутствии развития буддийского учения в Тибете и Монголии. В Тибете буддийская философия развивается в русле тенденции к слиянию школ йогачара и саутрантика, усмотренной тибетскими теоретиками преимущественно в «Абхидхармакоше» Васубандху. В школе Гелугпа Васубандху вместе с Дхармакирти идентифицируются в качестве *саутрантиков* разных направлений. Хотя в основном тибетские схоласты следуют непосредственно за Дигнагой и Дхармакирти, в их учебных пособиях хорошо заметны внесенные ими инновации. В частности, изложение материала догматизировано, исключается исследовательская (а точнее полемическая) часть индийских «корневых» трактатов. Наряду с классической индийской классификацией разделов *праманавады* по «Праманавартике» Дхармакирти, приводятся две самобытные классификации по 3-м тибетским жанрам школьной литературы: 1) *дуйра* (тибетск. *bsdus grwa*) – «сборник учебных тем» (теория полемики); 2) *лориг* (тибетск. *blo rigs*) – «учение о сознании»; 3) *дагриг* (тибетск. *rtags rigs*) – «теория логического основания», которую А. А. Базаров называет «формальной логикой». Новыми были также появившиеся в Тибете в XIII–XV вв. концепции о первоначальном смысловом единстве «эмбрионального источника истинности» (слова Будды) и двух буддийских *праман* (восприя-

³¹ А.А. Базаров высказывает мысль, что Цзонхава приближается к интерпретации логики как формальной науки.

³² А.А. Базаров обнаружил там 78 сочинений по логике как известных авторов, в частности, Дигнаги, так и неизвестных, таких как: Ратан Дхарма Вати (Ratan dh'arma Iwati), Дархан Аймчи (Dar khan aemchi), Вагиндра Багу Сиддхи (Lva g'indra ba tu si ddhis) и Галвабадра сумати мути (Kalba bha dra su ma ti mu ti t'a).

тия и вывода), оправдание использования слов Будды как авторитета, понимание формы рассуждения *прасанга* как выведения, объединяющего в себе опровержение и построение правильного силлогизма, а также введение переменных (*кхьо*, *khyod*).

Приводимый А. А. Базаровым материал наглядно показывает, как изменяется индийская *праманавада* в инокультурном окружении, в котором существовала иная рациональность – представления о разумности, об обоснованности, об истине.

В небольшой по объему статье Ирины Софроновны Урбанаевой (р. 1951 г.) «Особенности буддийской логики и ее роль в тибетском буддизме» [Урбанаева, 2010] отмечена чрезвычайно важная идея, подтверждающая правомерность холистского подхода к исследованию оснований теоретического знания конкретно в буддизме. Статья содержит самую общую оценку дисциплины, получившей тибетское название *цема* (тибетск. *tshad-ma*) и возводимой к *праманаваде* Дигнаги и Дхармакирти. Пояснения И.С. Урбанаевой сути и характера *цемы* основываются, по ее собственному признанию, на тексте известного ученика Далай-ламы V Кункьена Джамьяна Шепы «Прекрасные золотые четки, кратко разъясняющие устройство ума и знания», по которому учатся студенты философского колледжа Гоман монастыря Дрепунг [Урбанаева, 2010: 38]. Она признает, что *цема*, как и *праманавада* Дигнаги и Дхармакирти, не является «логикой в том же смысле, что и формальная логика, развивающаяся в рамках западного рационализма», что отсутствие у нее формального характера тесно связано «с другой ее чертой, которая выражается в том, что теория достоверного восприятия, как и весь корпус философского знания в буддизме, служит главным образом познанию и практике четырех благородных истин, преподанных Буддой во время трех поворотов *дхармачакры*» [Урбанаева, 2010: 39]. В тибетском буддизме, и особенно в школе Гелуг *праманавада* является «необходимым базисом познания трансцендентальной философии пустоты (тибетск. *stong-pa-nyid*)», «необходимой предпосылкой правильной медитации» [Урбанаева, 2010: 41]. О специфике

буддийской праманавады и рациональности исследовательница рассуждает и в ее монографии: «Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма» (2014). Центральной темой монографии является чрезвычайно популярное сегодня сравнение буддизма и науки. Автор интерпретирует буддизм как «форму науки о сознании» (поскольку он «имеет богатейший арсенал теоретических знаний и эмпирического опыта»), и шире – как «универсальную теорию реальности», превосходящую «мировоззренческие границы «нормальной науки» (Т. Кун), установленные радикальным научным материализмом» [Урбанаева, 2014: 10]. Далее следует критика классической науки и краткий очерк философских поисков новой научной рациональности, приводящих к «принципам неклассического когнитивизма», в частности, к «распредмечиванию» науки и критическому отношению к научной онтологии, которые, с точки зрения исследовательницы (получившей монашеское посвящение в буддизм), «являются методологической основой взаимодействия науки с буддизмом» [Урбанаева, 2014: 13]. Оценка характера этого взаимодействия звучит совершенно в стиле буддийской риторики: «Буддизм и наука все более сходятся в направлении понимания несубстанциальности, пустотности мира вне и внутри нас» [Там же]. Автор делает вывод о том, что развенчание классической западноевропейской науки и христианства с его претензией на обладание монополией спасения «еще более расширяет основу интеграции буддизма – и как альтернативной науки, и как альтернативной христианству формы духовности – в мир постнеклассической рациональности и плюралистической науки [Урбанаева, 2014: 16]. И несмотря на развенчание науки, ее статус используется для позитивной оценки буддизма: «Учение Будды является научным, как ни парадоксально это звучит для сторонника классического научного подхода. Оно научно, ибо соответствует неклассическим критериям научности и новейшим тенденциям изменения научной парадигмы» [Урбанаева, 2014: 17].

Сходство между буддизмом и современной наукой И. С. Урбанаева видит также в понимании истины. «Истина в буддизме суть Дхарма» [Там же]. «С буддийской точки зрения, абсолютная истина – это истина, установленная в ходе поиска конечного способа существования вещей, и эта истина есть пустота, или бессамость [Урбанаева, 2014: 18]. И неклассическая наука отрицает существование абсолютных истин, в частности, принцип фальсифицируемости К. Поппера и его же идея о том, что научная методология должна строиться как совокупность методологических правил, приводят к осознанию «конвенционального характера научного познания и относительности истины» [Там же: 14]. Не менее поверхностными и апологетическими выглядят и другие проводимые в монографии сравнения. Например, одна из целей буддийской медитации, по-сути, одна из предфинальных целей когнитивной практики – «ясное видение (*vipaśyāna*) вещей как они есть, – в их *таковости*, – с одной стороны, как пустых, не имеющих самосущего бытия, и, с другой стороны, как имеющих взаимозависимое возникновение, возвращает ум к его первоизданной чистоте и открывает сердце буддийского практика всем другим существам» [Урбанаева, 2014: 18] ,– вряд ли может быть признано учеными как одна из целей их исследовательской деятельности.

В последние десятилетия интерес к логико-эпистемологической составляющей буддийской философской традиции у нас в стране проявляют логики, включающие ее интерпретации в свои книги и статьи. В качестве примеров здесь можно указать публикации: [Драгалина-Черная, 2012; Крючкова, 2013; Павлов, 2004]. Этот интерес весьма ценен и хочется надеяться, что он будет способствовать созданию в России новой для страны школы истории индийской логики, в которой, как это уже имеет место в Европе и Америке, профессиональная подготовка по современной логике будет дополняться профессиональной подготовкой в области индологии и тибетологии.

4. Исследования по истории традиционной индийской науки

В историях индийской науки, которых на сегодняшний день тоже насчитывается немало, согласно избранной библиографии по истории индийской науки [История индийской науки, 2010], становление принципов теоретического знания так же не рассматривается. Такого рода истории пишутся, как правило, индийскими авторами, потому что только в их распоряжении имеется огромный массив текстов на индийских языках, хранящийся в библиотеках университетов и монастырей. Ориентиром для их исследований традиционного знания служит западная наука, которая высоко оценивается в современной Индии в качестве средства экономического и социального прогресса. Как в самой Индии, так и за ее пределами традиционное знание вызывает большой интерес, что определяет рост числа публикаций в этой области, а также создание государственных структур, стимулирующих тематические исследования. Важнейшими из них являются Национальная индийская Академия наук (The Indian National Science Academy, до 1970 г. – Национальный институт науки Индии, The National Institute of Sciences of India) и Национальный Институт научной коммуникации и информационных ресурсов (National Institute of Science Communication and Information Resources). Большую роль в процессе роста публикаций играют также «Индийский журнал истории науки», учрежденный государством в 1990 году и продолжающийся в настоящее время масштабный проект «История индийской науки, философии и культуры» («Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture» – PHISPC) под руководством проф. Деби Прасада Чаттопадхья³³ (р. 1933), в котором публикуются не только исследования по традиционным дисциплинам, но и оригинальные тексты.

Как правило, не уделяют внимания в названных историях и основаниям познавательной деятельности, сосредоточиваясь на специально-научном содержании наличных концепций. Так, в одной из чрезвычайно авторитетных монографий известного бенгальского мыслителя Браджендратха Сила

³³ Проект финансируется Министерством человеческих ресурсов и развития. В рамках проекта уже изданы 20 томов (некоторые – в нескольких частях) документов и исследований, издается серия монографий, в которой запланированы 20 томов историй различных наук и философии (13 томов уже изданы).

(1864–1938) «Позитивные науки древних индусов» (1915) главным предметом труда называются механические, физические и химические теории древних индусов. Автор уточнил, что не дает хронологического обзора их формирования: «Происхождение индусской натурфилософии в рассуждении брахман и упанишад или мифологии пуран не берется в расчет в этом изложении (описании), которое относится к результатам систематической мысли, устремленной на природные феномены и процессы» [Сил, 1915: 1]. Выбор текстовых источников, по которым представляется «позитивная наука индусов» (по сути, некоторые концепции, объясняющие устройство природы и человеческого бытия), также чрезвычайно показателен – это базовые религиозно-философские сутры и комментарии на них, называемые «натурфилософскими», а также сочинения грамматистов и врачей аюрведы, которые были созданы «на пике индуистского Ренессанса и анти-буддистской реакции в IV–VI вв.». Ведущая роль в формировании индийской натурфилософии и позитивных наук отводится системам санкхья, йога, вайшешика и ньяя [Там же]. Б. Сил часто цитирует, например, комментарий Прашастапады «Бхашья» на «Вайшешика-сутры» Канады, комментарий Вьясы на «Йога-сутры» Патанджали, комментарий Ватсьяны «Бхашья» на «Ньяя-сутры» Гаутамы и субкомментарий на «Ньяя-сутры» и «Бхашью» Уддйотакары, называемый «Варттика», медицинский трактат «Чарака-самхита» и «Брихат-самхиту» («Большой компендиум») астронома, математика и астролога Варахамихиры. Использует он и сочинения новых найяиков, написанные после XIII в.

Достижения индийской мысли Б. Сил представляет довольно тенденциозно, и в его изложении очевидно апологетическое желание сблизить их с позитивизмом, который был в начале XX в. все еще популярен. Эта тенденциозность заметна в организации структуры книги – она делится на главы, раскрывающие по индийским сочинениям содержание категорий, выработанных в западном естествознании. Это категории: материи, энергии, причинности, времени, пространства, атома, физических элементов, эволюции форм материи, соединения атомов, которые применялись в индийских рели-

гиозно-философских системах, а так же в школах химиков и врачей (Глава I), движения, силы, давления, тяготения (глава II), акустические категории (глава III), категории ботаники (глава IV), классификации животных (глава V), категории физиологии и биологии (глава VI), методологические категории (глава VII)³⁴. Идеи индийских авторов тоже представляются тенденциозно. Например, в учении санкхьи Б. Сил усмотрел идею космической эволюции: «Система санкхья-йога имеет уникальный интерес в истории мысли как воплощающая самое раннее ясное и всеобъемлющее представление о процессе космической эволюции, изложенное не просто как метафизическая спекуляция, но как позитивный принцип, основанный на сохранении, превращении и рассеивании энергии» [Сил, 1915: 2]. В традиционной индийской философии идеи эволюции природы, как известно, не было; была идея мировых циклов (*кальпа*) [Альбедиль М. Кальпа // ИДС, 1996: 225]. Но обращает на себя внимание и другое высказывание историка науки, обнаруживающее, что он был далек от желания идеализировать традиционную науку: «Изучение индусской методологии науки абсолютно важно для правильного понимания индусской позитивной науки, ее силы и *слабости* (выделено мною. – Н. К.), ее диапазона и ограничений» [Сил, 1915: 244].

Другим мировоззренческим системам (пурва-мимансе, буддизму, джайнизму и чарвака-локаяте) в формировании индийского естествознания отводится вспомогательная роль, обусловленная их критическими нападками на натурфилософов и их негативной диалектикой [Сил, 1915: 2].

В седьмой главе книги, хотя она называется «Индусские доктрины научных методов», речь идет о логико-эпистемологических концепциях всех девяти религиозно-философских систем Индии. Здесь научные методы интерпретируются как методы установления истины и подразделяются на те, которые устанавливают материальный аспект истины, и те, которые устанавливают ее формальный аспект. Первые определяются в соответствии с буд-

³⁴ Об этой главе, по причине ее особой важности для нашего исследования, будет подробнее сказано ниже.

дийским пониманием истины, изложенным Б. Силом несколько замысловато как «гармония опыта (*самвада*), которая подразумевается, когда ответное действие воли, равное познанию и составляющее сферу сознания, встречается с результатами, т.е. осознает непосредственный финал действий» [Сил, 1915: 245]. Проще говоря, истинное представление – это такое, которое, будучи положено в основание поступка, способно приводить к желаемому результату. Методы, устанавливающие материальный аспект истины, теоретически в текстах натурфилософов представлены не были, но, действительно, широко использовались. Б. Сил указывает на применение таких эмпирических методов, как наблюдение и эксперимент, причем делает их основными, утверждая, что «весь аппарат научного метода отправлялся от основания наблюдаемых примеров, тщательно анализируемых и отобранных». Примеры были источником физико-химических теорий и классификаций, а в анатомии анатомирование трупов использовалось для демонстрации. Наблюдение широко практиковалось во всех науках: в медицине, фонетике (ок. 600 г. до н.э.), в дескриптивной и аналитической грамматике Панини и в сравнительной грамматике (например, грамматике диалектов пракрита Хемачандры), в метеорологии, астрономии, зоологии, в ботанике [Сил, 1915: 246–248]. Эксперименты применялись в металлургии, фармацевтике, красильном деле, парфюмерии и косметике, оптике, садоводстве и огородничестве. Хотя эксперимент как особый метод доказательства или открытия в книгах не определен, в сочинении «Киранавали» («Потоки лучей») Удаяны (X–XI вв.), где говорится об отсутствии веса у воздуха, описан своеобразный эксперимент по взвешиванию воздуха.

Формальный аспект истины отождествляется с принципами, управляющими всеми представлениями сознания, это принципы тождества, непротиворечивости и исключенного третьего. Описываются эти принципы по «Ньяяманджари» («Бутоны цветка ньяи») Джаянты Бхатты (IX в.) как часть учения о выводе – одном из инструментов достоверного знания (*прамана*). Б. Сил определяет вывод как инструмент установления, удостоверения исти-

ны мышлением. Своеобразие названного инструмента в индийской традиции состоит в том, что он понимается не просто как формальный или материальный процесс, но объединяет формально-материальный и дедуктивно-индуктивные процессы [Сил, 1915: 251]. Для иллюстрации роли праман в книге приводятся пространные цитаты из санскритских первоисточников с переводом на английский язык, рассказывается о полемике между найяиками и буддистами о выводе и о доказательстве причинно-следственных связей [Сил, 1915: 253–287]. Автор находит у древних индусов научные индуктивные методы: объединенный метод различий (*pañchakāranī*) и объединенный метод сходств (*upāptigraha with upādhisāṅkānirasa and tarka*), признавая, что они не всегда практиковались, часто факты объяснялись «посредством гипотезы, должным образом протестированной и верифицированной» [Сил, 1915: 288].

В «Ньяяманджари» Джаянты историк индийской науки усмотрел требования, которым должна удовлетворять легитимная гипотеза: 1) она должна объяснять факты; 2) не должна противоречить наблюдаемым фактам или установленным обобщениям; 3) не должна предполагать существования ненаблюдаемых посредников, если возможно удовлетворительно объяснить факты наблюдаемыми посредниками; 4) для выбора между двумя конкурирующими гипотезами необходимо обосновать их решающими фактами или тестировать (*ratio sufficiens*); 5) из двух конкурирующих гипотез предпочтительнее та, что содержит меньше предположений (*ceteris paribus* – «при прочих равных условиях»); 6) из двух конкурирующих гипотез предпочтительнее та, которая ближе или релевантна ситуации, нежели та, которая чужда или удалена (*pradhanopasthitatva*); 7) гипотезу нужно верифицировать прежде, чем она станет теорией (*siddhanta*). Верификация состоит в демонстрации либо того, что гипотеза может быть дедуцирована как следствие (или имплицитивно) из более общего уже установленного высказывания (последнее требование усмотрено в комментарии на «Ньяя-сутры» Ватсьяяны) [Сил, 1915: 288–289].

Во всех этих рассуждениях о научной методологии в Индии Б. Сил пытается синтезировать западную методологию Нового времени и традиционную индийскую методологию, включая в эту главу методы, о которых рассуждали индийские эпистемологии и логики разных религиозно-философских школ и присутствовавшие в грамматике и медицине (такие как восприятие и вывод, методы установления неразрывной связи терминов умозаключения, методы установления причинных связей, методы грамматики и медицины), и методы, теоретически оформленные в западной эпистемологии (такие как наблюдение и эксперимент, индуктивные методы Дж.-С. Милля, методы проверки на истинность, гипотезу). Образцом для этого синтеза выступает, конечно же, западная наука, и это заставляет индийского историка науки видеть в традиционной методологии гораздо больше определенности и «позитивности», чем в ней было.

В более близкой нам по времени коллективной монографии «Краткая история науки в Индии» под ред. Д. М. Боса (1971) преследуются те же цели: показать достижения индийцев в специальных областях знания, соотносимых с западными науками: астрономией, математикой, медициной, химией, агрономией, ботаникой, зоологией, физикой, и акцент делается на сходстве методов, эмпирических и рациональных. Первая глава отведена обширному обзору древнейшей истории Индии, ее периодизации и очерку древнеиндийской литературы (религиозной, специальнаучной и философской), в которой можно установить наличие естественнонаучных сведений и проследить эволюцию идей и концепций. В последующих главах рассматриваются отдельные науки и проводятся параллели в их содержании с учениями древнегреческих философов и ученых, а также оценки, данные им выдающимися западноевропейскими учеными. Акцент делается на их специальном предметном содержании, а о методологии научного познания сказано вскользь. Проводятся параллели между учениями первых философов и современными физическими концепциями на основе оценок В. Гейзенберга.

Научные знания о мире ищутся в тех же текстах, что и у Б. Сила: в шурути, в брахманистских дисциплинах-ведангах (по большей части, в аюрведе), в религиозно-философских текстах всех систем. В качестве истоков естественнонаучных концепций представлены такие концепты как универсальный закон (*pṛita, ṛta*), жертвоприношение, сохраняющее мировую гармонию, защищающее *pṛitu* (*яджня, yajña*) [Бос, 1971: 453], пять физических элементов (*бхута, bhūta*), атом (*ану, aṇu*), материя (*пракрити, prakṛti*) и ее атрибуты (*гуна, guṇa*), движение (в индийской терминологии более близкое по значению категории действие – *карман, karman*), пространство (*акаша, ākāśa*), время (*кала, kalā*), тепло и свет, сосуществующие в огне (*теджас, tejas*), звук (*шабда, śabda*).

Авторы часто ссылаются на идеи французского индолога Жана Фильозы (1906–1986), перу которого принадлежат небольшие разделы о древнеиндийской науке и науке в Индии XV–XVIII вв. в I и II томах «Всеобщей истории науки» (1957–1964) французского историка науки Рене Татона (1915–2004).

Пяти томный «Цензус точных наук на санскрите» Дэвида Пингри (1970–1994) представляет собой, по сути, энциклопедию индийской «науки о созвездиях» (*джьйотиш-шастра, jyotiḥ-śāstra*), которая аккумулировала знания математического или математико-астрономического (*ганита, gaṇita*), и астрологического характер (о составлении гороскопов – *хора, horā* – и предсказании судьбы – *самхита, saṁhitā*). Они дополнялись космогоническими и географическими представлениями, знаниями об их применении (*прайога, prayoga*) и об универсальном законе (*дхарма, dharma*), которые позволяли правильно определить время совершения обряда или действия. В «Цензусе» материал расположен в статьях о конкретных ученых. Там собрана вся доступная информация о жизни ученых и их трудах. Основания теоретического знания целиком в пяти томнике не рассматриваются.

5. Исследования по конкретным традиционным наукам Индии

Работы по конкретным наукам (*видья, шастра*), повлиявшим на формирование принципов теоретического знания в Индии, включают как дисциплинарные истории, так и исследования конкретнаучных проблем, а их авторами являются не только индийцы, но и западные специалисты, часто имеющие соответствующее образование – медицинское, математическое, астрономическое и т.п. Традиционные дисциплины в названных работах также, по большей части, исследованы изолированно, преимущественно в аспекте их специальнаучных содержаний. Их методологические основания остаются вне сферы внимания исследователей. Для подтверждения этого тезиса обратимся к тем публикациям, которые стали эмпирической базой нашего исследования.

Так, в монографии известного индийского марксиста Дебипрасада Чаттопадхьяи (1918–1993) «Наука и общество в Древней Индии» (1977) рассматривается традиционная медицина-*аюрведа* на основе канонических сочинений «Чарака-самхита», «Сушрута-самхита» и др., ее теоретические основания в древних целительских практиках и в философии, а также социальные детерминанты, которые автором видятся в идеологической борьбе материалистического и идеалистического (религиозного) мировоззрений. Будучи марксистом, а значит, и материалистом, Д. Чаттопадхьяя доказывал, что сначала древняя медицина была научной, но потом, под давлением идеологических требований иерархизированного общества научный дух в ней был задушен [Чаттопадхьяя, 1979: 1]. Он отметил роль рациональных методов в медицинской деятельности и ряд особенностей *аюрведической* рациональности. Например, что «Чарака-самхита» разрешала докторам, принадлежащим разным медицинским школам, расходиться во взглядах на разные медицинские предметы. Однако врачам не разрешалось оставаться безразличными к принципу причинности [Чаттопадхьяя, 1979: 203].

В трех томах монографии Д. Чаттопадхьяи «История науки и техники в древней Индии» [Чаттопадхьяя, 1986–1996] формирование принципов теоретического знания в Индии систематически тоже не рассматривается, хотя от-

дельные оценки индийской рациональности и влияния на нее религиозной идеологии там даются. Во вступительной статье к 1-му тому под названием «Начала» автор выступил с критикой европоцентристского отношения к науке как по существу европейского продукта [Чаттопадхьяя, 1986: 38]. Целью своей работы он объявил отказ от двух распространенных заблуждений в отношении индийской науки и индийской культуры как «преимущественно спиритуалистических», что важно не только для лучшего понимания культурного наследия индийцев, но также для корректировки превалирующего дисбаланса в истории глобальной науки [Чаттопадхьяя, 1986: 49].

В России индийская наука *в целом* рассматривалась только как феномен истории эпохи модерна в книгах известного историка Е. Б. Рашковского: «Науковедение и Восток» (1980), «Современная Индия: наука, общество, народ. – Наука, образование и социальное развитие в Индии» (1983), «Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960–1970-е годы» (1985), «Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX века» (1990). В них можно найти много интересных авторских наблюдений и обобщений о различиях в стилях философского и научного мышления на Западе и на Востоке, но о *становлении принципов теоретического знания* в них речи не идет. Так, в последней монографии, сверхзадачу которой автор видит в том, чтобы «осмыслить ряд особенностей духовной эволюции современного Востока, обусловленных многовековыми всемирно-историческими предпосылками» [Рашковский, 1990: 3], рассматривается формирование научной мысли в период, обозначенный в заглавии книги (XIX–XX вв.), не только в Индии, но на огромной территории: от Магриба до Юго-Восточной Азии [Там же: 4]. Е.Б. Рашковский не принижает в духе европоцентризма значение восточной науки. Он проводит мысль о сходстве духовных процессов, завершившихся созданием научного знания в «осевых» цивилизациях – о повсеместном движении от «доосевых», полумагических форм знания к традиционному священнокнижию [Там же: 30]. Инаковость восточной науки связывается исследователем с иным подходом к челове-

ской реальности, ставшим продуктом культурно-исторического развития стран Востока. Западный и Восточный подходы к человеческой реальности (рационально-рефлексивный и традиционно-коммунитарный), породившие две модели истории (линейной и циклической), он называет «взаимодополняющими», а традиционные, «преемственные элементы» в развитии языков, технологии, духовной культуры, словесности цивилизаций Востока справедливо оценивает как необходимые «матрицы» восстановления нарушенных систем хозяйствования и социальных связей в периоды социальных потрясений [Там же: 10].

Условия греческого полисного общежития в Античную эпоху и появление христианства стимулируют европейский рационализм и антитрадиционализм, приводя к появлению нововременной науки. Однако различия в подходах к осмыслению реальности – еще не повод для игнорирования роли восточной мудрости в подготовке современного европейского научно-философского мышления, поскольку влияние восточной мысли было весьма значительным. Говоря словами автора, «европейское антитрадиционалистское рациональное научно-философское мышление Нового времени – не случайная мутация в человеческой истории. Оно – результат многовекового, но внутренне противоречивого накопления наследия многих человеческих поколений, веками и тысячелетиями трудившихся и мысливших на пространствах Азии, Африки, Европы» [Там же: 51].

Историю науки в Индии Е.Б. Рашковский рассматривает, начиная с 60-х гг. XIX в., когда индийцы, получившие английское образование, начали подключаться к мировой научной деятельности в сферах физико-математических, биомедицинских и филологических наук. Знаменательно также, что подавляющее большинство получивших известность индийских ученых было брахманского происхождения.

Для нашей работы (конкретно, для обоснования ее актуальности) чрезвычайно важным является наблюдение Е. Б. Рашковского о полемике, развернувшейся в 70–80-ые гг. XX века в науковедческой литературе между

представителями Индии, Юго-Восточной Азии, Арабского Востока, Тропической Африки и Латинской Америки об универсальности современного научного знания. Хотя в ней нередко высказывались мнения о неуниверсальности западной науки, но сама полемика, с точки зрения автора книги, говорит об очень важном для судеб современного мира стремлении мировой науки к некоей универсальности, охвату достижений научной мысли различных регионов, к своему идейному и тематическому обогащению через изучение истории культурных и научных традиций Востока [Там же: 111–112]. С этим невозможно не согласиться.

Переходя к обзору класса дисциплинарных историй, следует назвать трехтомник «Индийская медицинская литература» [Мойленбельд, 1999–2002], монографию «Исследования по индийской истории медицины» [Мойленбельд, Вуястик, 2001], статью «Медицина в Индии» [Вуястик, 1995] в энциклопедии «Восточная медицина» и статью «Наука медицины» в «Блэквелловском справочнике по индуизму» [Вуястик, 2003], книгу «Корни аюрведы» [Вуястик, 2003а], монографию «Математика в Индии» [Плофкер, 2009], «Панини: Его работа и ее традиция» [Кардона, 1997], главу «Индийская медицина и аюрведа» [Маас, 2018] в 1-м томе «Кэмбриджской истории науки». Все они содержат ценную информацию о методологии специальных дисциплин и дают нам материал для обобщений относительно принципов индийского теоретического знания, но сами таких обобщений не дают.

Среди необозримого моря статей об отдельных *шастрах*, опубликованных индийскими и западными исследователями, приоритетное место принадлежит публикациям об индийской грамматике (*vyākaraṇa*), математике, астрологии, астрономии, медицине и теории политики. В российской индологии количество публикаций на эту тему чрезвычайно невелико. Наиболее популярными у нас стали индийская математика (*ganitashāstra*, *ganitāśāstra*)³⁵, грамматика санскрита (*vyākaraṇa*, *vyākaraṇa*)³⁶, наука о чувственных

³⁵ [Володарский, 1982] и др. работы этого автора; [Ткаченко, Володарский, 1972]; [Хмуркин, 2007], [Хмуркин, 2014].

удовольствиях (*камашастра*, *kāma-śāstra*)³⁷, теория политики (*артхашастра*, *ārtha-śāstra*)³⁸ и традиционное право (*дхармашастра*, *dharma-śāstra*)³⁹, которые изучались как виды специализированных теорий филологами, историками и математиками, руководствовавшимися критериями классической индологии, а значит, также не задававшимися вопросами о становлении принципов теоретического знания.

Несмотря на внушительное количество тематических публикаций в мире, индийская традиционная наука и ее история признаются недостаточно изученными. Такая оценка была высказана, например, участниками международного проекта 2001–2004 гг. «Системы санскритского знания в преддверии колониализма» («Sanskrit Knowledge Systems on the Eve of Colonialism») ⁴⁰, известными представителями международного индологического сообщества: Й. Бронкхорстом, Й. Броннером, Дж. Ганери, М. Дешпанде, Я. Хубеном, Л. МакКри, К. Минковским, Д. Найем, Ш. Поллоком, К. Прейзенданц, Г. Тубом, Д. Вуястиком, М. Яно, писавшими так же и о специфике методологии познания в Индии. Объектом их рассмотрения была традиционная индийская наука, зафиксированная в санскритских текстах, созданных около 1550–1750 гг., накануне колонизации Индии Западом. В обосновании проекта это двухсотлетие было оценено как самая инновационная эпоха в интеллектуальной истории субконтинента, поскольку работа ученых (*шастри*, *śāstrī*) становится более интенсивной, чем раньше, появляются новые формулировки старых проблем, изменяются формы выражения научных концепций. Однако с середины XVIII в. интеллектуальный подъем заканчивается и традиционная наука вытесняется западной наукой модерна, построенной на иных эпистемологических принципах. Весьма ценно для нашего исследования признание участниками проекта того, что интеллектуальная история 1550–1750 гг. чрезвычайно темна, что критериев для ее оценки нет, за-

³⁶ [Захарьин, 2000]; [Захарьин, 2001]; [Захарьин, 2011]; [Захарьин, 2014] и др.

³⁷[Сыркин, 1993]; [Канаева, 1997].

³⁸ [Вигасин, Самозванцев, 1984].

³⁹ [Вигасин, Самозванцев, 1998]; [Шапошников, 2002].

⁴⁰ URL: <http://dsal.uchicago.edu/projectssanskrit/papers/index.html> .

то есть большие трудности исследований, обусловленные тем, что научная литература в Индии создавалась на разных языках. Санскрит использовался исключительно в таких главных дисциплинах, как анализ языка (*vyākaraṇa*), герменевтика (*mīmāṃsā*), логика и эпистемология (*nyāya*), в морально-юридически-политическом дискурсе (*dharma-śāstra*). Находящиеся в процессе становления региональные языки в основном ограничивались религиозной поэзией, иногда – теологией и практическими искусствами вроде медицины. В отдельных областях познания использовался персидский язык, и смыслы специальных терминов черпались там из не-санскритских источников (например, греческих). Важность исследований индийского традиционного знания участниками названного проекта усматривалась (в духе трансверсальной философии) в том, что они позволят создать сравнительную интеллектуальную историю Европы и Индии. Поскольку систематическая мысль в обоих регионах часто двигалась параллельно, исследователи в качестве цели проекта обозначили поиски ключа к пониманию того, почему индийская мысль проиграла в конкурентной борьбе науке Нового времени?

Результатом проекта стала серия интересных публикаций (в том числе, в рамках RHISPC), в которых речь шла не только об индийской науке 1550–1750 гг., но иногда также о культурных основаниях теоретической деятельности индийских шастри. Эти результаты, релевантные теме нашего исследования, также принимались во внимание в данной книге. Однако же поскольку в названных публикациях рассмотрены тексты, в которых традиционная наука приняла уже развитые формы, готовых ответов на вопросы, поставленные в нашей диссертации, там не содержится.

6. Исследования культурологического характера, затрагивающие принципы теоретического знания в Индии

Завершающий список выделенных нами классов публикаций, имеющих отношение к теме нашей диссертации, – класс работ культурологического характера, исследующих принципы индийского теоретического знания в широком культурном контексте и в процессе становления. Он несоизмеримо

меньше, чем предыдущие пять, зато в работах этого класса вполне заметна установка, соответствующая трансверсальной философии, даже если они были написаны двести лет назад, как книги известного шотландского востоковеда Джеймса Роберта Баллантайна (1813–1864).

Д. Р. Баллантайн в своих исследованиях индийской культуры руководствовался не только познавательным интересом. Будучи тесно связанным с системой образования сначала в Эдинбурге, где преподавал в Военно-Морской академии, а затем в Индии, где в 1845–1861 гг. руководил Правительственным санскритским колледжем в Бенаресе (ныне – Варанаси), он столкнулся с проблемой передачи инокультурного знания европейским (в Эдинбурге) и индийским (в Бенаресе) учащимся. Это побудило его предпринять попытку объединения традиционного индийского знания с европейской наукой, чтобы сделать европейскую и индийскую системы знаний взаимопроницаемыми, взаимопонятными, а также для решения практической задачи – подготовки ряда учебных изданий в контексте создания в Индии новой системы образования. Современное образование в самом Колледже должно было, прежде всего, решить проблемы коммуникации студентов разных факультетов: Английского (обучавшихся на английском языке) и Факультета ньяи, обучавшихся на санскрите [Баллантайн, 1852/ I: II]. Во Втором издании в посвящении памяти Джеймса Томасона⁴¹, цель нового образования была представлена еще масштабнее: «вызвать у образованных индусов, а через них – у всей нации, единодушие с современной Европой» [Баллантайн, 1856/ I: 12]⁴².

Неоценимым вкладом руководителя Санскритского колледжа в новую систему индийского образования стали пособия для изучения санскрита и

⁴¹ Он был в это время помощником Губернатора Северо-Западных провинций Индии.

⁴² На самом деле, задача, которую решал Синописис, была весьма прагматичной. Британской колониальной администрации нужна была лояльная местная элита, говорящая по-английски, но не вступающая в полемику с колониальными властями, разделяющая с ними европейские ценности, прежде всего, ценности разума и позитивного знания. Ради решения именно этой задачи Британские власти поддержали инициативу Ост-Индской компании по учреждению учебных заведений, в которых молодые люди получают либо индусское образование на санскрите, либо мусульманское образование на урду, финансировали эти заведения, а затем стали постепенно внедрять туда европейских руководителей и европейские дисциплины.

новейших индийских языков на английском языке, грамматика английского языка на санскрите («Лагху-Каумуди» Варадараджи, часть комментария Патанджали на «Восьмикнижье» Панини и др.), переводы важнейших религиозно-философских произведений ньяи, санкхьи и веданты, учебники для преподавания европейских наук на санскрите. Одним из таких изданий стал трехтомный «Синописис наук с точки зрения философии ньяи» (1852–1855 гг.) в двух билингвистических вариантах: на английском языке и санскрите, на английском языке и хинди⁴³. Содержание томов Синописиса поделено на 7 книг с неравным количеством отделов. Некоторые из вошедших в Синописис материалов Д. Р. Баллантайн написал сам, некоторые только отредактировал⁴⁴. В процессе подготовки своих текстов он постоянно привлекал для их обсуждения пандитов – ученых, получивших традиционное санскритское образование. Например, его цикл лекций по основам западных наук на санскрите тщательно отредактировал пандит Бапу Дева, подобравший более удачные санскритские термины [Баллантайн, 1856/ I: IX].

Методы, использовавшиеся Д. Р. Баллантайном для синтеза индийского и европейского знания, чрезвычайно интересны. Во-первых, он высказался против представления индусского ума как «чистой доски» и игнорирования мнения индусов относительно их образования. Он полагал не важным правильность или ошибочность этого мнения с точки зрения европейцев: в любом случае на их точку зрения следует опираться при отборе содержания учебных программ. Ссылаясь на высказывания Б. Х. Ходжсона (1800–1894), автор Синописиса выразил убеждение в невозможности образовывать Индию только посредством английского языка [Баллантайн, 1856/ I: XI], определив тем самым, с одной стороны, необходимость преподавать индийцам современные европейские знания на их родных языках, с другой – обозначив необходимость создания научной лексики, понятной как европейцам, так и индийцам.

⁴³ Тома билингвистических вариантов с санскритом и хинди выходили в одни и те же годы.

⁴⁴ Учитывая обстоятельства, сопутствовавшие созданию Синописиса, его инициатор называет себя не «автором», но только «составителем».

Во-вторых, он выбрал наиболее влиятельную для всех индусов мировоззренческую систему – ньяю, – и положил базовый текст системы, «Ньяя-сутры» Гаутамы (Готамы – на пали)⁴⁵ в основание плана европейского образования, которое давалось в руководимом им Санскритском колледже. Весьма примечательно, что сходства систем ньяи и современной ему науки Д. Р. Баллантайн усмотрел в том, что для обеих – знание выступает главным средством достижения конечных целей человека, имея в виду цели, постулируемые религиями⁴⁶. Представлению текста НС с весьма современными и выстроенными под новую концепцию европеизированного образования пояснениями, сначала на английском языке, потом на санскрите, посвящен Первый том Синописа. Составитель упоминает, что не стремится создать новый стиль и сознательно имитирует стиль санскритского комментария НС, поскольку старается «передать истину в том стиле, который утвердился в Индии и который не провоцирует дискуссий [Баллантайн, 1856/ I: XI]. В Первом томе он сначала пересказывает смысл НС таким образом, чтобы продемонстрировать содержащиеся в творении Гаутамы (с его точки зрения) выходы на дисциплины, которые необходимо включить в программу нового образования для индусов, а затем очень коротко (от половины страницы до 2–3 страниц) представляет основы преподаваемых западных наук. Их список сегодня представляет исторический интерес, поскольку демонстрирует весьма мирное «сосуществование» в тогдашней британской системе образования (откуда он был привнесен в систему индийского образования) наук о природе и теологии. Список Р. Баллантайна включает: арифметику, алгебру, дифференциальное и интегральное исчисления, геометрию, «формальную астрономию» и «физическую астрономию», западную логику, теорию аргументации

⁴⁵ Он оценил текст НС как «готовый по устройству и терминологии для передачи новой научной информации ясно и удовлетворительно для образованных индусов» [Баллантайн, 1856/ I: X].

⁴⁶ Основанием для усмотрения сходства ньяи и современной науки послужило также отождествление западной метафизики XVIII в. с философией ньяя доктором Арнольдом [Баллантайн, 1856/ I: VIII]. Вероятнее всего, речь идет об английском педагоге и историке Томасе Арнольде (1795–1842), который был директором Школы Регби (1828–1842) и внес большой вклад в развитие системы образования в Англии.

(называемую «риторикой» вслед за Р. Уэйтли [Уэйтли, 1928]), грамматику, минералогию и геологию, физиологию растений и ботанику, физиологию животных и зоологию, физическую географию, физику, химию, «гражданскую историю», политическую экономию, этику и «натуральную теологию». В двух последующих томах «Синопсиса наук» он более подробно останавливается на некоторых из перечисленных дисциплин.

Несмотря на высокую оценку шотландским востоковедом традиционного индийского знания, в формах его организации в Синопсисе отчетливо заметна европоцентристская установка составителя. Именно ею детерминировано довольно свободное обращение с содержанием «Ньяя-сутр», которые, по признанию Д.Р. Баллантайна были положены в основу плана изучения западных наук. В Анонсе издания (1852 г.) он предложил преподавателям не сразу знакомить учеников с философией ньяи, а выбрать, какая часть должна изучаться первой, а какую следует отложить, пока аудитория до нее не созреет. Ученикам он рекомендовал заучить наизусть 1-й афоризм, пропустить 2-й, а наставникам – объяснить устно 3-й афоризм и оставить без внимания спорные случаи в комментарии. Затем можно (!!! – Н. К.) изучить афоризмы 9–14, после чего начинающим ученикам лучше перейти ко 2-й книге. К 1-й книге они могут время от времени возвращаться по мере надобности, чтобы понять место каждой новой темы в общей схеме [Баллантайн, 1852/ I: 10]. Та же европоцентристская установка Д. Р. Баллантайна обусловила, на наш взгляд, иное размещение текстов, чем обещано на титульных листах томов Синопсиса: в томах-билингвах, названных санскритско-английскими, сначала опубликован английский текст, а потом санскритский; в томах хинди-английских – сначала английский текст, а на втором месте – хинди. Тот же приоритет заметен в уточнении названия во втором англо-санскритском издании (1856): «Синопсис наук, согласованный с истинами, которые *можно* (выделено мной. – Н. К.) найти в философии ньяя».

После Первой книги НС Баллантайн не придерживается порядка тем, принятого у Гаутамы, аргументируя это достигнутым с пандитами по этому вопросу консенсусом и «пренебрежением» темами естественных наук в НС.

В-третьих, Д. Р. Баллантайн уделил чрезвычайно большое внимание «разработке языка, подходящего для воспроизведения европейской мысли [на санскрите] и создания научной литературы, подходящей для целей ... образования, которая соответствует по форме индусскому мышлению и свободна от варварской речи»⁴⁷ [Баллантайн, 1852/ I: I]. Автор Синописа отмечал, что нужно тщательно подбирать термины при переводе, искать наиболее близкие соответствия, хотя это трудная задача, поскольку только метафизической западной лексике можно подобрать очень близкие термины, но с математической, астрономической, физической и лексикой других наук дело обстоит гораздо хуже. Он призывал привлекать для создания новой терминологии индийских ученых (*пандитов*), которые хорошо знакомы с обеими традициями знания: европейской и индийской [Баллантайн, 1856/ I: XXII–XXIII].

Работа, которую проделал Д. Р. Баллантайн для объединения двух систем знания, создавая систему европейски ориентированного образования в Индии, только частично отражена в его «Синописе наук», но даже в таком неполном изображении нельзя не заметить ценности ее результатов. Синопис описывает практические трудности, существовавшие в коммуникации между носителями западной и индийской культур, и, рассказывая о том, как они преодолевались, демонстрирует разрешимость проблемы инаковости культур. В частности, успешное включение западной логики в программу обучения *шастри* (санскр., знатоков *шастр*, т. е. ученых – знатоков традиционного знания, записанного в литературе на санскрите, в том числе, традици-

⁴⁷ Пассаж о «варварской речи» обыгрывает этимологию названия языка традиционной учености. «Санскрит» означает «обработанный», «правильный», «доведенный до совершенства» [Зализняк, 1978: 787], что частично совпадает со значением «культурный». Последнее значение санскрита обусловило появление в индийской социологии термина «санскритизация» (введен М.Н. Шринивасом в 50-е гг. XX в.) для обозначения процесса перенимания аборигенным населением ценностей арийской культуры (в том числе, социальной этно-кастовой структуры), закрепленных в комплексе литературы на ведийском языке и санскрите, связанной с ведийской религией.

онной логики – *ньяя-шастры*) говорит о том, что достижения западной логики были не только поняты, но и позитивно оценены носителями традиционного индийского знания. Однако проблема становления оснований теоретического знания в Индии его автором не ставилась.

Вторым пунктом в нашем списке работ культурологического характера необходимо поставить многотомный проект, в котором индийская эпистемическая культура не является главным объектом исследования, но получает ряд очень важных (хотя часто спорных) оценок как *восточная* культура – проект британского естествоиспытателя и сиолога Джозефа Нидэма (Нидхэма) (1900–1995) «Наука и цивилизация в Китае»⁴⁸. Не важно, что объектом исследования Нидэма является наука другой суперцивилизации – китайской [Киктенко, 2009: 15]. Для нашего исследования его проект представляет ценность также потому, что его инициатор не столько теоретически эксплицирует, сколько по большей части применяет несколько ценных для всякого компаративистского исследования принципов, эффективность которых демонстрирует собственными работами. Во-первых, он использует культуроцентристский (или, как его называют в философии науки, экстерналистский [Киктенко, 2009: 105]) подход к исследованию феномена китайской науки: рассматривает в качестве детерминант ее развития не только внутренние компоненты науки (цели, наличные средства и потребности), но и внешние детерминанты (культурные вызовы, универсалии культуры, магию, религию, философию, политику и т.п.). Во-вторых, он не исследует «китайскую науку вообще», абстрактно, отвлеченно от ее дисциплинарных форм, но сочетает *историко-философский* и *предметно-концептуальные подходы* [Киктенко, 2009: 13] с *синхронным* и *диахронным* подходами [Киктенко, 2009: 106]: обращает внимание не только на общие принципы китайской эпистемической культуры, но и на особенные характеристики специальных дисциплин и

⁴⁸ Издание содержит 7 томов; начиная с 4-го тома, они делятся на различное количество частей. Всего к 2007 году было издано 25 книг, 15 из которых были выпущены Дж. Нидэмом в сотрудничестве со специалистами в тех науках, которым посвящена книга. Проект продолжается в настоящее время Исследовательским институтом Нидэма (Needham Research Institute) в Кембридже под руководством Кристофера Каллена [<http://www.nri.cam.ac.uk/science.html> – Время обращения 04.04.2020 г.].

практик, на их историческое развитие. Он сравнивает диахронные концепции в самой китайской культуре и синхронные концепции в китайской и европейской. Эти подходы реализуются на базе большого количества китайских первоисточников, как созданных в рамках главных школ китайской философии (конфуцианства, даосизма, школы имен, школы легистов и т.п.), так и специально-научных текстов, создававшихся в разные исторические периоды.

В-третьих, существенно, что его понимание *универсализма науки* состоит не в приписывании наличия науки исключительно западной цивилизации, но в убежденности в «общем участии всех народов в развитии современной науки вопреки культурным границам, хотя и неодинаково успешном достижении окончательного результата каждым из участников» [Киктенко, 2009: 68]. Собственно, проект Дж. Нидэма должен был подтвердить *непрерывность научно-технического прогресса в мировом масштабе, в котором имела место частая ретрансляция научных знаний и технических достижений между разными культурными регионами* [Киктенко, 2009: 76]. Эта методологическая установка позволяет искать соизмеримые содержания не только различных научных традиций, но и эпистемических культур в целом, подсистемой которых является наука.

В-четвертых, весьма ценными являются приводимые в разных томах проекта оценки внешних и внутренних факторов, препятствовавших или помогавших развитию науки в императорском Китае. Оценки были тщательно собраны и систематизированы Солом Рестиво [Рестиво, 1979: 44–47]. Сам метод отнесения к ценностям, но несколько видоизменив его критерий, мы используем при оценке выделенных в нашей работе принципов теоретического знания в Индии. А именно: оценка оснований эпистемической культуры Индии будет чисто сравнительной, в качестве критерия оценки мы используем «наличие» или «отсутствие» такого (или близкого) принципа в западной эпистемической культуре, а также отметим гипотетические следствия наличия или отсутствия принципа.

К исследованиям культурологического характера относятся также работы представителя Нидерландской школы индологии Фрица Сталя (1930–2012). Знаток брахманистской учености (вед, грамматики Панини, логики навья-ньяя) и европейских наук (математики, физики, астрономии, математической логики и философии), работавший в 60-е гг. XX в. профессором сравнительной философии в Амстердаме, а в 1968–1991 гг. – профессором в Университете Беркли (США), Ф. Сталь уделял в своих работах место индийской методологии познания в контексте размышлений о возможности диалога между западной и незападными культурами. Его размышления фундированы текстами первоисточников и представлены в сборнике эссе, выступлений и обзоров разных лет «Универсалии. Исследования по индийской логике и лингвистике» [Сталь, 1988]. Во введении к сборнику автор называет несколько результатов, обоснованиями которых следует считать собранные им материалы. Во-первых, это принцип «неопределенности перевода», или «принцип снисходительности» Уиларда Куайна (1908–1997), отбрасывающий сомнения в возможности коммуникации между цивилизациями и указывающий, как не изолировать философию от идущих в гуманитарных науках, особенно, в Азиатских исследованиях, изысканий. Во-вторых, материалы демонстрируют тот факт, что индийские ученые-пандиты открыли те же самые универсалии, что и Запад; в-третьих, они содержат доказательство того, что западные социально-гуманитарные науки должны поучиться у Азии, прежде чем они смогут помочь вымостить дорогу к общему будущему человечества [Сталь, 1988: IX].

Главной проблемой книги стала корреляция в индийской мысли языка и логики. В первую часть вошли статьи об индийской логике, во вторую – о санскритской грамматике. Для интерпретации концепций индийских логиков Ф. Сталь использовал символический язык, алфавит которого включал переменные, связывающие их кванторы и логические константы (связки). Особое внимание он уделит индийскому выводу (*анумана*), трактовкам его структурных элементов в Индии и в западных исследованиях Ф.И. Щербатским,

Й. Бохеньским и др. Вывод, к которому приходит Ф. Сталь в итоге рассмотрения главных логических концепций индийцев: нет ничего в лингвистической структуре санскрита или греческого языка, что детерминировало бы определенные логические структуры, но можно заметить связь лингвистических структур с определенными логическими доктринами [Сталь, 1988: 128].

В статье «Евклид и Панини» из второй части сборника, которая была опубликована впервые еще в 1965 г., проводится сравнение двух стилей мышления, западного и индийского, основанных на разных методах. Ф. Сталь защищает тезис о том, что математический метод, идущий от Евклида, был характерен для большинства западных философов, а грамматический, идущий от Панини – большинству индийских [Сталь, 1988: 143]. Он приводит примеры из «Восьмикнижья» Панини, демонстрирующие у основоположника санскритской грамматики такой высокий уровень систематизации, формализации и концептуализации, которые на Западе обычно ассоциируются только с математикой и математическими науками, в надежде «поколебать наивное, но постоянное убеждение, что только западная традиция произвела и использовала рациональные и научные взгляды» [Сталь, 1988: 144].

В большой статье «Ритуал, грамматика и происхождение науки в Индии» Ф. Сталь предлагает пересмотреть отношение к индийской науке, как это сделал британский историк науки Д. Нидэм по отношению к китайской науке, и считать, что самыми ранними науками в Индии были ритуал и грамматика [Сталь, 1982: 3]. Доказательство этого тезиса индолог проводит методом подведения феноменов индийского брахманского ритуала и грамматики Панини под принятое в западной культуре определение науки. Продвижению идеи научности практики ритуала и грамматики Панини философ посвятил множество работ: [Сталь, 1982а; Сталь, 1989; Сталь, 1993; Сталь, 1995; Сталь, 1996 и др.].

Публикации немецко-американского философа-индолога Вильгельма Хальбфасса (1940–2000), который учился в Вене и Гёттингене, работал во многих университетах мира, в том числе – в Пенсильвании (США, с 1982 г),

вошедшие в сборник эссе «Индия и Европа» (1981), вдохновлялись желаниями автора внести свой вклад в живой диалог между Индией и Западом, в лучшее понимание их духовных и интеллектуальных связей [Хальбфасс, 1990: XV], интенцией прояснить и осмыслить «горизонты самопонимания и перспектив взаимопонимания, артикулировать основные проблемы и двусмысленности глобального процесса вестернизации» [Хальбфасс, 1990: XII]. Чрезвычайно высоко оценивая достижения индийской культуры, он призвал не вестернизировать ее смыслы, «избегать чрезмерной риторики примирения, гармонии и максимальной идентичности, которая часто была соблазном компаративной философии и в диалоге Востока и Запада» [Хальбфасс, 1990: IX].

В рассматриваемом здесь сборнике эссе распределены по трем частям, связанным единой темой. Ключевой идеей книги стало познание себя через другого, в данном случае – самопонимание западной культуры через изучение индийской и самопонимание индийской – через познание западной культуры. В первую часть вошли работы, отражающие представления об Индии в истории европейского самопонимания от Античности до XX века и рассматривающие историко-философские проблемы, характерные для различных эпох. В числе классических проблем компаративной философии – проблема применимости слова «философия» к мировоззренческим системам, сложившимся на индийском субконтиненте.

Во второй части сборника философ отметил несомненную асимметрию в историческом представлении взаимодействий между Европой и Индией. Если изучение индийской культуры начинается на Западе древними греками, то «Индия открыла Запад и начала отвечать ему, будучи отысканной, исследованной, захваченной и изображенной им». Первый процесс начался с походов Александра Македонского (IV в. до н. э.), второй – около 1800 г. К этому времени власть европейцев в Индии полностью установилась, и началось научное изучение индийского прошлого. «Совпадение двух этих событий оказало основополагающее влияние на отношение индийцев к себе самим и

‘другому’» [Хальбфасс, 1990: 172]. Именно с начала XIX века индийская философия усиленно ищет средства диалога с Западом и перетолковывает с этой целью понятия классической философии: сближает санскритские термины «даршана» и «анвикшики» с «философией», слово «анубхава», которое в разных смыслах употребляли буддисты, найяики и Шанкара – с термином «опыт».

Каков же итог долгих усилий всех взаимодействующих сторон? В. Хальбфасс подводит его, опираясь на то, что участники диалога говорят друг о друге и о себе: процесс, идущий в мире, все еще можно охарактеризовать словами М. Хайдеггера как «Европеизацию Земли», он необратим, и другого контекста для диалога и для всех его участников нет. Однако Индия сохраняет в этом общении свою самобытность и продолжает быть интересной для Запада, что позволяет В. Хальбфассу утверждать: «Мысль Древней Индии при всей ее неассимилируемости, неактуализируемости, все еще сохраняющейся заметной дистанции и инаковости, до сих пор не устарела» [Хальбфасс, 1990: 442].

В компаративном ключе работает и второй представитель Нидерландской школы индологии – Йоханнес Бронкхорст (р. 1946). В его многочисленных публикациях по самому широкому кругу проблем индийской культуры и философии можно найти ряд ценных замечаний о принципах традиционного индийского знания, но специальным предметом его исследований они не были. У него есть исследования о грамматическом трактате Панини «Восьмикнижье» («Aṣṭādhyāyī») [Бронкхорст, 1981], о «Большом комментарии» на этот трактат, принадлежащем Патанджали (II в. до н.э.) [Бронкхорст, 1987], о других древних текстах брахманов и шраманов, о трактовке соотношения языка и реальности в индийской культуре [Бронкхорст, 1996]. Для раскрытия нашей темы особенно важны несколько его статей: «Связь лингвистики и других наук в Индии» (2000), «Письменность и рациональность в Древней Индии» (2002), «Комментарии и история науки в Индии» (2006), «Думает ли Индия по-другому?» (2009), «Язык и конструирование знания в Индии»

(2011), книги «Великая Магадха: Исследования культуры Древней Индии» (2007) и «Буддизм в тени брахманизма» (2011).

Рассматривая связь между грамматикой и другими науками (а по сути, другими видами знания – науками и философскими системами), Й. Бронкхорст сосредоточивается на взаимовлияниях, а именно, на том, как другие науки повлияли на грамматику, и как грамматика повлияла на другие науки. Им отмечена незначительность взаимодействий грамматики с математикой и естественными науками (астрономией и медициной) [Бронкхорст, 2000: 166], существенное влияние практики этимологического разбора, очень распространенной в ранних толкованиях ведийских ритуалов-брахманов, на грамматику Панини, которая, в свою очередь, оказала влияние на систематизированную Яской науку этимологии [Бронкхорст, 2000: 166]. Учения даршан на грамматику Панини не повлияли, поскольку в его время их классические тексты еще не сложились, зато философия повлияла на живших после Панини грамматистов Катьяяну и Патанджали. На идеи последнего оказала влияние философия буддийской школы *сарвастивада*, которую Й. Бронкхорст называет «первой философской системой» [Бронкхорст, 2000: 167].

В статье «Письменность и рациональность в Древней Индии» (2002) философ исследует широко обсуждавшийся тезис о связи появления письменности с развитием рациональности и приходит к выводу, что их связь – просто предрассудок. В Индии рациональность появилась до письменности и долгое время существовала относительно самостоятельно. Это стало возможным, потому что первые тексты (священные тексты ведийской религии) фиксировались и передавались через устную традицию – уникальное ведийское памятование, техники которого строились не на основе смыслов запоминаемого, а на основе звучания текстов.

Публикация «Комментарии и история науки в Индии» (2006) исследует роль комментаторской деятельности в эволюции традиционного знания. Автор рассматривает комментарии на сочинения по грамматике и математике и отмечает, что комментарии на классические тексты выполняли функции со-

гласования противоречащих друг другу слоев канонических текстов и разработки отдельных идей [Бронкхорст, 2006: 775].

Тема соотношения языка и реальности в философских системах Индии развивается в публикации «Думают ли индийцы по-другому?» (2009). Й. Бронкхорст, исследуя роль полемики брахманистов и буддистов в эволюции лингвофилософии и философии Индии в целом, высказывает оригинальную мысль о влиянии на буддийскую философию эллинистического окружения. На северо-западе Индии, где именно у буддистов появилась первая непротиворечивая философская система, во времена императора Ашоки Маурья (ок. 268–233 до н.э.) буддийские монахи участвовали в публичных дебатах с греками – потомками тех, кто пришел на северо-запад Индии еще вместе с Александром Македонским. Поскольку защитить аморфное учение невозможно, буддисты, предполагает Й. Бронкхорст, озаботились созданием непротиворечивой системы идей [Бронкхорст, 2009: 167]. На вопрос, вынесенный в заголовок публикации, он отвечает утвердительно: индийские философы в силу принадлежности автохтонной, отличной от западной традиции, думают иначе, чем западные философы, в том смысле, что они размышляют над собственными проблемами, обусловленными их традицией, эти проблемы иногда только контурно намечены в западной философии. Они думали так не потому, что у них был другой дух или другие гены, но потому что они были частью другой философской традиции с иными предпосылками рассуждений, в том числе, принимаемыми без доказательств. В западной традиции философствования, как известно, на веру ничего принимать было нельзя. Никакой другой логики индийцами не привлекалось [Бронкхорст, 2009: 50]. Но разница между ними и нами – не в сфере логики [Бронкхорст, 2009: 52]. Различным образом думают не только индийцы и европейцы. Наличие в Индии систем с разными онтологиями обуславливает так же тот факт, что представители разных школ индийской мысли тоже думают по-разному и видят разные решения одной и той же проблемы [Бронкхорст, 2009: 51].

Небольшая статья «Язык и конструирование знания в Индии», являющаяся публикацией доклада на конференции по лингвистике, содержит самые общие рассуждения об отношении буддийских и брахманистских философов к роли языка в производстве и выражении знания.

В книге «Великая Магадха» рассматриваются те изменения в индийской духовной культуре, которые происходили между II в. до н.э. – II–III вв. н. э. и были связаны с распространением брахманизма на восток субконтинента. Й. Бронкхорст, анализируя большое количество первоисточников, прослеживает формирование базовых ценностей индийской культуры, борьбу идей и их носителей за влияние на умы современников, уточняет хронологию важнейших событий духовной истории. В книге «Буддизм в тени брахманизма» тоже собран чрезвычайно интересный материал по истории брахманизма, буддизма и санскрита. Философ находит, что отношения между брахманизмом и буддизмом проливают свет на характер влияния религии на развитие науки в Индии [Бронкхорст, 2007: 114]. Прежде всего, названное влияние проявилось в придании более низкого статуса медицине – это ясно из предписаний «Тайттирия-самхиты» и дхармашастр [Бронкхорст, 2007: 115]. Многие пураны содержат фрагменты, указывающие на то, что в классической Индии не одобрялась деятельность не только врачей, но также математиков-астрологов-астрономов». Астрологи осуждались потому, что брахманы учили действию закона *кармы* (воздаяния за деяния), а астрологи исходили из фатализма (предначертанности судьбы) [Бронкхорст, 2007: 116].

Собранная в перечисленных книгах Й. Бронкхорста информация, в том числе обобщающая наличные современные исследования историков и филологов, позволяет нам сформировать более близкое исторической реальности представление о становлении принципов теоретического знания в Индии.

В публикациях индийско-британского философа Джонардона Ганери (р. 1963), совмещающего в настоящее время должности профессора философии Нью-Йоркского университета и Школы Востоковедения и африканистики Лондонского университета, адъюнкт-профессора Австралийского универ-

ситета Монаш и приглашенного профессора Сеульского университета Кенгхи (*Kyunghee*), хорошо заметно желание вписать достижения индийской философии в мировую историю философии, а достижения индийской логики – в мировую историю логики. Интерес Дж. Ганери к индийской логико-эпистемологической традиции обусловлен наличием у него помимо философского еще и специального математического образования⁴⁹. Работа под руководством Б. К. Матилала сделала его одним из ведущих современных специалистов в этой области. В его публикациях по *праманаваде* оригинальные тексты не только тщательным образом разбираются филологически и логически, но и осмысляются в самом широком контексте, в котором они функционировали в индийской культуре или изучаются в современной философии: в связи с проблемами личности, сознания и самосознания, пониманием рациональности в индийской культуре. В его статье «Аргументация, диалог и ‘Катхаваттху’» (2001) тщательно реконструируется принятый в тхеравадинском буддизме метод ведения полемики по тексту из палийского канона «Катхаваттху» – *vādayutti*. В главе «Апоха, место признака и содержание ощущений» из коллективной монографии «Апоха: Буддийский номинализм и человеческое познание» (2011) автор подключает буддистов к дискуссии о чувственном познании, которая идет в современной западной философии. Он пытается осмыслить буддийские представления о чувственном восприятии в контексте целостного буддийского учения, а не только эпистемологии, и проследить «каким образом чувственный опыт накладывает ограничения на верования и суждения», каким образом вера и суждения подотчетны и контролируются чувственным опытом [Ганери, 2011: 228]. Вывод, к которому приходит Дж. Ганери, сравнив буддийские и современные западные концепции, состоит в том, что в теории восприятия Дхармакирти неконцептуальное содержание восприятия гораздо богаче, чем в западной теории чувственных данных, и буддийская теория значений «может помочь нам понять, как мо-

⁴⁹ Д. Ганери имеет степени доктора философии и магистра математики.

жет чувственное восприятие нормативно ограничивать наши верования» [Ганери, 2011: 245].

В своем эссе «Упорядоченная наука и индийская эпистемическая культура» (2013) Дж. Ганери выступает с критикой модернизма в философской историографии, представители которого связывают эпоху модерна только с Европой и игнорируют неевропейскую историю и географию (то есть рассматривают современность в терминах капиталистического способа производства, появления наций-государств и национальных коллективных идентичностей, индустриальной революции, секуляризации и т.п.) [Ганери, 2013: 348]. Возражает он и тем философам (вроде Ш. Айзенштадта), которые согласны признать существование «других, региональных современностей», но только если они имитируют и копируют современность, имеющую центром Европу [Ганери, 2013: 349]. Дж. Ганери предлагает говорить о современности как потенциально присущей всякой культуре, безотносительно времени или места, рассматривать, вслед за Сьюзан Фридман, полицентричную современность и многие ее центры по всему миру, фокусируясь на культурном трафике, соединяющем эти центры. Такой подход к современности заставляет так же признать наличие *различных типов* современности [Там же].

Поскольку современная наука является одним из воплощений современности, и стало уже тавтологией говорить о науке как чисто европейском феномене (хотя Дж. Нидэм доказал, что между I в. до н. э. – XV в. н.э. китайская цивилизация была гораздо более результативна, чем западная, в применении знаний о природе к практическим потребностям человека), в свою критику модернизма Дж. Ганери включает опровержение предрассудка, касающегося современной науки. Для него современная наука, так же как современность вообще, является полицентричным феноменом, появляющимся в разных формах в разное время и в разных местах. Через призму идеи «эпистемических культур» австрийского философа Карин Кнорр-Цетина (р. 1944) и концепцию науки американского философа Филиппа Стюарта Китчера (р. 1947) британский философ рассмотрел два образчика индийской эпистемиче-

ской культуры (теорию полемики джайнов VII–IX вв. и буддийских диалектиков III в. до н.э.). На этих примерах он показал, в чем особость эпистемической культуры, сложившейся в Индии, и чем индийская наука отличается от западной. Главными отличиями для него стали характеристики, не совпадающие с кетчеровским определением науки как системы общедоступного знания (*public knowledge*), дающего результат посредством идеального разговора, идущего в обществе, при условии общей вовлеченности. Однако в отличие от Дж. Нидэма, считавшего необщедоступность восточной науки, ее неподчинение социальным ценностям и демократическому согласию недостатками, Дж. Ганери оценивает эти характеристики как ее достоинства [Ганери, 2013: 359].

Выполненный обзор исследовательской литературы, дает, на наш взгляд, представление о ее содержании, о поднимаемых там вопросах и позволяет утверждать, что авторитетными индологами, санскритологами, философами, историками индийской философии и индийской науки были выявлены и описаны *отдельные* признаки *отдельных* элементов познавательных практик. В историях индийской философии и индийской логики ([Видьябхушана, 1921; Мюллер, 1899; Радхакришнан, 1923–1927; Рэндл, 1930; Соломон, 1976–1978; Хириянна, 1951; Хириянна, 1956; Чаттерджи, Датта, 1955; Бохеньский, 1961; Чаттопадхьяя, 1966; Кит, 1968; Маковельский, 1967; Стяжкин, 1967]) в силу специфики жанра представления о познавательной деятельности, существовавшие в Индии, излагаются кратко и исключительно в разделах, посвященных отдельным религиозно-философским системам (*даршанам*), вне их связи с другой, научной формой знания.

Публикации о конкретных философах и школах индийской мировоззренческой мысли, как было нами показано на работах российских философов-индологов В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, Н. А. Железновой, А. В. Пименова, В. П. Андросова, зачастую строятся вокруг переводов оригинальных текстов и исследуют те проблемы, которые присутствуют в переведенных текстах. Индийских философов проблема становления принципов их позна-

вательной деятельности не интересовала, поэтому она не затрагивается и в посвященных им исследованиях.

В работах по индийской эпистемологии и логике рассматриваются главным образом, те проблемы, которые обсуждаются в сочинениях по *праманаваде* (либо дефиниции инструментов достоверного познания и их перечень, либо характеристики отдельных *праман*), а также осмыслиется предшествующая *праманаваде* теория ведения публичных диспутов. Западные философы озабочены поисками наиболее адекватных средств интерпретации индийских концепций. Они обращают внимание на структуру полемики и полемические приемы ([Рис-Дэвидс, 1890–1894; Рис-Дэвидс, 1915; Туччи, 1929; Робинсон, 1957; Парибок, 1989; Кабесон, 1990; Гарфилд, 2008; Руэгг, 2010]), на смысл учения о выводе ([Щербатской, 1903–1909; Туччи, 1929а; Туччи, 1930; Туччи, 1930а; Туччи, 1971/ I; Рэндл, 1924; Кунст, 1939; Фраувалльнер, 1959; Штайнkelльнер, 1974]) и возможности его формализации ([Инголлс, 1974; Матилал, 1971; Матилал, 1982; Матилал, 1985; Матилал, 1986; Матилал, 1998; Отке, 1989; Отке, 1990; Отке, 1991; Отке, 1992; Отке, 1994; Отке, 1996; Поттер, 1969; Поттер, 1999; Чи, 1969; Канаева, Заболотных, 2002; Хантингтон, 2007]), на концепции инструментов получения достоверного знания-праман ([Шмитхаузен, 1972; Штайнkelльнер, 1973; Штайнkelльнер, 2007; Франко, 1994; Дрейфус, 1997; Келлнер, 1997; Келлнер, 1997а; Келлнер, 2011; Келлнер, 2014; Штайнkelльнер, Крассер, Ласик, 2005; 2007; Данн, 2004; Крассёр, 2004; Крассёр, 2007; Штайнkelльнер, 2013; Тиллеманс, 1997; Тиллеманс, 1999, Тиллеманс, 2000; Тиллеманс, 2008; Блюменталь, 2004; Лысенко, 2011; Лысенко, Канаева, 2014; Канаева, 2015]), на представление об истинности ([Франко, 1983; Калупахана, 1999; Канаева, 2014]). Во многих из перечисленных публикаций затрагивается проблема перевода оригинальных текстов на язык западной философии. Ни одна из названных проблем не тождественна проблеме становления принципов теоретического знания. Не формулируется она и в рассмотренных выше работах по истории индийской науки ([Сил, 1915; Бос, 1971; Пингри, 1970–1994; История индий-

ской науки, 2010]) и в публикациях по отдельным традиционным наукам ([Чаттопадхьяя, 1979; Чаттопадхьяя, 1986–1996; Вуястик, 1995; Кардона, 1997; Мойленбельд, 1999–2002; Мойленбельд, Вуястик, 2001; Вуястик, 2003; Вуястик, 2003а; Плофкер, 2009; Маас, 2015; Володарский, 1982; Ткаченко, Володарский, 1972; Вигасин, Самозванцев, 1984; Сыркин, 1993; Канаева, 1997; Вигасин, Самозванцев, 1998; Шапошников, 2002; Хмуркин, 2007; Захарьин, 2000; Захарьин, 2001; Захарьин, 2011; Захарьин, 2014]). Даже в работах культурологического характера, в которых есть информация о принципах познавательной деятельности ([Сталь, 1982; Сталь, 1982а; Сталь, 1988; Сталь, 1989; Сталь, 1993; Сталь, 1995; Сталь, 1996; Хальбфасс, 1990; Бронкхорст, 1981; Бронкхорст, 1987; Бронкхорст, 1996; Бронкхорст, 2000; Бронкхорст, 2002; Бронкхорст, 2006; Бронкхорст, 2007; Бронкхорст, 2009; Бронкхорст, 2011; Ганери, 2001; Ганери, 2011; Ганери, 2013]), сами принципы данным термином не обозначаются, процесс их становления и их систематизация не проблематизируются. Наш обзор исследовательской литературы, таким образом, доказывает, что история становления принципов традиционного индийского теоретического знания является, по существу, неисследованной, что вынесенная в название работы проблема становления принципов теоретического знания формулируется *впервые*.

Корпус только санскритской литературы, которую нужно исследовать для решения этой проблемы, необъятен. Этот факт делает поиски решения выявленной проблемы чрезвычайно масштабным проектом, требующим усилий многих исследователей и объемов не одной монографии. И он становится решающим аргументом для ограничения нашего исследования периодом в истории Индии, когда начинают формироваться основания традиционного знания, сначала интуитивно, в контексте религиозно-мифологического ведийского мировоззрения, затем отчасти осознанно – в контекстах деятельности брахманских ритуалистов, грамматистов, профессиональных диспутантов-диалектиков и созданных ими специальных теоретических дисциплин, еще позже осознанно и целенаправленно – в каркасах систематизированных

брахманскими и небрахманскими интеллектуалами религиозно-философских систем-*даршан* с их обязательными логико-эпистемологическими учениями. Примерные временные рамки этого периода: кон. II тыс. до н. э. – XIII в. н. э.

Цели и задачи исследования

Объектом настоящего **исследования** является традиционное научное и религиозно-философское знание, рассмотренное в ключевые моменты истории его становления в древнеиндийском и средневековом индийском обществе, зафиксированное преимущественно в текстах на санскрите, созданных до XIII в. (до формирования учения навья-ньяи). В некоторых случаях привлекались фрагменты опубликованных латиницей буддийских текстов на пали и джайнских текстов на пракрите с тем, чтобы проследить точную терминологию, использовавшуюся в исследованных текстах.

Предметом исследования стали явные (выраженные в логико-эпистемологических текстах до XIII в.) и неявные (невыраженные, но применявшиеся) принципы теоретического знания (специально-научного и мировоззренческого – религиозно-философского), организующие познавательную деятельность и формы фиксации и трансляции ее результатов (знания) в традиционной индийской культуре.

Цели исследования – 1. Выявить, описать и систематизировать принципы теоретического (специально-научного и религиозно-философского) знания в Индии, определявшие его производство, фиксацию и функционирование в традиционной индийской культуре.

2. Проследить основные вехи истории формирования названных принципов.

3. Провести сравнение принципов теоретического знания в индийской и западноевропейской культурах.

4. Установить главные детерминанты самобытности индийского теоретического дискурса и единства эпистемической культуры Индии.

Задачи исследования. Для достижения намеченных целей автором были решены следующие задачи:

1. Обоснована правильность постановки проблемы и формулировки темы исследования.
2. Определена актуальность темы работы, вытекающая из ее отношения к актуальным проблемам современной философии.
3. Обоснована новизна поставленной в диссертации проблемы.
4. Выбрана текстологическая база: авторитетные первоисточники (священные тексты ведийской религии, брахманских наук, базовые тексты религиозно-философских систем) и исследовательская экспертная литература.
5. Проведено сопоставление значений терминов «ведийский язык» и «ведийская литература» в индийских и западных источниках.
6. Осмыслены и обобщены идеи ведущих методологов философии и науки для определения методологической базы собственного исследования.
7. Описана использованная в диссертации методология, включающая принципы, исходные концепты, теории и методы работы с ними.
8. Установлено значение в индийской культуре терминов, появившихся в западной философии и используемых в качестве метатерминов компаративной философии: «теоретическое знание», «принципы теоретического знания», «наука» и «философия», «эпистемическая культура», «индийская эпистемология», «индийская логика», «парадигма санскритской учености», «индийская рациональность», «индийский критический дискурс» и др.
9. В текстах на ведийском санскрите (*веда-самхитах*), на классическом санскрите и (в отдельных случаях) на пракритах с привлечением их переводов на русский и английский языки, а также в исследовательской литературе выявлены, систематизированы и оценены принципы познавательной деятельности, использовавшиеся индийскими ритуалистами, учеными и философами.

10. Проведено сравнение принципов индийской эпистемической культуры с принципами западной эпистемической культуры.

11. Оценен потенциал полученных результатов исследования для решения проблем будущей философии и полицентрической науки.

Методология исследования

Учитывая куматоидность⁵⁰ феноменов западной культуры, обозначаемых концептами «знание», «философия», «наука» и соизмеряемых здесь с феноменами индийской культуры, историческую и региональную изменчивость значений перечисленных концептов, используемых здесь в качестве терминов метаязыка компаративной философии, и методологические требования к академическим исследованиям, необходимо прежде всего определить⁵¹ теоретические основания исследования: те принципы, концепты и концепции, которые разделяются автором, и посредством которых в диссертации выявляются, описываются и анализируются теоретические объекты.

Источником названных оснований стали циркулирующие сегодня в тематической литературе наиболее устоявшиеся, школьные⁵² и прошедшие научную экспертизу философские представления о знании (его типах, стратификации, назначении, идеалах и нормах, организации и др. характеристиках⁵³) и школьные, принятые экспертами, логические концепции⁵⁴, включающие определения форм и правил познающего мышления. Автор нашла

⁵⁰ Термин «социальный куматоид», как известно, был использован М.А. Розовым для описания науки. Он стал продуктом междисциплинарного взаимодействия, был заимствован из естествознания, где появился во второй половине XX в. В социально-гуманитарные дисциплины его ввел Габриэль Тард и поддержали другие философы (напр. Э. Дюркгейм). Куматоиды (от греч. «волна») – изменчивые, «плавающие» объекты: они представляют собой системы различных элементов, которые могут присутствовать или отсутствовать в определенных моменты времени; они не проявляют всех своих качеств одновременно.

⁵¹ Определения, как известно, являются неотъемлемым элементом теорий, формируют их каркас [Маркин, 2009: 656] и, соответственно, предметное содержание.

⁵² В том смысле, что они присутствуют в учебных курсах философии, словарях и энциклопедиях, таких как: [Введение в философию, 2004; Философия, 2003; НФЭ, 2000–2001; ЭЭФН, 2009].

⁵³ Мы опирались на концепции известных философов и историков науки, прежде всего, В.С. Стёпина, Л.А. Микешинной, П.П. Гайденко, Т. Куна, М. Полани.

⁵⁴ Они представлены в таких учебниках как: [Бочаров, Маркин, 1994; Войшвилло, Дегтярев, 1994; Коэн, Нагель, 2010].

много полезных концептуальных инструментов также в работах социологов науки⁵⁵, проводящих эмпирические исследования жизни научных сообществ.

«Школьные» знания работают в так называемой «стандартной науке» [Микешина, 2007: 7], понятие которой, на наш взгляд, вполне можно расширить и до «теоретического знания», включающего наряду с наукой философию. Аргументом в пользу такой экстраполяции служит данное Л. А. Микешиной определение стандартной науки, в котором указан признак «использование базовых операций познавательной деятельности» [Микешина, 2007: 13]. Ситуация в философии аналогична в этом смысле ситуации в науке: философами тоже используется хорошо всем известный набор базовых методов, без которых работа не может претендовать на статус философской. Сказанное позволяет нам использовать наиболее общие идеи и принципы, получившие распространение среди большей части профессиональных философов, определяющие современное видение познавательной деятельности, современную эпистемическую культуру, не углубляясь в специальные исследования каждой проблемной области, на которую выводит наша тема, не останавливаясь на критической оценке «школьных» специальных теорий. В противном случае детализация и полемика увели бы нас слишком далеко от основных вопросов исследования и сделали бы работу неудобочитаемой. Этот методологический подход, на наш взгляд, позволяет сформировать современное понимание индийской традиции, которое, перефразируя замечание британского сиолога Джозефа Нидэма, определяет интерес к традиции «не только самой по себе, но в связи с сегодняшними образчиками идей»⁵⁶.

Что именно в реалиях индийской культуры мы имеем в виду, говоря об «индийском теоретическом знании» и его «принципах»? И в каком смысле называем эти слова «метатерминами»? Можем ли мы объяснять индийскую культуру посредством выражений, которые вовсе не являются продуктами традиционной индийской культуры? В индийской литературе самых разных

⁵⁵ Несмотря на острую полемику, идущую в самой социологии науки.

⁵⁶ “Each traditional system is clearly of great interest not only in itself but in relation to our present-day patterns of ideas” [Нидэм, 1976: XXIX].

жанров говорится о знании (санскр. *pramā*), оно предстает там зачастую как сакральная ценность, типологизируется и объясняется. Знание стало одной из главных категорий индийской философии, но ни один индийский философ не говорил о нем как о «теоретическом», и ни в одном философском тексте не обсуждались его «принципы» – обсуждались его типы и виды, критерии причисления или непричисления к «знанию». Метатермины в традиционном знании Индии использовались в грамматике (*vyākaraṇa*) и учении о выводном знании (*pramāṇa-vāda*), но общего понятия метатермина там не было.

Экспликацию оснований нашего исследования начем с определения принципов. Под «принципами знания» в контексте нашего исследования мы имеем в виду: 1) обобщенные исходные идеи, которые используются в настоящем исследовании в качестве базовых для получения и обоснования знания по поставленным вопросам; 2) исходные идеи, которые использовались индийскими интеллектуалами для получения и обоснования знания, его фиксации и передачи. Характеристика принципов второго рода должна стать итогом нашей работы, а принципы, на которых выстраивается наша работа, следующие.

1) *Культуроцентристский принцип*, утверждающий в качестве системного объекта социально-гуманитарных дисциплин культуру – всё создаваемое и созданное людьми в процессе совместной исторической деятельности как противостоящее не созданной человеком природе. Принцип стал следствием разделения неокантианцами «наук о природе» и «наук о духе» по предмету, целям и методам исследования. Его принятие повлекло за собой привлечение методов, имевших ранее только специальное применение (герменевтических, семиотических), и новый терминологический арсенал. Согласно культууроцентристскому принципу, всякое исследуемое в социально-гуманитарных дисциплинах явление обретает свой полный смысл только в системе культуры, и всякий культурный феномен детерминирован культурой, в которой появляется.

2) Использование названного принципа обусловило применение *холистского подхода* к объектам исследования – различным формам традиционного знания: отдельным концепциям и системам знаний. Суть подхода в том, что смысл отдельных концепций в системах мысли может быть адекватно понят только с учетом смысла всей системы. Например, цель логической теории в религиозно-философских системах может быть понята только с учетом главной цели всего учения: если цель мировоззренческого учения – освобождение от круга реинкарнаций, то цель логического учения – формулировка таких правил рассуждений, которые обосновывают истинность высказываний с учетом обозначенной мировоззренческой цели. Истинность высказываний в таких логических теориях неизбежно оказывается не двужаночной (варьирующей в диапазоне «истина» – «ложь»), а, по крайней мере, четырехзначной, включающей значения «способствующее освобождению» (негласно отождествляемое с «истиной») – «препятствующее освобождению» (негласно отождествляемое с «ложью»).

Используемый в диссертационном исследовании холистский подход совпадает с герменевтическим правилом: «целое следует понимать, исходя из частного, а частное, – исходя из целого» [Гадамер, 1988: 345], вошедшим в число общепринятых сегодня канонов интерпретации, которые разрабатывались Ф. Шлейермахером, Г.-Г. Гадамером, Э. Бетти, Э.-Д. Хиршем и многими другими [Микешина, 2009а: 290–295].

3) *Принцип понимания*. Мы исходим из того, что целью социально-гуманитарного познания является понимание. Те цели, которые мы определили для своей работы, являются конкретизацией, обозначением отдельных составляющих становления принципов теоретического знания в Индии, знание которых даст общее понимание оснований эпистемической культуры Индии.

4) *Принцип историзма* в его современном, широком звучании: предмет исследования изменяется во времени. Смысл принципа историзма сегодня отличается от его изначального смысла у западных философов истории

(Г. В. Ф. Гегеля, марксистов), применявших его только к объяснению социальных процессов, понимаемых линейно, прогрессистски и как имеющие финал. Приложение принципа историзма к исследованию индийских текстов обуславливает рассмотрение диахронных исторических изменений в представлениях о знании в Индии.

5) Принцип «двойной перспективы» при осмыслении феноменов индийской культуры, состоящий в том, что всякое явление, всякий теоретический объект мы будем рассматривать с двух сторон: европейской и индийской. Этот принцип соответствует «диалогической философии» или «диатопической герменевтике»⁵⁷, в качестве которой известный европейский философ Р. Панникар видел компаративную философию [Панникар, 1988: 130]. К такому «стереоскопическому» рассмотрению концепций индийских мыслителей так же призывал индийско-британский философ и логик Б. К. Матилал (1935–1991), сам широко его применявший (см.: [Матилал, 1971: 12], [Матилал, 1994: 350], [Матилал, 2002/1: 363] и др.). Только принцип «двойной перспективы» может помочь преодолеть разрывы и несоответствия между наличными «очевидностями» двух культур. Продуктивность этого подхода подтверждается для автора тем, что к нему совершенно независимо приходят сегодня и молодые компаративисты⁵⁸.

Результатом применения принципа «двойной перспективы» должно стать создание того самого «формального концепта мира», который Ю. Хабермас в своей теории коммуникативного действия видел в «совокупности существующих состояний вещей» как их признают участники диалога [Хабермас, 2001: 203]. Для нас формальный концепт мира, создаваемый обще-

⁵⁷ В смысле истолкования смыслов с позиций двух топосов (от *греч.* место) – двух культурных пространств, западноевропейской культуры и индийской культуры. Панникар предложил в качестве главного принципа диатопической герменевтики принцип *анаурушея*-инсайта (проникновения в суть) из философии мимансы. Это проникновение в суть говорит о том, что веды не имеют автора, они – изначальный язык, содержащий изначальные слова, их смысл не нужно объяснять. Это – изначальные символы, посредством которых мы узнаем, что экзистенциально важно и познаем другие вещи. Смысл символа – сам символ. Изначальный язык скрыт в наших актуальных языках. Вступив в диалог, мы выкуем общий язык, достигнем общего понимания, преодолеем границы» [Панникар, 1988: 132].

⁵⁸ О необходимости такого подхода, называя его принципом «двух перспектив», говорил, например, на X-м Всепольском философском конгрессе в Познани (2015) в своем докладе о философии Нагарджуны исследователь из Ягеллонского университета Симон Богач.

понятными терминами, формирует новое, третье пространство, для описания исследуемых феноменов индийской культуры из материала двух отдельных пространств – индийской и западной культур. Это пространство взаимопонимания и диалога, которых так не хватает в неформальных, реальных жизненных мирах различных культур. Взаимонепонимание культур – не просто теоретическая проблема: оно катастрофично, предупреждал выдающийся историк науки В.П. Зубов [Зубов, 2002: 438–439]. Оно чревато гибелью разнообразия не нашедших взаимопонимания культур, ибо как совершенно справедливо заметила И.А. Герасимова в своей статье, встесороне исследующей проблему диалога культур: «Если в условиях кризиса культурные течения не образуют систему, то есть прямой риск того, что их поглотят другие системы [Герасимова, 2007: 224].

Средством реализации принципа «двойной перспективы» и создания общепонятных терминов является *метод герменевтического анализа и сравнения смыслов* терминов, близких по значению, используемых в западноевропейской и индийской культурах. Если же близких по значению и смыслу терминов нет, то адекватности в передаче смыслов учений индийцев можно достичь через тщательную реконструкцию и описание как можно большего количества коннотаций индийского термина и его смысловых связей с другими в философских или специальнонаучных картинах мира. При этом обращать внимание необходимо не только на различия в содержаниях близких по значению терминов в разных культурах («содержательную инаковость»), но, в соответствии с предложенным А.В. Смирновым [Смирнов, 2000; Смирнов, 2001 и др.] методом логико-смыслового анализа, и на различия смыслопорождающих потенциалов терминов («логико-смысловую инаковость»). Логико-смысловая инаковость выявляется через построение логико-смысловой конфигурации взаимосвязанных в исследуемой культуре терминов. Названная конфигурация представляет собой структуру, включающую несколько уровней терминов, соотнесенных таким образом, что смыслы одних порождают в результате соответствующих процедур смыслы других. В западной

культуре важнейшими процедурами такого рода являются процедуры, описанные традиционной логикой: отрицание (противоположение), объединение (конъюнкция), обобщение, ограничение, деление, выведение. В иных культурах, например, в процессуальной картине мира арабо-мусульманской культуры, логико-смысловые отношения между главными категориями (такими как «явное» – «скрытое», «существующее» – «несуществующее») могут не подчиняться законам традиционной логики⁵⁹. В индийской культуре логико-смысловая инаковость проявляется в функционировании одних и тех же концептов одновременно на нескольких смысловых уровнях, или, в соответствии с западноевропейской терминологией, в нескольких относительно самостоятельных «сферах общественной деятельности». Так, логико-эпистемологические концепты функционируют не только в соответствующей области теоретической деятельности, но также в сфере религиозных практик. Подробнее мы остановимся на этом далее, так как этот факт непосредственно относится к теме нашего исследования.

Каждую культуру характеризуют свои процедуры смыслополагания, собственная логика смысла, незнание которой не позволяет адекватно понимать смыслы порождаемых ею текстов. Логико-смысловая инаковость выступает следствием различий в исторически сложившихся формах мировоззренческого дискурса, на которые влияют также особенности языка. В классической компаративистике логико-смысловые отношения, как правило, ускользали из поля зрения исследователей.

Метод герменевтического анализа позволяет конструировать метатермины компаративной философии, о которых подробнее будет сказано ниже.

Другими методами социально-гуманитарных дисциплин, которые мы использовали в нашей работе, являются: метод *отнесения к ценностям, идео-*

⁵⁹ В арабо-мусульманской философии смысловая конфигурация пары категорий «явное–скрытое» отличается от той же конфигурации пары западных категорий «явление–сущность». Ни одна из пары категорий «явное–скрытое» не является более истинной или противоречием другой. Только вместе и «в возможности взаимного перехода...они создают истинность утверждаемого ими смысла, причем это понимание распространяется...на любые пары», им соответствующие [Смирнов, 2001: 85]. Так, «явное» – существующая вещь – вовсе не противоречит «скрытому» – вещи, пока еще не созданной Богом, и ни одна из них не обладает большей сущностью, чем другая.

графический метод (метод изображения объекта в его индивидуальности и неповторимости, как единого уникального целого), *структурный метод* (метод упорядочивания культурных содержаний посредством установления их структуры – значимых в контексте нашего исследования элементов и отношений между ними), *нарративный* (повествовательный) метод, *критика*, *реконструкция* (воссоздание целостности) и *интерпретация* (истолкование смысла изучаемых текстов, событий или явлений). Чаще всего мы использовали методы *грамматической интерпретации* (истолкования текстов с точки зрения их грамматических структур: слова, его форм, их изменений в зависимости от времени и места) и *исторической интерпретации* (включение текста, идеи, концепта в имевшие место в истории отношения и обстоятельства). Интерпретируя тексты и факты истории индийской эпистемической культуры, мы ориентировались на принципы интерпретации, обоснованные в литературе многими авторами (Г.-Г. Гадамером, Э. Бетти, Э.Д. Хиршем, Л. А. Микешиной, Б. К. Матилалом и др.). Это принципы: 1) *автономии объекта*, согласно которому интерпретатор должен учитывать внутреннюю логику интерпретируемого объекта и стараться ее эксплицировать; 2) *целостности объекта*, требующего воспроизводить объект в целостности внутренних связей и в контексте интеллектуального «горизонта» интерпретатора; 3) *актуальности понимания*, обуславливающего демонстрацию смыслов объекта применительно к актуальной действительности. Соблюдение двух первых принципов интерпретации позволяет демонстрировать смыслы индийских теоретических построений на основе собственных слов авторов этих построений, а не на основе готовых схем западной традиции, с которыми к ним подходит интерпретатор; соблюдение принципа актуальности понимания обуславливает включение исследуемого материала в контексты современности, его понимания применительно к проблемам, обсуждаемым в актуальной философии.

От принципов и методов нашей работы вернемся к уточнению смыслов использованных в работе метатерминов, и начнем со слова «метатермин».

Понятие метатермина работает в одном концептуальном каркасе с понятием метаязыка – языка «второго уровня» (или «языка описания»), используемого для описания другого языка, выступающего по отношению к метаязыку языком «первого уровня» [Садовский, 2001: 550]. В нашем исследовании философские языки индийской и западной философии выступают как языки «первого уровня», а язык компаративной философии – как язык «второго уровня». «Метатермины» – это выражения метаязыка, которые позволяют описывать язык первого уровня (называемый так же «предметным языком» или «языком-объектом») таким образом, чтобы обозначить все смыслы его выражений и обеспечить точность их понимания. Метатермины всегда богаче по содержанию, чем термины языка-объекта. Метатермины компаративной философии позволяют описывать индийскую философию, индийскую логику и индийскую эпистемическую культуру понятным образом для носителей и индийской, и западной культур, потому что их содержание конструируется на основе содержаний, укорененных в обеих культурах. Чаще всего метатермины выглядят как языковая конструкция, объединяющая термины из разных языков, в нашем случае – термины русского языка и санскрита (в скобках), и вводятся они посредством дефиниций через дескрипцию и сопоставление их содержаний в соответствующих языках. Такие двойные выражения и ранее использовались востоковедами, мы же просто проясняем здесь их метаязыковую функцию.

Выше уже проблематизировалось использование терминов «теоретическое знание» и «принципы теоретического знания», вынесенных в заглавие нашей работы, – теперь перейдем к обоснованию их метаязыкового потенциала. Почему мы сочли возможным говорить о теоретическом знании в Индии, и в каком смысле традиционное индийское знание может быть названо «теоретическим»?

В Европе теоретическое знание со времен Аристотеля, писавшего о нем как об умозрительном знании и относившего к нему философию, математику

и физику [Аристотель: Е [1026а] 20], считается высшей формой знания⁶⁰. К Стагириту же восходит различие теоретического и практического знания (к которому он относил этику и политику), а также искусств (включавших медицину и гимнастическое искусство) [Аристотель: К [1064а] 5]. Различаются теоретическое и практическое знание и в современных эпистемологических концепциях, где о теоретическом знании говорится как об имеющем логически организованную форму и отражающем существенные характеристики явлений, их закономерности [Микешина, 2006: 274]; как о знании «что», отличном от рецептурного, практического знания «как» [Фантл, 2014]; как о знании, ориентированном «на выработку новых смыслов и на внесение их в реальность», дистанцированное от объекта, в то время как практическое знание слито с деятельностью и общением [Касавин, 2009: 247]. Теоретическое знание отличается также от другого вида знания, так же различаемого в эпистемологии, – эмпирического знания. Их различия видятся в предметах знания: предмет теоретического знания относится к иному срезу, уровню действительности, нежели тот, который дан нам через наши органы чувств в эмпирическом познании. Главное различие двух уровней познания философы видят в том, что на эмпирическом уровне исследования «человек непосредственно взаимодействует с изучаемыми природными или социальными объектами», а на теоретическом уровне исследования «отсутствует непосредственное практическое взаимодействие с объектами» [Введение в философию, 2004: 548].

В социальной эпистемологии теоретическое знание отличается не только от практического, но также от духовно-практического. Так, И.Т. Касавиным в монографии «Миграция. Креативность. Текст» практическое знание определяется как специфическое знание, функционирующее в производственных и политических практиках. В этой деятельности не вырабатываются специальные, в том числе рефлексивные, когнитивные структуры.

⁶⁰ Этого статуса теоретического знания пока никто не отменял, несмотря на критику и «сопротивление теории» в литературе и философии, о которой уже давно говорят постструктуралисты [Тиханов, 2019].

«Накопление, обработка и распространение опыта осуществляется в нем, прежде всего, в орудиях, навыках их производства и использования, системах общения и социальных институтах» [Касавин, 1999: 37]. В процитированной книге выделяются также два вида практического знания: практически-производственное и практически-политическое [Там же: 38]. Духовно-практическое знание отличается тем, что функционирует в рамках исключительно человеческого мира, оно противопоставляет себя практике как ее критика, как стремление изменить или сохранить практику, приобретая нормативный характер. «Если практическое знание содержит в основном констатации по поводу свойств материалов и объектов, порядка операций, составляющих процесс преобразовательной деятельности, то духовно-практическое знание нагружает деятельность человеческими надеждами и стремлениями, оценками, нормами и идеалами. Оно имеет, поэтому вид проблемы или дилеммы, ...как бы балансируя на грани, разделяющей миры действительного, должного и возможного» [Касавин, 1999: 47–48]. Теоретическое знание, вырастающее из специального исследования, определяется как синтез двух предшествующих типов. «Оно вырабатывает и представляет общие принципы, нормы и т.п., в соответствующей им языковой форме общих понятий, которые не предполагают индивидуальной проработки, но применимы к конкретным ситуациям в известной мере автоматически» [Касавин, 1999: 51–52].

Теоретическое знание можно характеризовать и с точки зрения его организации, структуры: как знание, принимающее форму теории. В числе основных признаков теории – системность, внутренняя дифференцированность (разделение на базис теории и выводимые из базисных положений высказывания), обоснованность (в большей или меньшей степени) чувственными данными и формальной логикой [Швырёв, 2009: 973, 974], использование специального языка, формулирование общих принципов и норм, применимых для организации различных социальных практик в конкретных ситуациях. Теории выполняют объяснительную и прогностическую функции [Васю-

ков, 2009: 976], они считаются высшей формой фиксации знаний [Швырёв, 2009: 973].

Л.А. Микешина в своей книге «Философия познания», рассуждая об изменениях в современной теории познания под влиянием появления специальных эпистемологий, обслуживающих потребности многообразных познавательных практик [Микешина, 2009: 40], затрагивает и «скольжение» смысла термина «теория». Она отмечает дрейф от узко-специального понимания теоретического, сформировавшегося в естествознании, к более широкому его пониманию в социально-гуманитарном знании и предлагает говорить о «философии познания» вместо «теории познания» и даже «эпистемологии» [Микешина, 2009: 25], с учетом приобретения учениями о познании экзистенциально-антропологического и историко-метафизического осмысления [Микешина, 2009: 9]. В социально-гуманитарном знании в теориях не обязательно возобладает дедуктивная последовательность и строгая доказательность [Микешина, 2009: 25], поскольку оно описывает и объясняет самые разные социальные практики, в которых производятся самые разные типы знания.

В качестве основных форм теоретического знания сегодня эпистемологи исследуют не только называвшиеся (и отождествлявшиеся) Стагиритом философию и науку, но также вполне соответствующие определениям теоретического знания теологию и идеологию [Касавин, 1999: 54]. Учитывая нечеткость содержаний понятий «наука»⁶¹ и «философия»⁶², отметим, что под наукой здесь имеются в виду все формы теоретического знания об отдельных аспектах реальности, а под философией — теоретически сформулированные мировоззрения. Вследствие изменений установок познавательной деятельности в эпоху трансмодерна, в постнеклассической науке и философии все ча-

⁶¹ Фриц Сталь чрезвычайно подробно рассмотрел исторически сложившиеся в европейских культурах и в США различия в выражении понятия «наука», приводящие к нечеткости содержания понятия – см.: [Сталь, 1993: 6–12].

⁶² Одним из аргументов, обосновывающих нечеткость содержания понятия «философия», может служить собрание его определений в статье: Philosophie // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. Von J. Ritter. Bd. 7. Basel; Stuttgart, 1989. S. 571–923.

ще специализированные области знания называются не «науками», а «дисциплинами», структурируемыми несколько иначе, чем в классической науке и философии [Келлерт, 2006: 215]. Так, в концепции науки В.С. Степина [Степин, 2000] теоретическое знание структурируется внутри дисциплин. Структуру дисциплин составляют системно организованные абстрактные объекты, образующие теоретические модели исследуемой реальности.

Смысл термина «теоретическое знание» близок смыслу термина «рациональное знание»: оба типа знания появляются в результате деятельности человеческого мышления, или разума, в терминологии философии Нового времени. В философии тогда было сломано немало копий в сражениях эмпириков и рационалистов, но зато познавательная деятельность разума предстала в более понятных и продуктивных схемах. В западной философии разум всегда понимался как главная познавательная способность человека и критерий истины.

Таким образом, если попытаться обобщить сказанное и зафиксировать основные признаки теоретического знания, на которые мы будем ориентироваться в нашем исследовании, то в «сухом остатке» следует перечислить такие его черты: 1) предметом теоретического знания являются главные характеристики явлений, определяющих основные конструктивные элементы картины «жизненного мира» человека и картин его подсистем (религии, науки, философии); 2) признание его высшей формой знания; 3) системность; 4) внутреннюю дифференцированность (разделение на основные положения и выводимые из них высказывания); 5) обоснованность (в большей или меньшей степени) чувственными данными и специальными процедурами мышления; 6) использование специального языка; 7) наличие в нем общих принципов и норм, применимых для конкретных ситуаций; 8) выполнение теоретическим знанием объяснительной и прогностической функций. Признаки «практической применимости» и «практической полезности» мы в этот список не включаем, поскольку сегодня необходимость теоретического зна-

ния для организации практической деятельности признается не только за частными науками, но и за философией.

Что мы можем сопоставить с «теоретическим знанием» в индийской культуре? Ведь там никогда не было противопоставления «теоретического» и «практического» знания, но предлагались стратификации знания на «высшее» и «низшее», «старое» и «новое»⁶³, и, как на Западе, сложилось множество видов специализированного знания, содержащего объяснительные модели реальности, используемые для организации различных социальных практик. Все знание в сознании творцов индийской культуры изначально было неразрывно связано с практикой. «Знание ради знания» никогда не считалось там познавательным идеалом. В священных, философских и научных текстах настойчиво повторялась одна и та же мысль: знание позволяет достичь высшей цели человеческой жизни – освобождения от экзистенциального страдания, воспроизводимого во множестве реинкарнаций индивидуальной души (согласно всем мировоззренческим системам, кроме буддизма, не признававшего субстанциальную душу) или изменчивого индивидуального сознания (в учении буддистов).

Специализированное знание в Индии, так же как на Западе, было систематизированным, обоснованным в соответствии с установленными принципами (часто отличными от принятых в западной культуре, но непременно включающими и мыслительные процедуры), выражалось специальными языковыми средствами (терминами, концептами). На наш взгляд, перечисленные признаки специализированного традиционного знания, зафиксированные в санскритской литературе, позволяют применять по отношению к нему термин «теоретическое». Будем считать видами теоретического знания в Индии *шастры*, или *видьи* (санскр., *śāstra*, *vidyā*) – специальные науки – и мировоззренческие религиозно-философские системы – *даршаны* (санскр., *darśana*)⁶⁴.

⁶³ Подробно об этих стратификациях будет сказано ниже.

⁶⁴ Первоначально термин «даршана» применялся только по отношению к брахманистским мировоззренческим системам – например, в трактате джайна Харибхадры Сури «Свод шести систем» («Шаддаршана»

В индийской культуре *даршаны* выступали одновременно и в роли философских, и в роли теологических, и в роли идеологических учений. В их теологическом аспекте различные *даршаны* рассуждали об Абсолюте (*Атмане* / *Брахмане* или о Будде в его Теле Закона / Учения), о Боге-Творце (*Ишваре*), в их идеологическом аспекте – о незыблемости устройства жизни, а, следовательно, и социальных статусов, или о неважности социальных статусов для достижения высшей цели – освобождения. Первая позиция разделялась адептами ортодоксальных⁶⁵ *даршан*, вторая – неортодоксами буддистами и джайнами. Многие специальные *шастры* обслуживали потребности и теологии, и идеологии. Однако в нашей работе теологические и идеологические функции *даршан* и *шастр* мы рассматривать не будем, так как они выходят за рамки выбранной темы.

Различение теоретического знания как рода и философского и научного знания как его видов поможет нам более содержательно и объективно описывать традиционное индийское знание и его внутрисистемные отношения, искать общие методологические принципы *даршан* и *шастр* (кстати, никогда не противопоставлявшихся кардинально в самой традиции), а не стараться редуцировать *даршаны* к философии, а *шастры* – к европейским наукам. Это будет также, пусть и небольшим, но вкладом в упомянутую выше «философию познания», ибо вполне соответствует выдвигаемой Л.А. Микешиной программе устранения «дефицита» рефлексии иных видов рациональности, который возник вследствие запретов «критериями рациональности, “научности” традиционной теории познания и эпистемологии» и может быть купирован, благодаря синтезу «многообразных когнитивных практик, созданных и реализуемых в философии, науке и культуре прошлого и настоящего» [Микешина, 2009: 10–11].

самуччая»), VIII в., но позже стал обозначать все, в том числе небрахманистские системы мысли, как в «Своде всех систем» («Сарвадаршана-самуччая») ведантиста Мадхавы Видьяраньи, XIV в.

⁶⁵ «Ортодоксальными» называют системы мысли, признающие авторитет священных текстов индуизма – *вед* и главный тезис упанишад о существовании Абсолюта (*Брахмана* / *Атмана*), а именно: мимансу, веданту, санкхью, йогу, вайшешику и ньяю.

Другой применяемый нами термин, вполне способный выполнять метаязыковую функцию для философской компаративистики, – «эпистемическая культура». Этот концепт был предложен в книге немецко-американского социолога науки Карин Кнорр-Цетина «Эпистемические культуры: Как наука создает знание» (1999). Автор метафорически определила эпистемические культуры как «амальгаму мер и механизмов – скрепленных посредством предпочтения (склонности), необходимости и исторических совпадений – которые в данной области определяют, как мы познаем то, что познаем» [Кнорр-Цетина, 1999: 1]. В книге рассматривается производство знаний в двух чрезвычайно престижных областях науки: физике высоких энергий и молекулярной биологии, то есть по умолчанию имеется в виду единственный тип эпистемической культуры – наука, а значит, познавательные практики, в которых рациональные процедуры являются главным критерием истинности. Однако многие сделанные К. Кнорр-Цетина обобщения можно экстраполировать на область философской познавательной деятельности и на незападные познавательные практики, в которых задействованы не только рациональные критерии. Такую экстраполяцию санкционируют рассуждения самой исследовательницы, когда она объясняет преимущества своего концепта эпистемических культур тем, что использовавшиеся ранее термины «дисциплина» и «научная специальность» фиксировали различия в знании, исходя из неких идеальных представлений о знании. Сегодня эти концепты не подходят для фиксации стратегии и политики познания, которая не записана в учебниках, но обуславливает информированную экспертную практику – науку. Они «не способны сделать видимой сложную структуру знания как оно практикуется в глубинах социального пространства современных институций» [Кнорр-Цетина, 1999: 2]. Концепт «эпистемической культуры» выигрывает и у концепта «практики», который начал применяться к исследованию знания в каркасе теории деятельности в конце 1970-х – нач. 1980-х гг. Если исследовать только практики, то из рассмотрения выпадает «машинерия знания» – те множественные компоненты производства знания, которые зависят

не от отдельных акторов-ученых, а от образцов познавательной деятельности, существующих в культуре. Конструирование знания вовлекает множество инструментальных, лингвистических, теоретических, организационных и других каркасов, которые может охватить только исследование, оперирующее концептом культуры [Кнорр-Цетина, 1999: 10]. Можно добавить, что в инокультурных познавательных каркасах рациональной составляющей отводится иная, чем в западной науке, роль, и что концепт эпистемической культуры позволяет эту роль исследовать. Собственно, проведение кросс-культурного исследования в этом направлении логически вытекает из признания множества эпистемических культур социологами, вопреки убежденности естествоиспытателей в том, «что наука является унитарным предприятием» – чистым естествознанием. Социологические исследования науки убедительно продемонстрировали наличие у каждого такого предприятия «собственной географии». «Фактически это не одно предприятие, но многие, целый ландшафт – или рынок – независимых эпистемических монополий, производящих самые разнообразные продукты» [Кнорр-Цетина, 1999: 4].

Эвристическая ценность концепта эпистемической культуры отмечена и другими исследователями [Шкурко, 2006, Ганери, 2013]. Особенно важным обстоятельством для нашей работы является его верификация на материале индийской культуры Дж. Ганери [Ганери, 2013], о чем мы упомянули в разделе введения, обосновывающем новизну темы нашей работы. Сказанное стало аргументом «за» использование концепта эпистемической культуры.

Переводя перечисленные К. Кнорр-Цетина признаки названной культуры в классическое определение и обговаривая использование самого концепта в более широком, компаративном смысле, мы будем в нашей работе говорить об *эпистемических культурах (Df)* как *подсистемах культур, объединяющих такие их элементы*, как образцы познавательной деятельности (парадигмы), идеи, принципы, правила текстовой деятельности, правила поведения познающих субъектов и т.п., *которые детерминируют производ-*

ство, фиксацию и передачу всевозможных типов знания, оказывают влияние на участников этого процесса (акторов) и на своеобразие каждой культуры.

Несколько слов необходимо сказать и о куновском концепте «парадигма» (*греч.* – образец), включенном в больший по объему концепт эпистемической культуры. Вводя термин парадигмы, Т. Кун имел в виду образец научного исследования, модель постановки и решения проблем, принятую в научном сообществе [Кун, 1975: 11]. Понятие парадигмы, как известно, позволило ему объяснить нелинейный, революционный характер развития научного знания за счет смены парадигм [Кун, 1977: 74–75]. Западные философы давно взяли на вооружение термин «парадигма» в качестве метатермина для описания положения дел в философских исследованиях, и, таким образом, мы можем говорить о парадигмах как научного, так и философского познания, причем, не только в западной культуре, но и в индийской, коль скоро мы употребляем выражения «индийская наука» и «индийская философия».

Парадигмы всегда имеют социокультурные детерминанты. Это сегодня тоже одно из общепризнанных в социально-гуманитарных дисциплинах⁶⁶ (но, к сожалению, не в естественнонаучных⁶⁷) положений. В подтверждение справедливости этого утверждения сошлемся, в очередной раз, на точку зрения Л. А. Микешиной: «Сегодня уже не вызывает сомнений, что в любом знании через индивидуально-ценностные отношения субъекта опосредуются социокультурные исторические отношения, и внутринаучные логико-методологические ценности в конечном счете всегда детерминированы социальными потребностями и отражают культурно-исторические условия эпохи» [Микешина, 2007: 172]. И если сам Т. Кун, исследуя парадигмы науки, детерминанты, возникающие в *различных* культурах, не учитывал, то, описывая парадигмы *западной* науки, их исторические детерминанты учел в полной мере, находясь, как заметила П. П. Гайденок, под существенным влияни-

⁶⁶ Среди исследователей, активно использовавших идею социальной детерминации в науке – Роберт Мёртон, Бернард Бибер, Стив Фулер, В.С. Стёпин.

⁶⁷ Из личного общения с представителями естествознания автору известно, что некоторые из них до сих пор убеждены в существовании абсолютных истин, к которым относят положения своей науки.

ем «исторической герменевтики Р. Коллингвуда» [Гайденко, 2003:14]. В этой связи нельзя не напомнить ее оценку культуроцентрического подхода к рассмотрению научного знания, используемого также и в нашей работе: «Изучение науки в системе культуры, анализ развития науки как элемента культуры...дает неплохие результаты» [Гайденко, 2003:14]. Необходимость рассмотрения развития теоретической мысли в широком культурно-историческом контексте и плодотворность такого подхода уже давно ясны и для автора настоящей книги, что нашло свою реализацию в ряде статей [Канаева, 2013б], [Канаева, 2014а], [Канаева, 2015].

Влияние культурно-исторического контекста на парадигмы познавательной деятельности и на эпистемическую культуру в целом проявляется, в частности, в изменяющихся формах оснований познавательной деятельности (иногда явных, иногда неявных). Проблема предпосылок познавательной деятельности считается классической проблемой философии и социологии знания [Микешина, 2007: 173], однако термин «предпосылочное знание» появляется не так давно: в последние десятилетия XX в. [Микешина, 2007: 174] в связи с обнаружением несостоятельности программы логического эмпиризма, выдвинутой для доказательства принципиальной «беспредпосылочности» научного знания, и благодаря возрождению интереса к основаниям и предпосылкам научного знания [Микешина, 2007: 175]. Сказанное о научном знании легко экстраполируется на всякое теоретическое знание, в том числе философское, потому что неопозитивистская программа создавалась также для того, чтобы прояснить отношения между наукой и философией, которые в западной культуре изначально развивались в единстве.

Неявные предпосылки, неизбежно присутствующие в специальных текстах, создают огромные препятствия для взаимопонимания носителей различных культур вообще, и эпистемических культур, в частности. Ведущие философы науки (К. Поппер, А. Масгрейв, Дж. Уоткинс) определяли предпосылочное знание как «непроблематичное» для носителей сгенерировавшей его культуры знание [Микешина, 2007: 175], то есть как положения, которые

в данном тексте не обсуждаются, в силу этого никак там не эксплицируются, изначально принимаются за истинные и определяют дискурс. Но совершенно очевидное для философа Запада может быть не столь очевидным для индийского пандита (санскр., *paṇḍita* – ученого, знатока [Апте, 1958: 955]), и наоборот. Философам, работающим с текстами на санскрите, хорошо известно, что непроясненность оснований теоретических утверждений санскритских текстов, использование в них особых парадигмальных методов «паковки», «сворачивания» мыслей делает их трудно проницаемыми для западных читателей. Экспликация таких оснований уже давно вошла в число проблем компаративной философии, а в последнее время все настойчивее заявляет о себе как об актуальной проблеме мировой философии, коль скоро философское сообщество, как мы уже говорили выше, видит будущую философию как объединение (без унификации) разных традиций.

«Сворачивание» предпосылок, выведение их в область невербального знания в самой эпистемической культуре играет чрезвычайно позитивную роль, так как является одним из способов ускорения информационного обмена, и этот способ закрепился во всех эпистемических культурах, в том числе индийской. Анализ индийского наследия позволяет сделать эту неявную часть оснований теоретического знания явной для носителей иных эпистемических культур.

С учетом вышесказанного, исследуя индийские тексты в поисках принципов теоретического знания, будем обращать внимание: 1) не только на наличие в них *явных* «руководящих» идей – познавательных установок, целей и ценностей познания (истина, понимание, освобождение и т. п.), но также *неявных* идей, определяющих поведение участников эпистемической коммуникации; 2) на наличие или отсутствие теоретических средств получения и обоснования знания (специальный понятийный аппарат, использование дефиниций, классификаций, метатерминов, правила выведения и т.п.); 3) на логико-смысловые структуры внутри концептуальных каркасов; 4) на соотношения между сверхчувственным, сверхрациональным, эмпирическим и

дискурсивным видами знания; 5) на особенности социальных институтов, ответственных за получение, хранение и передачу знания – формы коммуникации пандитов, их влияние на авторитетность тех или иных учений, на изменения эпистемической культуры; 6) на сохраняющиеся компоненты эпистемической культуры Индии, обусловившие ее внутреннее единство и ее отличия от эпистемической культуры Запада.

Следование выбранному нами принципу «двойной перспективы», или «диалогической герменевтики» при отборе исследовательских инструментов обосновывается также тем фактом, что использование западной методологии давно уже признано необходимым индийскими философами и учеными. На это прямо указывал, например, А. В. Баласубраманьян в своем докладе «Существует ли индийский путь делать науку?» на Региональном семинаре по традиционным системам знания, их актуальному значению и применению (2006, Бангалор) [Баласубраманьян, 2006: 183]. Западную методологию использовали многие выдающиеся индийские философы, получившие известность на Западе своими исследованиями в области индийской эпистемологии и логики. Самые громкие имена XX в. – Н. Бандьопадхьяй, Б. К. Матилал, Дж. Моханти, С. Бхатгачарья.

Обоснования требует и выбор текстовой базы исследования. На неизбежно возникающий у западного читателя вопрос: «Почему для рассмотрения становления принципов теоретического знания в истории индийской мысли использованы дофилософские религиозные и даже литургические тексты (*мантра-самхиты*), если в западной традиции принципы познавательной деятельности были оформлены и рефлексировались философскими дисциплинами: эпистемологией (гносеологией, теорией познания) и логикой?» автор может ответить, что выбор первоисточников продиктован временем начала рефлексии знания и познания в истории духовной культуры Индии. Она началась еще до появления учений, названных впоследствии философскими: в религиозных текстах, и это событие стало одной из важнейших де-

терминант индийской эпистемической культуры, в отличие от детерминант западной эпистемической культуры.

Хорошо известно, что на Западе философия и наука вырастают из одного корня. Как отмечал в этой связи В. Виндельбанд в работе «Что такое философия?»: «...история греческой философии есть история зарождения науки» [Виндельбанд, 1994: 34]. Их родство, помимо того, что обусловило их отождествление и даже возведение философии в статус лучшей из наук (Аристотель⁶⁸), «науки наук» (Гегель), «царицы всех наук» [Томас Манн, 1960: 107], оказало решающее воздействие на всю западноевропейскую эпистемическую культуру, которая начала формироваться в Древней Греции, а сложившись, нормировала познавательную деятельность до рубежа XIX–XX вв. При этом специфичным для древнегреческой культуры стал тот факт, что первой систематизированной наукой стала математика в виде пифагорейской «арифмогеометрии» [Гайденко, 2003: 34] с ее дедуктивной стройностью. Именно она, приобретя позже более совершенную форму «Начал» Евклида (III в. до н. э.), стала образцом научной теории. Совершенствованию формы математики чрезвычайно содействовала «философская рефлексия об основных понятиях античной науки» [Гайденко, 2003: 42].

Греки не были первыми создателями математического знания, но они стали создателями его *теоретической* формы – математики как науки. Историки философии не раз отмечали, что греческие математики, бывшие также философами, отнеслись к числу не технически, увидели в числах не просто средство решения практических задач, но первоначала мира. Рассмотрение ими математических проблем в контексте мирового целого детерминировало идею идеального математического измерения мира, которое с появлением современного естествознания в XVI–XVII вв. расширилось до естественно-научного измерения. Свидетельством сохранения античной парадигмы познавательной деятельности в Новое время стало отмеченное П. П. Гайденко признание «Начал» Евклида и математических сочинений Архимеда фунда-

⁶⁸ «...все другие науки более необходимы, чем она, но лучше нет ни одной» [Аристотель, 1976: 181].

ментом, на котором возводилось здание нововременной науки [Гайденко, 2003: 30].

С появлением христианства в западной культуре отношение к природному миру у ученых (которые теперь идентифицируются как теологи) и главные установки познавательной деятельности меняются. Сам по себе, вне его отношений с Творцом мир природы становится для теологов менее интересным, ибо «сознание собственной греховности было у христиан очень острым, а потому на первом плане была задача спасения души, а не покорение природы» [Гайденко, 2003: 162]. Не было стимулов для проблематизации Аристотелевско-Птолемеевской картины мира, неплохо ужившейся с христианским мировидением, что позволило этой картине мира сохраниться вплоть до XVI в. Но в XV–XVI вв., в связи с подъемом ренессансного гуманизма, по наблюдению П. П. Гайденко, чрезвычайно востребованной оказалась христианская идея боговоплощения, которую стали продвигать неоплатоники и сторонники герметизма⁶⁹. Популяризация этой идеи в трудах Джордано Бруно, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы, Парацельса и др. утвердила в умах «образ Человека-Бога, способного не только до конца познавать природу, но и магически воздействовать на нее, преобразовывать ее в соответствии со своими интересами и целями» [Гайденко, 2003: 166]. Такая природа – источник материальных благ и процветания – вновь привлекает внимание ученых. Но это произошло в другую эпоху, когда ученые стали другими: не теологами, а естествоиспытателями. И именно они стали определять цели и средства познавательной деятельности. Убеждение в могуществе человека, в божественной силе его интеллекта, выросшее из религиозной идеи боговоплощения, и установка на господство над природой стали базовыми ценностями не только познания, но и всей западной культуры эпохи модерна и постмодерна.

⁶⁹ Герметизм – магико-окультное течение мысли, возводимое к Гермесу Трисмегисту и ориентированное на поиски высшего эзотерического знания.

С началом Нового времени (эпохи модерна), характер которого определяют классическая наука (по сути, канонизированная в «Математических началах натуральной философии» Ньютона, 1643–1727) и метафизика, аномалий в системе теоретического знания не наблюдалось, и статусные отношения между наукой и философией на первых порах изменений не претерпели. Разросшиеся количественно, науки все еще мыслились как составные части философии, а философские системы все еще пытались строить по образцу систем научного знания. Отношение к философии начинает меняться с 1830-х гг., когда позитивисты выдвигают тезис о ненужности метафизики для достижения целей позитивной науки, а с рубежа XIX–XX веков наука и философия авангардом философов не только различаются, но и противопоставляются. Их отношения переходят в стадию затянувшегося конфликта, и философия лишается своего статуса «царицы наук». Однако генетические связи философии и науки детерминировали сохранение за философией традиционной методологической функции по отношению к науке. Две философские дисциплины: эпистемология (рассуждающая об общих принципах и типах познавательной деятельности) и логика⁷⁰, которая «исследует вопрос об адекватности и доказательной силе различных видов оснований» [Коэн, Нагель, 2010: 32], «присутствует в любом обоснованном знании (которое является исходным значением термина «наука»)» [Коэн, Нагель, 2010: 272], – сохраняют свое влияние на парадигму научного исследования, а в равной степени и философского, которое не исключает сходств с научным, хотя имеет и отличия.

В Индии научное знание появляется ранее философского (в 1 половине I тыс. до н. э.), а логико-эпистемологические концепции появляются, по меньшей мере, через 700–800 лет после формирования традиционных наук

⁷⁰ Несмотря на стремление математиков «приватизировать» логику на том основании, что современная логика в значительной степени математизирована, сами логики продолжают считать логику философской наукой [Анисов, 2002: 8], в чем автор с ними согласна.

(*видья, шастра*) и религиозно-философских систем⁷¹, когда необходимость в них стала неотложной (во II–III вв. н. э.). Рефлексия принципов познавательной деятельности, берущая начало в священных текстах ведийской религии и брахманизма, а также в брахманских науках, повлияла на характер и содержание теории, описывающей эту деятельность – *праманавады* (букв. «учения об инструментах получения достоверного знания»). Как именно? Удовлетворительного ответа на этот вопрос пока нет, так как система индийского теоретического знания и ее внутрисистемные отношения рассматривались фрагментарно и никогда и нигде не становились предметом комплексного исследования (о чём уже шла речь в разделе о степени разработанности темы).

Научная новизна работы

Научная новизна исследования состоит в следующем: 1) в нем поставлена новая проблема, которая ранее никем не формулировалась, и 2) более детально, чем это имело место в отечественной историко-философской⁷² литературе ранее, реконструируется та часть культурного контекста индийских Древности и Средневековья (в частности, истории становления санскрита в качестве языка теоретического знания и ведийской литературы, истории индийской диалектики), которая значима для самобытного характера индийской эпистемической культуры; 3) в работе обобщаются достижения в области исследований индийской эпистемологии и логики второй половины XX – начала XXI вв.; 4) получены *новые* результаты, фиксирующие *систему* явных (эксплицируемых) и неявных (интуитивных) принципов познавательной деятельности в Древней и Средневековой Индии, которые являются решением поставленной в диссертации проблемы; 5) более полно,

⁷¹ Признаком перехода индийской мысли на уровень философского дискурса западные исследователи считают тот факт, что тексты брахманских школ и их оппонентов буддистов и джайнов становятся полемическими и аргументативными. Бронкхорст выдвинул заслуживающую внимания гипотезу о влиянии на появление философии перехода брахманизма от представления о близком конце мира (окончании четвертой исторической эпохи, кали-юги) к идее возможного искупления для тех, кто остался чистым, продления для них жизни на неисчислимое количество лет, и переходом к ожиданию «тысячелетнего царства» (крита-юга) [Бронкхорст, 2015: 42].

⁷² История санскрита и ведийской литературы была хорошо известна филологам, но отечественные философы обращали на нее недостаточно внимания.

чем в тематической отечественной литературе ранее, описаны формы критического дискурса, характеризующие индийскую эпистемическую культуру: антитетические доказательства, безтезисные формы аргументации, выстраивание логической аргументации одновременно на логическом и метафизическом уровне, индийский *скептицизм*; б) указаны возможные направления исследований индийской философии и традиционной науки, либо совершенно новые (в частности, соотношение традиции и новации в индийской эпистемической культуре), либо пока еще слабо разработанные в российской компаративистике (например, традиционные индийские науки и их особенности; философское значение трудов школы грамматистов Патанджали).

Тезисы, выносимые на защиту

В результате исследования автором диссертации на защиту выносятся следующие тезисы:

1. Тема диссертации «Становление принципов теоретического знания в Индии» формулируется впервые.
2. Для описания и объяснения индийского традиционного знания продуктивными метатерминами являются выражения: «индийская эпистемическая культура», «теоретическое знание», «санскритская ученость», «парадигма санскритской учености», «индийский критический дискурс».
3. В основании индийской эпистемической культуры находились принципы, сформировавшиеся в религиозном ведийско-брахманистском мировоззрении, в специальных дофилософских брахманских дисциплинах (видья, шаstra) и в мировоззренческих религиозно-философских учениях (даршанах). Они *частично* отличаются от идеалов и норм западной эпистемической культуры.
4. Основаниями (принципами) традиционной индийской эпистемической культуры были:
 - 4.1. представление о сакральности всех видов знания;

- 4.2. использование мифологем как аргументов для обоснования истинности высказываний (в частности, вечного слова вед, священного языка);
- 4.3. принятие в ортодоксальных системах представления об изначальном существовании «священного знания» (*веда*) в непонятной, нерасчлененной форме привело к закреплению высшего знания в качестве универсалии индийской культуры в целом и эпистемической культуры в частности, сделало возможным то синонимическое многообразие терминов в теоретических текстах, которое так мешает западному исследователю;
- 4.4. признание ценности традиции, ориентация на традицию, а не на логику в решении теоретических вопросов познания, – в частности, в вопросах систематизации знаний и разрешения мировоззренческих противоречий;
- 4.5. отсутствие установки на единую, абстрактную и абсолютную истину, выразимую словесно;
- 4.6. плюрализм в понимании истины, близость представлений индийских мыслителей об эмпирической и выводной истинах к западным концепциям корреспондентной, конвенциональной и контекстуальной истин;
- 4.7. отсутствие указаний на «революционные» изменения в мировоззренческих системах при их несомненном наличии;
- 4.8. стратификация знания на «старое» и «новое» с сохранением старого в совокупном знании;
- 4.9. использование неопределяемого представления о повседневной практике (*вьявахара*) как универсума верификации высказываний;
- 4.10. верификация высказываний через отсылку к прошлому опыту;
- 4.11. понимание дискурсивного и эмпирического знания как необходимого инструмента для достижения метафизических целей при

- декларации более низкого статуса интеллектуальных способностей и способностей восприятия, чем статус сверхчувственных и сверхразумных познавательных способностей;
- 4.12. холистский подход к постановке и решению логико-эпистемологических проблем, обусловивший подчинение целей познания цели освобождения из сансары;
- 4.13. представление практики передачи знаний (образовательной практики) как ритуального служения;
- 4.14. более широкое понимание опыта, чем в западном теоретическом знании: не только как переживания физической реальности, но как непосредственного постижения сверхчувственной и сверхразумной реальности (*анубхава*);
- 4.15. необщедоступность знания, монополизация знания отдельными социальными группами и ограничения на его распространение;
- 4.16. обязательность диалогической формы обоснования знаний (*нарикша*) и редуцированной формы «универсального» сомнения, ограниченной апологетическими целями (в дискуссиях могли подвергаться критике только следствия из метафизических тезисов, но не сами тезисы);
- 4.17. отсутствие правил *обязательности* дефиниций и запрета на *интуитивное* использование таких средств теоретического мышления, как специальная терминология, дефиниции, классификации, стратификации, обобщения, фиксированные формы рассуждений;
- 4.18. создание особых форм текстовой деятельности, включающих разные уровни (базовые сутры или карики, комментарии, субкомментарии и т. д.) для закрепления и трансляции знания;
- 4.19. акцент на форму как маркер принадлежности текстов теоретической литературе (*шастрам*);

- 4.20. интуитивное использование эмпирических методов наблюдения, описания, индукции и опытной проверки;
- 4.21. представление о сакральном единстве человека и мира, соизмеримости человеческой жизни с жизнью мира.
5. Закрепившийся в санскритской литературе теоретического характера прием начинать свои труды с мангала-шлоки (*maṅgala-śloka*) – стиха-благодарения почитаемым божествам и учителям, или с их прославления и благодарения, является *методом обоснования* истинности учения посредством отсылки к авторитету.
6. Разнообразие диалектических приемов обоснования знаний и использование таких операций мышления как дефиниция, классификация, стратификация и обобщение в правилах, представленных в теоретических брахманистских текстах, сочинениях джайнов и буддистов демонстрируют гораздо *больший вес* интеллектуального дискурса в познавательной деятельности в Индии, чем декларировался в индологической литературе. Этот факт опровергает все еще распространенную оценку индийской философии как преимущественно спиритуалистической.
7. Автор «Ньяя-сутр», Акшапада, ранее буддистов различил две формы критического дискурса: доказательство и его силлогистическую форму (умозаключение), представив в сутрах сначала доктринальные позиции (*сиддханта*) (НС I.1.26–31) – совокупность теоретических положений разных школ, на которые они опираются в конкретной дискуссии тезисов), а затем – пятичленный силлогизм (НС I.1.32–39). Вклад Дигнаги в *праманаваду* следует видеть не в том, что он впервые разделил доказательство и умозаключение, как полагал Ф. И. Щербатской [Щербатской, 1995/2: 218], а в том, что он попытался избавить теорию рассуждений от онтологических предпосылок, введя формальное правило трехаспектности (*трайрупья*) основания вывода.
8. Неразрывная связь философской мысли с религией привела к канонизации тем философского дискурса и к невозможности выйти за рамки традици-

онной постановки логико-эпистемологических проблем, что стало одним из *препятствий* для создания эпистемологии, ориентированной на совершенствование знаний о природной и социальной действительности.

9. Сакрализация социального неравенства, существование «капсулированных» социальных групп (*каст, джати*) с их ограниченным социальными предписаниями (*дхармой*) кругом дозволенных занятий и знаний *препятствовали* увеличению круга теоретиков, способных расширить возможности традиционной эпистемической культуры в решении естественнонаучных проблем и проблем социального развития.
10. Методологические концепции классической аюрведы сформировались под влиянием традиционной эпистемической культуры, преимущественно брахманской, и были инкорпорированы в тексты аюрведы позже, чем сложился основной массив эмпирического врачебного знания. Важной причиной их инкорпорации стала потребность врачей изменить свой социальный статус в брахманистском обществе.

Теоретическая и практическая значимость работы

Значимость проведенного исследования определяется тем, что его результаты могут быть использованы для реализации проектов будущей философии, соединяющей автохтонные философские традиции, а также для реализации проектов полицентрической, нередукционистской науки, для которых необходима более адекватная оценка индийского традиционного знания. Для разработки проектов будущей философии несомненно полезным будет материал, анализирующий традиционное индийское знание в терминах западной мысли и (1) помогающий, как это отмечалось в проекте «Системы санскритского знания в преддверии колониализма», в создании сравнительной интеллектуальной истории Европы и Индии⁷³. Значение в этой истории восточных традиций, и в частности индийской, должно быть пересмотрено. Об этом все чаще говорят представители незападных философских традиций,

⁷³ Аналогичный смысл имеют призывы к созданию глобальной интеллектуальной истории. См.: [Субраманиям, 2013].

на которых мы ссылались ранее [Вандана Шива, 2005: 9], [Висванатхан, 1998], [Баласубраманьян, 2006: 183].

Прояснение содержания базовых принципов традиционного индийского знания и их культурных детерминант (2) дает четкие критерии для сравнения эпистемических культур Индии и Запада и для оценки форм детерминации в ускорении или замедлении производства знаний. Несомненно полезным, на наш взгляд, является материал нашей диссертации и для (3) формирования более широкого видения феноменов знания и рациональности на основе включения индийского материала об истории становления принципов познавательных практик. Необходимость исследования предпосылок знания не раз декларировалась в современной эпистемологии⁷⁴. Высоко оценивалась также роль исследования восточных традиций в развитии науки⁷⁵. И не менее важной представляется выполненная в ходе исследования (4) критическое рассмотрение терминов западной философии «теоретическое знание», «парадигма», «эпистемическая культура», «критический дискурс» и др. с точки зрения возможности их использования в качестве метатерминов будущей философии. Акцент внимания на роли критического дискурса в производстве традиционного индийского знания (5) открывает новые аргументы для опровержения оценки индийской философии как преимущественно спиритуалистической, традиционалистской и «школьной» (не выходящей за рамки девяти традиционных систем), все еще распространенной на Западе. Над разрушением такого рода предвзятого отношения к индийской философии трудились выдающиеся историки философии Индии Дая Кришна (1924–2007), Бимал Кришна Матилал (1935–1991), Джитендра Натх Моханти (род. 1928), Эстер Абрахам Соломон (1927–2005) и многие другие. И наше исследование (6)

⁷⁴ Как известно, они являются частью исследовательских программ феноменологии и герменевтики. На их изучение как цель современной эпистемологии прямо указывает специалист в этой области Л. А. Микешина [Микешина, 2009: 58].

⁷⁵ В частности Фриц Сталь в своей книге «Понятия науки в Европе и Азии» напоминал о влиянии исследований санскритской грамматики на развитие европейской лингвистики и утверждал, что современная наука не может обойтись без материала, доставляемого ориенталистикой [Сталь, 1993: 20].

дополняет картину индийского критического дискурса, выявляя его проявившиеся в санскритской литературе особенные черты.

Апробация результатов исследования

Основные положения и выводы диссертации прошли апробацию в читаемых автором курсах для студентов «Индийская философия Древности и Средневековья», «Индийская философия», «История и теория современной компаративистики: индологический вектор», в опубликованных статьях и монографиях, а также были доложены на российских и международных конференциях и конгрессах: на Российских философских конгрессах (2005, 2012, 2015), на Российско-японском симпозиуме по буддийской философии (ИФ РАН, 2007), на международной конференции Торчиновские чтения в Санкт-Петербурге (2008, 2012), на Первом Конгрессе по Азиатской философии в Нью-Дели (First Asian Philosophy Congress, 2010), на X-м Всепольском философском конгрессе (2015), на международных конференциях в РУДН (2013, 2016), на лекции в рамках курса лекций «Российские индологи об Индии», организованном ИФ РАН и Посольством Республики Индия в Москве, на 17-й Международной санскритской конференции в Ванкувере (июль 2018), на XXIV-м Всемирном философском конгрессе в Пекине (август 2018) и т.п.

Структура диссертации

Работа состоит из методологического Введения, трех глав, Заключения, Приложения и Библиографии.

Во *Введении* определены использованный автором методологический аппарат, предмет и объект, цели и задачи исследования, даны обоснования актуальности темы, степени ее разработанности, научной новизны, приведены тезисы, выносимые на защиту, указаны публикации и выступления, в которых прошли апробацию результаты исследования. Автор уделила много места вопросу разработанности темы в связи с тем, что проблема становления принципов теоретического знания в Индии, обусловивших его самобытность, никогда ранее не ставилась, и процесс этого становления систематиче-

ски и комплексно не рассматривался. Для обоснования этого тезиса был проделан анализ тематической литературы, поделенной на классы: 1) истории индийской философии и логики; 2) работы по конкретным философам и школам; 3) работы по конкретным проблемам индийской теории познания и логики; 4) истории индийской науки; 5) работы по конкретным наукам, повлиявшим на основания теоретического знания и познавательной деятельности или усвоившим эти основания, и 6) работы культурологического характера, в которых принципы теоретического знания (философского и научного) рассматривались в контексте общей истории индийской культуры. Во Введении содержатся также необходимые характеристики теоретической и практической значимости диссертационного исследования.

Целью *Первой главы* «Традиционная санскритская ученость» является уточнение предмета исследования и определение его текстовой базы. Глава посвящена систематизации традиционных дисциплин, сложившихся в Древней и Средневековой Индии, и обзору базовых идей специальной дисциплины *праманавады*, содержащей теоретическую рефлексию знания и познания. Глава делится на три параграфа. § 1. «Формирование традиционного знания и его синопсис» содержит общий очерк того корпуса текстов, в котором заложены мировоззренческие и ценностные основания традиционной индийской культуры, и в котором можно почерпнуть сведения о системе традиционного знания и познавательных практиках, существовавших в Древней и Средневековой Индии. Здесь же даны дефиниции индийской эпистемологии и индийской логики, демонстрирующие отличия систематизированных логико-эпистемологических учений, разработанных в школах индийской философии, от предшествовавших им по времени учений о знании и о процедурах его обоснования в дофилософской (священные тексты ведийской религии и брахманизма) и предфилософской (*упанишады* и *шастры*) литературе. Параграф включает экскурс в историю санскрита и ведийской литературы, целью которого стало уточнения значения концепта «ведийская литература». В параграфе отражены первичные интуиции и размышления индийских мыслителей.

лей о характеристиках и творческих потенциях священного знания (*веда*), дана краткая характеристика структурных элементов комплекса названной литературы, поименованы использованные диссертанткой первоисточники, в которых были найдены перечни и классификации традиционных наук, видов и типов знания. На основе рассмотренных списков дисциплин составлен их синопсис.

В § 2. «Концептуальный каркас праманавады» уточняется список концептов, образующий каркас названной дисциплины, решавшей те же проблемы, что в западной культуре решали эпистемология и логика. Основанием для включения в список стал анализ произведений признанных теоретиков в данной области: найяиков Акшапады (III–IV вв.) и Ватсьяяны (V в.), буддистов Дигнаги (ок. 450–520), Дхармакирти (ок. 580–650) и Дхармоттары (ок. 750–810), джайнов Умасвати (II–III вв.), Кундакунды (III–IV вв.), Сиддхасены Дивакары (ок. 480–550), Пуджьяпады (ок. 464–524) и скептика Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840), а также шастры (базовые сочинения с основными комментариями) систем вайшешика, санкхья, йога, миманса и веданта. Список концептов на санскрите с переводом на русский язык помещен в Таблице 2, в которой они поделены на 3 отдела: эпистемологические концепты (с обособлением концептов, обозначающих сверхчувственные и сверхразумные формы познания и виды знания), концепты теории вывода, концепты теории аргументации и полемики.

§ 3. «Принципиальные различия в логико-эпистемологических концепциях Индии и Европы» посвящен сравнительному анализу представлений о субъекте познания, идеалах познавательной деятельности, универсуме рассуждения, о лингвистической референции, инструментах достоверного познания (чувственном восприятии и логическом выводе), о правилах и закрепившихся в Индии способах полемического дискурса.

Отличительной чертой закрепившихся в Индии концепций субъекта стала их принципиальная неоднородность. При том, что во всех школах эпистемический субъект описывался как телесный индивид, в восьми системах

мысли (в вайшешике, ньяе, мимансе, веданте, санкхье, йоге, буддизме и джайнизме) он представал как носитель двойственной природы, объединявший бессмертную духовную сущность и материальное смертное тело. В них же познающий субъект выступал субъектом освобождения из колеса сансары (бытия в мире, круговорота рождений и смерти), что сыграло очень большую роль в формировании логико-эпистемологических теорий названных даршан. Для девятой из включенных в традиционную классификацию систем – чарвака-локаяты – субъект познания имел только материальную природу, что лишало его бессмертия и делало ненужными всякие рассуждения об освобождении.

В индийской философии духовная сущность человека получила два толкования: субстанциалистское (в вайшешике, ньяе, мимансе, веданте, санкхье, йоге и в джайнизме) и несубстанциалистское (у буддистов). Субстанциалисты обозначили ее терминами джива (*jīva*), пуруша (*puruṣa*) и атман (*ātman*), близкими по смыслу термину «душа». Они близки душе в их кардинальной противоположности телесной субстанции (*пракрити* – *prakṛti*, *прадхана* – *pradhāna*), но не в обладании привычными для европейца «душевыми качествами»: разумностью, волей и совестью. В Индии сложились автохтонные представления об атрибутах и способностях души, по большей части отличавшихся от тех, которые связаны с западным концептом души. Несубстанциалисты буддисты обозначили духовную сущность человека словом *виджняна* (*viññāna*) – сознание – и понимали ее как постоянно изменяющийся поток, в котором нет ничего, постоянно определяющего конкретного индивида.

Спецификой индийских представлений об эпистемическом субъекте стало отсутствие во всех мировоззренческих системах способности, тождественной западной абстрактной категории разума (лат. *ratio*), отсутствие абсолютизации способности к производству мыслей в качестве высшей способности человека или породившего мир Абсолюта (Атмана, Брахмана), а также отсутствие единой модели психической жизни. Предметом философ-

ского дискурса стали там *конкретные* мыслительные процедуры (например, *mati* – мысль; *anumāna* – вывод), самосознание (*ahaṁkāra* – букв., «делание Я»), интеллект (*buddhi*), виды сознания (*cit*, *citta*, *vijñāna*) и др. Сторонники субстанциалистских систем наделяли душу чистым, неинтенциональным сознанием, которое ставилось выше дискурсивного мышления. Его продуктами полагались вовсе не чисто теоретические результаты, – например, мысли, – но практическое, интуитивное и невербализуемое постижение «высшей мудрости», трансформирующее сознание как таковое.

Вторая глава посвящена рефлексии познавательной деятельности, содержащейся в самых ранних слоях санскритской литературы – ведийской (*шрути*), послеведийской (*сморити*) и в двух главных ведангах: ритуалистике и грамматике. В § 1. «Влияние шрути и смрити на становление принципов теоретического знания» рассмотрены мифологемы, представления и принципы, которые вошли в каркас праманавады из сборников «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа», из упанишад («Чхандогья» и др.), «Законов Ману» и др., а именно, мифологемы: «священного знания» (*веда*), «вечного слова вед» (*шабда*), «священного первоязыка», космической значимости культурной (в особенности, ритуальной) деятельности человека. Были рассмотрены также представление о знании (*виджняна*), о его стратификации на высшее и низшее, о подчиненности знания практической цели достижения освобождения, инструменталистское понимание знания, представления о единстве человека и мира, о сакральности человека, а также способ обоснования знания через возведение начал конкретных дисциплин к мифическому первоучителю, через возвращение к прошлой сакральной реальности. Автор нашла в первоисточниках примеры, подтверждающие принцип ориентации на традицию в вопросе систематизации знания, поощрение синонимического и метафорического разнообразия литературного языка, использование стратификации знаний для сохранения ранее полученных результатов когнитивных практик, свидетельствующее о кумулятивном принципе в формировании традиционного знания в Индии, понимание образовательной деятельности

как религиозной практики (всего в параграфе выделено 15 когнитивных оснований традиционного индийского знания, закрепившихся под влиянием священных текстов *шрути* и *смрити*).

Главной задачей автора диссертации в § 2. «Влияние учения о ритуале на принципы теоретического знания в Индии» стало отыскание в исследованиях и переводах текстов по ведийскому ритуалу (прежде всего, в брахманах), опубликованных зарубежными и российскими индологами, тех когнитивных принципов и методов, которые закрепились в парадигме индийского традиционного знания. В работе получили поддержку позиция Л. Рену и Ф. Сталя, поставивших ритуалистику в один ряд с грамматикой и назвавших их «первыми науками», а также более сильный тезис Ф. Сталя, согласно которому ритуал (собственно, ритуальная практика) был одной из первых наук. Точка зрения Л. Рену и Ф. Сталя обосновывается не только тем, что невозможно разделить ритуальную практику и работающее в ней знание, поскольку не все знание о ритуале кодифицировалось в текстах, но передавалось только в процессе реализации ритуала знатоками [Сталь, 1982: 6]. Она аргументируется также тем, что ритуал обнаруживает ряд признаков, обычно перечисляемых в определениях западной науки [Сталь, 1982: 2–5], и тем, что в текстах по ритуалистике ритуал рассматривался «как “преданный” текст, подлежащий комментированию» [Маламуд, 2005: 304].

Российские исследователи тоже усматривают истоки традиционного индийского знания в ритуалистике. Так, В. Н. Романов отметил, что теоретизирование начинается на субконтиненте с нормативного описания ведийских ритуалов, и этот факт определил самобытность древнеиндийской традиции во всех ее вариантах, брахманских и небрахманских [Романов, 2009: 7].

В параграфе дан общий абрис системы ведийских ритуалов и посвященных им текстов (брахман, шраута-сутр и грихья-сутр), в которых хорошо заметно применение таких методов теоретического мышления, как обобщение, систематизация (как ритуалов, так и правил описания ритуалов), нормирование описания ритуалов с использованием «принципа экономии слов»,

создание устойчивых кодов описания ритуала, использование контекстуальных определений правил [Гонда, 1977: 630], классификация, многоуровневый символизм, создание сетей (или матриц) «примет» для определения («вычисления») ритуалов, которые следует выполнять в определенный день; использование в кодировке информации числовой символики, обоснование истинности утверждений (как через отсылку к авторитету, так и через дедукцию из религиозных положений), эмпиричность, формализм, метод многофункционального этимологического анализа специальных терминов.

§ 3. «Влияние теории санскрита на основания теоретического знания в Индии» посвящен установлению тех когнитивных установок, принципов и методов, которые закрепились в традиционном знании, благодаря грамматике санскрита. Он содержит краткие сведения об истории грамматики (*вьякараны*), ее месте в системе традиционного знания и распространенную оценку значения *вьякараны* для современной лингвистики (в том числе, для структурной лингвистики), о содержании этой дисциплины, принципах организации названного содержания и методах, использованных ее создателем Панини (V–IV вв. до н. э.). Так, Дж. Кардона отметил использование грамматистом аналитических методов выделения лингвистических единиц на основе «совместного присутствия» (*анвая*) и «совместно отсутствия» (*вьятирека*) и приписывания значений лингвистическому элементу при отсутствии «отклонений» (*вьябхичара*) нормированных отношений между элементом A и множеством элементов \acute{S} , в которое A входит. Аналитический метод и концепты *анвая* (совместное присутствие), *вьятирека* (совместное отсутствие) и *вьябхичара* (отклонение) вошли впоследствии в логическую часть *праманавады*.

Огромную роль в формировании концептуального каркаса *праманавады* сыграла предложенная Панини и разработанная грамматистами концепция системы *карак* (*kāraṅka* – букв. «реализатор действия»). Эта роль была отмечена в исследовании Д. Данна, посвященном философии Дхармакирти [Данн 2004, 17]. В школе *ньяя* категориальную сетку *карак* применили к по-

знавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pramā*, и произвели базовые концепты *праманавады*, в первую очередь, инструмент познания – *прамана* (*pramāṇa*) и познаваемое – *прамея* (*prameya*), субъект познания (*kartṛ* / *kartar*, *pramātr* / *pramātar*), воздействующий на *пауценс* (*karman*), цель познания – истинное знание (*прамити*, *pramiti*). Панини широко применял также метод обобщения, устанавливая правила для формулировки языковых выражений на основе учета общего (*sāmānyā*) и особенного (*viśeṣa*). Учет представленного в параграфе контекста появления специальных терминов *праманавады* помогает установлению тех смыслов, которые придавались им в самой традиции, но не всегда точно передаются переводчиками.

В параграфе представлены также достижения последователей Панини, повлиявшие на теоретическое мышление индийских философов и ученых: создание стиля комментариев (*бхашья*) с его установкой на всестороннее рассмотрение проблем и их обоснованное и по возможности рациональное решение. Итогом рассмотрения *вьякараны* становится вывод о том, что она разделила с ритуалистикой многие основополагающие представления о знании, методы его получения и организации, что упрочило положение обеих брахманских дисциплин в качестве законодательниц многих оснований эпистемической культуры Индии.

В *Третьей главе* «Влияние полемики пандитов на становление принципов теоретического знания» выявляются принципы познавательной деятельности, закрепившиеся под влиянием теории аргументации и полемики (§ 1), в том числе понимание истины, в значительной степени вышедшее отсюда. В этой же главе исследуется использование парадигмальных представлений о знании в чрезвычайно важной для обыденной жизни науке – медицине (*аюрведе*) (§ 2).

§ 1. «Принципы, детерминированные теорией аргументации и полемики» начинается с проведения исторических параллелей в дисциплинарных словарях, созданных в Древней Греции и Древней Индии для описания практик теоретического диалога и полемики, обоснования применимости языка

западной философии для интерпретации индийской теории полемики. В диссертации отмечены трудности этой интерпретации в связи с отсутствием в индийской традиционной культуре концептов «разума» и «рациональности», равнозначных тем, которые сформировались в западной философии под влиянием христианства, а также вследствие переосмысления содержаний концептов «разума» и «рациональности» в западной философии во 2-й пол. XX века. Наличные трудности демонстрируются на примерах, наглядно показывающих необходимость пересмотра имеющего хождение в эпистемологии концептуального аппарата. Наблюдаемая в мировой философии тенденция к сближению содержаний концептов «рациональность» и «критический дискурс» [Бронкхорст, 2016: 257; Поппер, 2002а: 97; Чакрабартти, 1997: 260; Ганери, 2006: 1] позволяет, с нашей точки зрения, рассматривать полемику, сопутствовавшую в индийской культуре разнообразным формам профессиональной деятельности, как своеобразное проявление рациональности и исследовать ее самобытную форму: критический дискурс как выраженные в языке рассуждения, сконструированные по особым правилам, содержащие анализ, сомнение в истинности суждений и их оценку, подчиненные цели нахождения такого суждения, истинность которого признается большинством участников дискурса.

В параграфе также реконструируется историческая картина разнообразных полемических практик и отмечается более широкое значение названия «локаятики», чем было принято в исследовательской литературе ранее, когда локаятиками назывались только брахманы-диспутанты «отстаивающие и опровергающие с одинаковым успехом любые тезисы» [Шохин, 1997: 53; Шохин, 2004: 81] и «материалисты» – чарваки-локаятики. На основе буддийской «Ланкаватара-сутры» показано, что локаятиками буддисты называли всех полемистов, кто рассуждал о характеристиках мира (*лока*).

Под влиянием практики дебатов в парадигме теоретического знания закрепились необходимость методического сомнения и метод критического рассмотрения (*parīkṣā*) всякого претендующего на истинность высказывания.

Однако они не были предназначены для достижения абсолютной истины; их целью была конвенциональная истина (*вьявахара*). Влияние теории диалектики проявилось в закреплении диалогической формы текстовой деятельности во всех видах знания, способствовавшей сохранению разнообразия мировоззренческих позиций, но препятствовавшей появлению концепта абсолютной истины.

В диссертации рассмотрены несколько теорий диалектики, сохранившихся в текстах: правила речевого поведения в ходе публичных обсуждений различных вопросов в 12-й книге «Махабхараты», «Шантипарва» («Основа освобождения»); правила полемики, приводимые в «Ньяя-сутрах» и «Ньяя-бхашье» и включающие правила доказательства и опровержения, перечисление трех разновидностей дебатов и классификацию ошибок; джайнские теории диалектики – учение Бхадрабаху, правила диалектики в «Стхананга-сутре» из шветамбарского канона и весьма распространенная *наявада* (учение о точках зрения); буддийские теории полемики, содержащиеся в «Катхаваттху-ппакаране» («Разъяснение предметов дискуссий») из Палийского канона и в околोकанонической «Милиндапаньхе». Все тексты обнаруживают наличие организации полемики по формальным правилам. Формализация полемики могла стать детерминантой распространившегося в литературе правила упорядоченности изложения предмета во всех дисциплинах – *шастра-артха*.

В конце параграфа перечислены принципы, закрепившиеся в традиционном знании под влиянием теории диалектики.

В § 2. «Реализация традиционной парадигмы в медицине (*аюрведе*)» прослеживается использование выделенных ранее принципов теоретического знания в одном из главных собраний текстов по *аюрведе* – «Чарака-самхите». Сословия дваждырожденных считали зародившуюся в ведийской культуре *аюрведу* ритуально нечистой, а врачи *аюрведы* не допускались до брахманских ритуалов. В брахманистской культуре новой эры статус «науки долголетия» меняется: она включается в число *упавед* – «дополнительных» наук,

занимающих хотя и подчиненные по отношению к ведийской мудрости позиции, но все же связанных с ней. В современной Индии *аюрведа* очень распространена как доступная народу форма медицинской помощи и пользуется правительственной поддержкой. За пределами страны она тоже востребована и как одна из нетрадиционных лечебных практик, и как объект исследования.

«Чарака-самхита», представляющая северо-западную традицию *аюрведы*, уделяет большое внимание вопросам эпистемологии и обнаруживает в их трактовке большую близость брахманистской культуре, позиционировавшей себя как наследницу ведийской культуры. Так, *аюрведа* не только приняла мифологему «вечного слова (*шабда*) вед», из которого произошел весь мир, она использовала эту мифологему для приобретения социального капитала, повышающего статус ее представителей до статуса брахманов-ритуалистов. В Самхите говорится о связи между *аюрведой* и священным знанием (*веда*) (конкретно, «Атхарваведой»); использован метод обоснования знания через отсылку к учительской традиции, восходящей к богам; в число терапевтических средств включены магико-религиозные практики жертвоприношения, заклинания и молитвы, подношения пищей богам, проведение благоприятствующих исцелению обрядов, самоограничения, епитимья, голодание и чтение мантр (ЧС I. 30. 21). В «Собрании Чараки» использованы такие достижения брахманского теоретизирования как концепция способов представления доктрины ученикам (*тантраюкти, сиддхистхана*), метод совместного критического рассмотрения или антитетического обоснования (*парикша*), правила ведения публичной полемики, операции определения и классификации. Еще одним принципом теоретического знания, пришедшим из брахманской культуры, стала монополизация специальных знаний медиками по рождению и отношение к этим знаниям как эзотерическим. Эзотерические знания не помещались в медицинских сочинениях, подобно анатомическим или хирургическим иллюстрациям, хождение которых было ограничено семейным или кастовым кругом.

Вместе с тем врачи аюрведы включили в свой арсенал методологических средств и те, которые стали результатом совместного критического дискурса брахманов и шраманов позже оформления аюрведы: использование санскрита как главного языка традиционной учености; концепции инструментов получения достоверного знания (*праман*); метафизические темы для дискуссий врачей, выбранные из учений разных *даршан* (в первую очередь, вайшешики и ньяи). Основания аюрведической практики, описанные в «Чарака-самхите», включают правила врачебной этики и представления об идеале медицинского знания: «хороший врач» – тот, кто искусен, обладает хорошей памятью и мышлением, врачебным опытом и добродетелью; идеалом знания провозглашается эмпирическое и дискурсивное знание, служащее нравственной цели – излечению от болезни и научению правилам долгой и счастливой жизни.

В конце параграфа подводится итог рассмотрения текста: перечисляются содержащиеся в нем когнитивные, педагогические и терапевтические принципы аюрведы.

В *Заключении* диссертационного исследования на основе частных выводов, приводимых в конце каждого параграфа Второй и Третьей глав, дается общая оценка главных принципов теоретического знания (философии и науки) в Индии, направлявших познавательную деятельность, оформление ее результатов и социальное функционирование знания.

В Приложении к исследовательской части работы помещен ранее полностью не публиковавшийся⁷⁶ перевод с санскрита на русский язык небольшого логико-эпистемологического сочинения, приписываемого основоположнику буддийской логики Дигнаге (ок. 450–520). На этом тексте очень хорошо заметно генетическое родство буддийской методологии познания с теорией аргументации и полемики. Автор чрезвычайно благодарна за оказанную помощь в сборе материала по традиционным индийским наукам и текстам на санскрите индийскому математику и философу Прадипу Бакши (Кол-

⁷⁶ В 2016 г. был опубликован только небольшой его раздел [Канаева, 2016а].

ката) и историку индийской математики Георгию Хмуркину (Москва), своим коллегам-философам В. Г. Лысенко, В. К. Шохину, В. П. Андросову, Н. А. Железновой, а так же М. Т. Степанянц за помощь в продвижении исследований на международный уровень. Текст работы существенно помогли улучшить критические замечания коллег, прочитавших рукопись: С. Д. Серебряного, А. М. Руткевича, В. Н. Поруса, С. Е. Крючковой, В. Г. Лысенко, Е. Н. Аникеевой, Н. А. Железновой – всем им сердечная благодарность, а также тем, кто прочитал и не высказал критических замечаний, но отметил только достоинства работы, – в первую очередь, А. Л. Доброхотову. Особую признательность автор выражает А. А. Вигасину за уточнение дискуссионных положений древнеиндийской истории и С. Д. Серебрянному за разъяснение сложных моментов в отношениях между древнеиндийскими языками, а так же между ведийской словесностью и санскритской литературой.

ГЛАВА I. Традиционная санскритская ученость

§ 1. Формирование традиционного знания и его синопсис

Чтобы начать исследование принципов традиционного теоретического знания, необходимо определить, в каких текстах мы можем найти информацию о нем, и обосновать отнесение некоторых из названных там видов знания к «теоретическому». Решить эту задачу нам помогут перечни и классификации видов знания, наук и искусств, часто встречающиеся в древней и средневековой индийской литературе самых разных жанров. Наличие таких перечней уже в самых древних литературных пластах и приводимые там характеристики знания говорят о том, что в Индии, как и в Европе, во-первых, с глубокой древности знание ценилось высоко⁷⁷ и, во-вторых, ставилась задача систематизации, упорядочения знания. Решалась она в обоих регионах сходным образом: составлением упорядоченных по некоторым критериям списков, упрощающих трансляцию, использование и производство знания. В логике такие списки называются классификациями⁷⁸, их составление нормировано специальными правилами.

Напомним, что в истории европейской мысли классифицировались и виды знания (Платон в седьмой книге «Государства»; Аристотель в «Метафизике» VI 1, «Топике» VI 6, VIII 1 и «Никомаховой этике» VI 2, 3–5; Ф. Бэкон «О достоинстве и приумножении наук»), и науки (О. Конт в «Курсе позитивной философии» (Ч. III. Гл. I) и Г. Спенсер во 2-м томе книги «Опыты научные, политические и философские»), а также «свободные искусства» («свободные науки»), включающие тривиум и квадриум⁷⁹ (эллинизм, патристика и схоластика). В качестве оснований классификации брались предметы и методы познания, познавательные способности человека, время и по-

⁷⁷ Что позволило известному историку индийской науки Дипаку Кумару утверждать: «Индийское общество всегда было ориентировано на знание» [Кумар, 2011: 233]. Конечно, ориентиром являлось не чисто рациональное знание, но все же не религиозные догматы, а результаты опыта и дискурса, что само по себе тоже о многом говорит.

⁷⁸ Важность классификаций знания для западной культуры демонстрируется, например, в трехтомном исследовании Б. М. Кедрова «Классификация наук» (М., 1961–1985).

⁷⁹ Тривиум: грамматика, диалектика (логика), риторика; квадриум: арифметика, геометрия, астрономия и музыка.

следовательность возникновения знаний, характер связи с практикой и т. п. С появлением социальной эпистемологии⁸⁰ проблема систематизации знания стала решаться иначе: не менталистски, когда знание понимается исключительно как продукт умственной деятельности и классифицируется на основании его собственных характеристик, но как продукт когнитивной⁸¹ практики. Когнитивная практика, в свою очередь, выступает одной из социальных практик, испытывающей влияние других социальных практик и использующей в качестве когнитивного ресурса всю сферу культуры, жизнеспособность которой когнитивная практика обеспечивает. Выше мы уже упоминали о типах знания, выделяемых в социальной эпистемологии по критерию характера взаимодействия с объектом познания: теоретическое, практическое и духовно-практическое. Посмотрим, по каким критериям проводилась систематизация видов и типов знания в Индии, потому что принципы упорядочения знания также входят в число методологических оснований познавательной деятельности.

Первые списки видов знания встречаются уже в таких древних слоях комплекса ведийской литературы, как *брахманы* и *упанишады*. Ведийская литература получила свое название от слова *veda* – [священное] знание, которое она, с точки зрения ее создателей содержала. Ведийская литература представляет собой собрания текстов, обслуживавших культовую практику ведийской религии, исповедовавшейся племенами ариев, которые мигрировали в Индию, в район бассейна реки Инд несколькими «волнами» [Вигасин, 2009: 400], начиная со второй половины II тыс. до н.э. [Вигасин, 2009: 390]. Они говорили на ведийском языке – одном из диалектов древнеиндийского языка. Другим диалектом был санскрит, сменивший ведийский язык в качестве литургического языка для носителей разных языков и диалектов, при-

⁸⁰ Она начала активно развиваться немногим более лет 40 назад. О ней см: *Longino H.* The Social Dimensions of Scientific Knowledge // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/>

⁸¹ от лат. *cognitio* – «познание»; относящийся к познанию, связанный с познанием.

нявших ведийскую религию. Эта смена началась примерно с V в. до н. э.⁸² [Елизаренкова, 2004: 26], когда нормы санскрита были закреплены в «Восьмикнижье» Панини⁸³. Близость ведийского языка и санскрита обусловила распространение на ведийский язык обозначения «санскрит», а различия в языках стали причиной названия в филологических кругах ведийского языка «ведийским санскритом». Древнейшие тексты ведийской религии (четыре *мантра-самхиты*⁸⁴) созданы на ведийском языке и передавались долгое время только в устной форме. Они образуют своего рода ядро, от которого литература, созданная позже и уже на санскрите, стала разрастаться в направлениях разнообразных жанров: теологических текстов, правовых, философских, научных.

Ведийская литература создавалась представителями жреческого сословия-брахманами и стала средоточием духовных ценностей традиционной индийской культуры. Сошлемся для иллюстрации значения ведийских текстов на авторитетную оценку австрийского индолога Морица Винтерница (1863–1937), заметившего, что «на протяжении по крайней мере трех тысяч лет миллионы индусов смотрят на слово *вед* как на слово Божие, и *веда* дала им эталон мысли и чувства». Винтерниц был убежден, что «ни один человек, не постигший ведийской литературы, не сможет понять духовной жизни и культуры индийцев» [Винтерниц, 1977/I: 52].

Хотя не все индийцы исповедуют религию, идущую от слова *вед* (индуизм), но влияние ведийского мировоззрения через санскритскую литературу, ставшую продолжением ведийской, как это будет показано далее, действительно, стало определяющим для традиционной индийской эпистемиче-

⁸² Слово *samskrta* – сделанный; совершенный; украшенный – противостоит обозначающему среднеиндийские диалекты слову *prakrta* – естественный; обычный; грубый. У древнеиндийских грамматиков, начиная с Панини (V в. до н. э.), санскрит называется «*bhaṣa*» – речь (от *bhas* – говорить) в противоположность *chandasa* – метрика, соотносимому с языком ведийской поэзии [Елизаренкова, 2004: 25]. Т. Я. Елизаренкова считала ведийский язык и санскрит койне – языками общения носителей разных диалектов [Елизаренкова, 2004: 26], Й. Бронкхорст санскрит койне не считает, поскольку на нем говорила и писала интеллектуальная элита, а не все люди [Бронкхорст, 2010: 120]

⁸³ Сам Панини слова «санскрит» не употреблял; название «санскрит» впервые встречается в эпосе «Рамаяна» (ок. III в. до н.э.).

⁸⁴ Собрания гимнов.

ской культуры. По этой причине для достижения цели нашего исследования без краткого отступления, содержащего самый общий абрис ведийско-санскритской литературы и принципов ее организации, нам не обойтись. Только имея перед глазами хотя бы каркас всей системы текстов с ее взаимосвязями и взаимовлияниями, можно выбрать наиболее репрезентативные в этом смысле первоисточники. Уточнение структуры ведийского комплекса важно и потому, что до сих пор существуют расхождения в текстах (как в первоисточниках, так и в исследовательских), указывающих, какие именно произведения входят в ведийский канон (позже будут даны отсылки к таким противоречащим друг другу указаниям). Пока же отметим, что неопределенность структуры ведийского канона обусловлена тем, что он долгое время существовал в устной передаче, и что за это время в жизни древнеиндийского общества, в его религиозности, мировоззрении и языке произошли большие изменения, оставившие свой след, в том числе, в виде расхождений по поводу структуры ведийского канона.

Выдающийся историк индийской философии С. Радхакришнан (1888–1975) писал о самом древнем, ведийском собрании текстов, что в нем «мы различаем следующие друг за другом *слои* мысли, которые называются мантрами, или гимнами, брахманами и упанишадами» [Радхакришнан, 1993/1: 43]. Этот образ «наслаивания мыслей» соответствует структурному принципу традиционной литературы, для которой ведийская литература стала не только смысловым ядром, но и образцом структурной организации. Тексты специально-научного и религиозно-философского характера также выстроены методом «наслаивания» комментариев на базовые тексты, созданные в форме *сутр* (афоризмов) или *карик* (стихов). В созданных в послеведийскую эпоху произведениях мы находим продолжение эпистемологических принципов, идей и ценностей, впервые прозвучавших в ведийских текстах, «развертывание» исходной мысли применительно ко времени жизни автора того или иного произведения. Зачастую идея ведийского первоисточника, имевшая в нем скорее вид интуиции, более ясно и доходчиво излагалась в более

поздних научных или художественных произведениях, иногда такая идея кардинальным образом меняла исходный смысл. Благодаря этим изменениям индийская теоретическая мысль развивалась, но без первоначальной идеи никакое развитие не было бы возможным.

Ведийские тексты использовались в ведийской же религии, включавшей культ множества богов. Персонифицированные боги олицетворяли природные явления, силы и процессы, но и сама природа, как явствует из ведийских текстов, вторична. Она является воплощением священного знания (санскр. *veda*, *веда*). Это знание не такого рода, которое в христианстве именуется «Премудростью Божией» и вторично по отношению к Богу. Как утверждается в «Майтри упанишаде», *веда* есть Абсолютное Слово, Звук-Брахман (*Śabdabrahman*, *Шабдабрахман*)⁸⁵. Это знание–Слово (*Шабдабрахман*) само обладает творческой потенцией, именно оно первично и по отношению к природе, и по отношению к богам. Советско-американский философ Д. Зильберман в своей книге «Генезис значения в философии индуизма» удачно охарактеризовал статус знания-Слова, сопоставив его с библейским Словом и заметив, что «...веды сходны не с Библией, а с Богом Библии» [Зильберман, 1998: 103].

Сакральное знание никем не создано, существует вечно⁸⁶, но сначала оно никак не было проявлено в низшей, несакральной реальности. Затем его «выдохнул» бог-творец Брахма, создав, таким образом, видимый мир. Ведь прозрели духовным зрением мудрецы-*риши* (санскр. *ṛṣi*, *риши*), обладавшие также поэтическим даром. Благодаря особой интуиции, они были способны к постижению священного знания – «той имманентной мудрости, которая в моменты озарения открывается богами отдельным избранным людям» [Елизаренкова, 1989: 479]. Боги являют *риши* «картины», то есть некий образ, а *риши* постигают этот образ не только духовным зрением, но и сознанием, и

⁸⁵ «*Dve brahmaṇī veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat | Śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati ||*» (6. 22). – «Следует знать о двух Брахманах: звуке-Брахмане и о [том], который выше. / Постигнув звук-Брахмана, [человек] достигает высшего Брахмана» (Перев. А. Я. Сыркина).

⁸⁶ Об этом стали говорить представители одной из ортодоксальных систем – мимансаки в полемике с буддистами.

переводят его в слова ведийских гимнов. Все эти события «зашифрованы» в семантике глагола *dhī*, обозначающего в первоисточнике творческую деятельность *риши*. Их деятельность была многофункциональной, поскольку, как отметила переводчик и исследовательница «Ригведы» Т. Я. Елизаренкова (1929–2007), в ведийском языке глагол *dhī* имеет несколько значений: «видеть», «думать», а в контексте этой культуры – еще и «постигать истину» [Там же]. В самих ведийских гимнах процесс их создания не рефлексивируется, и отношения между мудростью-*веда*, творением мира и словесным выражением мудрости, о которых говорится метафорически, выглядят довольно загадочными, но идея несотворенности священного знания присутствует в гимнах неизменно, так же как идея его вечности. *Веда* не разрушается даже в периоды космической ночи (*pralaya*, *пралая*), когда гибнет мир, чтобы затем снова, согласно мировому закону (*rta*, *рима*), воссоздаться и прожить свой космический день⁸⁷.

Таким образом, священное знание оказывается воплощенным в реальности двояким образом: как материальный мир и как литургический текст. Причем, звучащий текст, распеваемый, текст, который артикулируется, превращаясь в Речь (*Vāc*, *Вач*). И Речь тоже предстает в ведийском мировоззрении двояко. С одной стороны, она – одна из космических сил, богиня⁸⁸. В такой ипостаси она явлена в гимне «К Священной Речи-Вач» (РВ X. 125), где ее называют «повелительница, собирательница сокровищ, / Сведущая, первая из достойных жертв» РВ X. 125.3), «глаголящая» и этим устанавливающая порядок жизни, охватывающая «все миры». От нее целиком зависят *риши*, если руководствоваться словами Речи в том же гимне: «Кого возлюблю, того сделаю могучим, того – *брахманом*, того – *риши*, того – мудрым» (РВ X. 125.5). С другой стороны, *Вач* предстает как священная Речь, звучащая во

⁸⁷ В ведах воплощено циклическое представление о времени: время движется по кругу, а вместе с ним мир проходит через одни и те же циклы.

⁸⁸ Обожествление речи стало следствием магического к ней отношения в ведийской культуре [Катенина, Рудой, 1980: 66].

время ритуалов (*vāc*), противостоящая повседневному языку (*bhāṣa*) и воздействующая на богов. И в этой своей ипостаси она зависима от *риши*, согласно гимна «Познание» из той же X-й мандалы «Ригведы»: «*Риши* мыслью создали Речь, / Очищая (ее), как муку через сито» (РВ X. 71. 2), «давая имена (вещам)» (РВ X. 71. 1). Способность провидцев-*риши* прозревать картины, принадлежащие миру богов, и повелевать Речью говорит о сверхчеловеческой, полубожественной природе этих мудрецов-поэтов и об их посреднической роли между миром богов и миром людей. Эта способность дает им, а вслед за ними и всему сословию жрецов-брахманов, которому они принадлежали, высокий статус в стране ариев (Арьяварте). Брахманы монополизировали созданные *риши* мантры, стали хранить их в памяти своих родов и передавать из поколения в поколение.

Двойное воплощение священного знания (в материальном мире и в слове) обуславливает идею неразрывной связи слов и вещей, которая позже будет рассматриваться в системах ортодоксальной философской мысли (системах, признающих истинность всего сказанного в текстах вед) как основание для логического выведения истинных высказываний. Указания на неразрывную связь слов и вещей, философы веданты, например, увидели в предложениях тех созданных позже текстов *шрути* упанишад и сочинений, относимых к *смрити* (*smṛti*, букв. «запомненное»), где упоминаются имя (*nāma*, *нама*) и форма (*rūpa*, *рупа*), в частности: в «Брихадараньяка упанишаде» (Бх. уп. Раздел Мадху. I. 4. 1; I. 4. 7)⁸⁹, в «Чхандогья упанишаде» (VI. 3. 2–3)⁹⁰ и «Законах Ману» (I. 21)⁹¹. Здесь «имя» – это слово, обозначающее чувственные объекты, а «образ», или «форма» соответствует чувственно воспринимаемому объекту.

⁸⁹ *ātmaivedamagra āsīt puruṣavidhaḥ* (I. 4. 1)...*tad dhedaṃ tarhyavyākṛtamāsītannāmarūpābhyām eva* (I. 4. 7) – «Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши» ...« [Все] это было тогда неразлично. Он стал различим по имени и образу» – пер. А. Я. Сыркина. Первая часть цитаты – парафраз «Гимна о Творении» («Пурушасукта») «Ригведы».

⁹⁰ «2. Это божество подумало: “Что же – да войду я с помощью живого Атмана в эти три божества и явлю имена и формы”. 3....И это божество с помощью живого Атмана вошло в эти три божества и явило имена и формы» – пер. А. Я. Сыркина.

⁹¹ «Вначале же он определил для всех – для каждого в отдельности, – в согласии со словами Вед, имена, род деятельности и особое положение» – пер. С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.И. Ильиным.

Отношение между *веда* (знанием), выражающим его словом и миром, «свернутое» в интуициях ранних ведийских текстов, получило эксплицитное определение в работах грамматиста и философа V в. Бхартрихари. В своем известном сочинении «Вакьяпадия» («О речении и слове» – далее ВП) он написал: «Те, кто знают священную традицию, знают, что этот [мир] есть трансформация (*pariṇāma*) слова. Вначале этот мир произошел исключительно из стихов *вед*» (ВП 1.124)⁹². И далее: «Многообразие форм традиции (*smṛti*), имеющей как видимые, так и невидимые цели, было организовано знающими *веды* на основе [*вед*] с помощью указателей (ВП 1.7)⁹³. Это высказывание Бхартрихари содержит весьма ценное указание на тот факт, что слово *вед*, содержащаяся в них мудрость, выражалась во множестве форм, то есть *неоднозначно*. Неоднозначность выражения знания не воспринималась в индийской культуре как негативное качество словесного выражения, как свидетельство его неистинности. Различные формы выражения одного и того же священного знания были признаны нормой. Причины этого – в несовершенстве человека, познающего и говорящего, на что указывается в религиозно-философских сочинениях: вспомним, например, один из предметов теоретических дискуссий – *авидью* как «исходную омраченность сознания», «неумение отличить вечную и подлинную реальность от временного и неподлинного» [Исаева, 2009: 48]. Вот и у Бхартрихари есть косвенное указание на то же: традиция имеет видимые и *невидимые* для людей цели. Для нас это значит, что ментальные содержания, возникающие в сознании реципиентов *вед*, не были понятиями с определенным, фиксированным содержанием, священное знание не существовало в строгой понятийной форме и не требовало строго, однозначного выражения вне ритуальной сферы. Точность воспроизведения ведийских гимнов для брахманов была обязательной; правило, гласящее о том, что всякое искажение рецитации гимнов во время ритуала

⁹² *śabdasya pariṇāmo 'yam / ity āmnāyavidō viduḥ / chandobhṛya eva prathamam / etad viśvaṃ pravartate*. – Цит по: [Бронкхорст, 2001: 482].

⁹³ *smṛtayo bahurūpāś ca dr̥ṣṭādr̥ṣṭaprayojanāḥ / tam evāśritya līṅgebhyo vedavidbhiḥ prakalpitāḥ*. – Цит по: [Бронкхорст, 2001: 482, 487].

чрезвычайно опасно, хорошо известно. Но с трансформацией ведийской религии в брахманизм и с появлением других религиозно-философских систем «веда» превращается в символ, универсалию, мем «высшего знания вообще», концепт с «плавающим» содержанием, который используют все. Для неортодоксальных систем оно не ассоциируется с брахманскими ведами, однако представители всех систем мысли наделяли «священное знание» несколькими общими признаками: нерукотворностью, недоступностью профанному сознанию, постижимостью посредством сверхразумной интуиции. Его миметический характер не требует понятийной определенности. Автору диссертации представляется, что именно включение универсалии высшего знания в ядро индийской культуры вообще и эпистемической культуры в частности сделало возможным то синонимическое многообразие теоретических текстов, которое так мешает западному исследователю адекватно понимать смыслы текстов.

Также весьма существенно, что ведийская религия была верой не только во множество богов, но и в божественность ведийского языка. На него, а затем и на санскрит были перенесены характеристики знания-*веда*, и в ортодоксальной культуре сначала ведийский язык, а затем и санскрит рассматривались как сила, творящая мир, и как праязык. На это указывал в числе прочих нидерландский индолог Йоханнес Бронкхорст, писавший: «Брахманы были убеждены, что санскрит является изначальным и единственно реальным языком, который по своей природе ближе реальности, чем какой-либо другой язык (а все они являются результатом «порчи» единственно реального, санскрита)» [Бронкхорст, 2009: 46; Бронкхорст, 1996: 109].

Комплекс ведийских текстов в индуистской традиции понимается как один продолжающийся текст и часто называется «ведийским каноном». Однако в реальности однозначно определить, какие тексты входят в этот канон, а какие не входят, довольно сложно. О делящейся веками полемике между учеными брахманами по поводу того, что является «ведой», а что не является, писали выдающиеся индологи (см.: [Макс Мюллер, 1860; Винтерниц,

1977/I; Бронкхорст, 1989; Витцел, 1997] и др.). Следы полемики до сих пор заметны в работах индийских историков философии и религии, где наблюдаются расхождения в описании ведийского собрания текстов⁹⁴. Немецко-американский индолог Майкл Витцел в главе «Развитие ведийского канона и его школы» своей книги «В текстах, за текстами» отметил, что «детального списка того, что входит в ведийский канон, не существовало ни в ведийской литературе, ни в литературе раннего пост-ведийского периода», хотя о нем как некоей закрепившейся совокупности текстов писали грамматисты Панини (ок. 400 до н. э.) и Патанджали (ок. 150 до н. э.), а разделы ведийского канона назывались в Палийском каноне буддистов (ок. 250 до н. э.). Неопределенность структуры ведийского канона объясняется тем, что он «не является священным *писанием* в буквальном смысле: *веды* были составлены устно, они всегда были и сейчас являются в некотором смысле устной литературой. Их следует рассматривать как магнитофонную запись, сделанную в ведийский период и передаваемую устно, и обычно – не изменяя ни единого слова... Эти тексты преподавали и рецитировали в местах для жертвоприношений» [Витцел, 1997: 258]. Известный австрийский индолог Мориц Винтерниц также отмечал, что эти тексты не были канонизированы и зафиксированы на каком-либо соборе; «вера в ‘священность’ этой литературы появилась ... спонтанно и редко серьезно дискутировалась» [Винтерниц, 1977/I: 53]. Напомним, что в брахманизме и индуизме⁹⁵, генетически связанных с ведийской религией, никогда не было единого института церкви, который заботил-

⁹⁴Классик современной индийской философии С. Радхакришнан в своей известной «Индийской философии» не употребляет терминов «ведийская литература» и «санскритская литература», которые, очевидно, не вызвали у него ни каких вопросов. Но он описывает структуру ведийского знания: «Имеются четыре веды: Риг, Яджур, Сама и Атхарва» [Радхакришнан, 1993/I: 50]. И далее: «Каждая веда состоит из трех частей, известных под названием *мантр*, *брахман* и *упанишад*». Между *брахманами* и *упанишадами* помещаются также тексты, именуемые *араньяками* [Радхакришнан, 1993/I: 51]. В статье «Веды» индийский историк религии Р. Н. Дандекар включает в комплекс текстов, обозначаемых словом «веда», помимо перечисленных у С. Радхакришнана *самхит*, *брахман*, *араньяк* и *упанишад*, также *сутры* и *веданги* [Дандекар, 1987: 9549].

⁹⁵ Ведийская религия, с точки зрения западных исследователей, сменяется брахманизмом ок. VII в. до н. э., ок. V в. н. э. брахманизм трансформируется в индуизм. Для индийцев все три введенных европейцами обозначения относятся к одной и той же религии, основанной на поклонении ведам и именуемой «*вайдикадхарма*» (букв. «ведийский закон»), «*санатана-дхарма*» («вечный закон»), «*хинду-дхарма*» («закон инду-сов»). Однако религиоведы фиксируют между ведийской религией, брахманизмом и индуизмом значительные различия в верованиях, пантеонах и культовых практиках.

ся бы о единообразии священных текстов, что также сыграло свою роль в «размытости» канона.

В реальности существовало несколько «канонов» (*śākhās*, *шакха* – букв. «ветвей», редакций), принадлежавших разным школам (*cāraṇa*, *чаранам*), которые хранили *ричи* (гимны) «Ригведы» (далее – РВ), *саманы* (песнопения) «Самаведы» (далее – СВ), *яджусы* (жертвенные формулы) «Яджурведы» (далее – ЯВ) и *атхарваны* (магические заклинания) «Атхарваведы» (далее – АВ) в устной форме и передавали их от учителя к ученику (*paraṁparā*, *парампара*)⁹⁶. Даже когда появилась письменность, она долгое время использовалась в основном мирянами для хозяйственных нужд, и брахманы не считали нужным записывать то, что веками передавалось из уст в уста. «Это означает: все школьные тексты вместе формировали ведийский канон. Это не означает, что все эти тексты были приняты всеми брахманами» [Витцел, 1997: 259–260]. Исходя из реального положения дел, М. Витцел предлагает рабочее определение: «ведийский канон состоит из таких текстов, написанных на ведийском санскрите, которые берут начало в различных ведийских школах и использовались в них же» [Витцел, 1997: 260]. Это определение необходимо дополнить уточнением времени создания этих текстов, которое дает М. Винтерниц: «созданных в добуддийскую эпоху, то есть до 500 года до н. э.» [Винтерниц, 1977/1: 27]. Уточнение необходимо, так как после указанного года в ведийских школах-чаранах были созданы и использовались, помимо названных, ритуалистские сутры, которые в веды не включаются, хотя тесно с ними связаны.

Общепризнанным ядром ведийского канона являются «четыре веды» – четыре собрания гимнов, молитв, заклинаний, благословений, жертвенных формул и литаний (*мантра-самхита*): «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа»

⁹⁶ Не все редакции ведийских текстов сохранились. Наиболее известными из сохранившихся являются редакции РВ школ Śākala и Bāṣkala, редакции СВ школ Kauthuma и Jaiminīya, две редакции «Белой ЯВ» (она включает только мантры) школ Mādhyandina и Kāṇva, четыре редакции «Черной ЯВ» (она содержит мантры вперемешку с прозаическими комментариями) школ Tattirīya, Maitrāyaṇī, Kāthaka, Kapīsthala-kātha, две редакции АВ школ Paippalāda и Śaunakīya.

и «Атхарваведа»⁹⁷. *Мантра-самхиты* были составлены на ведийском языке в разное время. Древнейшая из них РВ, согласно М. Витцелю, была создана к 1450–1350 гг. до н. э.; самая поздняя АВ – к 1200–1000 гг. до н. э. [Витцел, 2003: 68]; тексты были кодифицированы в течение 1-й половины I тыс. до н. э. Р. Н. Дандекар, следуя традициям индийской историографии, отодвигает начало компоновки РВ назад, к 2000 г. до н. э. [Дандекар, 1987: 9550].

АВ отличается от трех более ранних собраний по обрядовой основе: РВ, СВ и ЯВ связаны с торжественным ритуалом (*шраута*) жертвоприношения *сомы*, а АВ – с домашними ритуалами (*грихья*). Три первые веды объединяют гимны, посвященные богам, а АВ содержит не только гимны ведийским богам, но и заклинания, заговоры и магические формулы, которые использовались в древних ритуалах неарианизированного, аборигенного населения центральной части Северной Индии и западной части бассейна рек Ганга и Джамны, с которым арии постепенно смешались [Елизаренкова, 2005: 23]. Значительную их часть составляют ритуалы, обеспечивающие нормальное течение повседневной жизни: свадебные и погребальные, ритуалы, выполняемые для того, чтобы прогнать беду, получить мужа, сохранить здоровье, приворожить, прожить долгую жизнь, на благополучные роды, для обнаружения колдунов и т. п. Но есть и такие, которые призваны обеспечить успехи в политической жизни: одержать победу в войне, достичь успеха и превосходства, защитить от оружия врагов, помочь восстановить власть правителя, помочь взойти на трон и т. д.

⁹⁷ Деление на 4 веды (РВ, СВ, ЯВ, АВ) утвердилось в результате реформирования ведийской религии во времена правления династии Куру [Витцел, 1997: 258], о деяниях которой повествует эпос «Махабхарата». Й. Бронкхорст в статье «Вед» привел несколько фрагментов из произведений, относящихся к ведийскому комплексу, в которых речь идет о числе вед и текстах, которые к ним относятся. Он отмечает, что в ранних частях брахман не встречается упоминание о четырех собраниях гимнов: РВ, СВ, ЯВ и АВ. Там идет речь только о гимнах (*ричах*), песнопениях (*саманах*) и жертвенных формулах (*яджусах*) [Бронкхорст, 1989: 125]. Встречаются тексты, где к ведам причисляются только 3 первые веды. Все четыре веды названы в «Гопатха брахмане» (1.1.29). А есть упоминания и о пяти ведах [Бронкхорст, 1989: 129] – в текстах джайнов, индийских и китайских буддистов, а также в брахманистской «Артхашастре» Каутильи (1.3.1–2). К пятой веде причисляются *итихасы* (псевдоисторические сочинения, содержащие мифологию – эпосы «Махабхарата» и «Рамаяна»), грамматика (*вьякарана*). У джайнов встречается перечисление и шести вед (*Viyāharannatti* 2.1.12; 9.33.2) [Бронкхорст, 1989: 131].

Предполагается, что дошедшие до нас тексты *мантра-самхит* являются результатом «вторичной обработки» первичных поэтических интуиций, результатом сознательного конструирования по жестким правилам из «словесных формул-штампов» [Елизаренкова, 1989: 481], или «элементарных блоков» – *pada* (санскр. «стопа», «слово»), включающих 8–12 слогов [Зильберман, 1998: 166]. Результатом конструирования стало практически полное отделение формы текста, подчиненной его функционированию в ритуале, от содержания элементов текста [Там же: 172]. Эта конструкторская работа была обусловлена необходимостью буквального сохранения священных текстов при устной передаче. Магическая интерпретация поэтической речи также оказала влияние на принципы конструирования текстов *самхит* (впрочем, как и других древнейших стихотворных произведений). Как показали в своих исследованиях Ф. де Соссюр и В. Н. Топоров, в гимнах *мантра-самхит* присутствуют анаграммы: «сочетания фонем ключевого слова закономерно повторяются на протяжении всего текста» [Катенина, Рудой, 1980: 66].

К каждой *мантра-самхите* примыкают своего рода «комментарии»: брахманы (прозаические пояснения смысла совершаемых литургических и церемониальных действий, составленные ученым жрецом), *араньяки* («лесные книги») и *упанишады* (эзотерические тексты, рассуждающие об абсолютном первоначале мира), которые частично включаются в *брахманы*, частично к ним примыкают. *Брахманы* и *араньяки* составлены, согласно Р. Н. Дандекару, между XI–VIII вв. до н. э., *упанишады* – между VIII–V вв. до н. э. [Дандекар, 1987: 9550]. *Самхиты*, *брахманы*, *араньяки* и *упанишады*, созданные до V в. до н. э., вместе именуются *шрути* (санскр. *śruti*, «услышанное» [провидцами-*риши*]), а может быть, согласно гипотезе В. Н. Романова, «предназначенное для слуха богов» [Романов, 2008: 60], коль скоро ведий-

ские мантры были адресованы им, чтобы жертвователи могли получить желаемый для себя результат⁹⁸).

Время, когда начали создаваться *упанишады* (ок. VII в. до н. э.), религиоведы называют временем перехода от ведийской религии к брахманизму⁹⁹. *Упанишады*, появившиеся как жанр ведийской литературы, продолжали создаваться и в послеведийскую эпоху, после V в. до н. э. Последняя из *упанишад* была написана в XVI в.¹⁰⁰, но содержание поздних *упанишад* отражало уже не ведийское мировоззрение, поэтому тексты названного жанра, созданные после указанной временной границы, к *шрути* не относятся. По оценке М. Винтерница, «Вся история индийской философии несет свидетельство того, что не только древние гимны РВ считались «выдохнутыми» богом Брахмой и только «услышанными» древними мудрецами, но также каждое слово *упанишад*, самых поздних произведений ведийской литературы, считалось несомненной мудростью, проистекающей от самого бога Брахмы» [Винтерниц, 1977/I: 55].

К текстам *шрути* примыкают произведения, написанные в форме кратких изречений-*сутр*, также именуемые *сутрами* (санскр. *sūtra* – «нить», «шнур», «основа»), и содержащие толкование ритуалов: *шраутасутры*, *грихьясутры* и *дхармасутры*. Их статус в корпусе древнеиндийской литературы остается не до конца проясненным. М. Винтерниц в ведийскую литературу их не включал, а относил их к ритуалистским дисциплинам *ведангам* – санскр. «членам вед», вместе с *сутрами* по фонетике, грамматике, этимологии и астрономии [Винтерниц, 1977/I: 56]. Один из пионеров научной индологии, немецко-британский исследователь Фридрих Максимилиан Мюллер

⁹⁸ М. Винтерниц полагал, что обозначение «*шрути*» делает акцент на том, что тексты были открыты адресатам в устной, а не письменной форме [Винтерниц, 1977/ I: 55]. Против гипотезы В. Н. Романова говорит включение в *шрути брахман, араньяк и упанишад*, которые предназначались для человеческого слуха.

⁹⁹ В этой связи не вызывает возражений гипотеза Й. Бронхорста, усмотревшего причину перехода к новой форме религиозности в упадке арийских государств, в которых исповедовалась ведийская религия, и в первоначальном отсутствии поддержки везизма со стороны правителей вновь образовавшихся крупных империй: Маурья и Нанда, где население придерживалось других культовых практик. Вследствие утраты социальной поддержки, ведийской религии пришлось «переизобретать себя» [Бронхорст, 2015: 27].

¹⁰⁰ Одной из последних по заказу императора Акбара (1542–1605), пытавшегося объединить все религии, была написана «Алла упанишада».

(1823–1900), известный как Макс Мюллер, в своей «Истории древней санскритской литературы», опираясь на мнения средневековых пандитов, отнес *сутры* к поздневедийскому периоду и описал их в разделе «Ведийская литература» [Макс Мюллер, 1860: 70]. Этот факт позволяет предположить, что они все же считаются ведийской литературой, хотя не включаются в *шрути* [Макс Мюллер, 1860: 75], и тогда ведийская литература содержит не только *шрути*, на чем настаивали М. Витцел и М. Винтерниц, но и знание человеческого происхождения. Российское академическое литературоведение завершает свод канонической ведийской литературы *упанишадами*, созданными до V в. до н. э. [Эрман, 1976: 188], а брахманистские сутры называет «примыкающими к священной мудрости Вед» [Эрман, 1976: 189], то есть занимающими особое место между «самораскрывающимся» знанием-*шрути* и открываемым учителями знанием-*смрити* (санскр. *smṛti* – «запомненное [с древних времен]», «предание», «традиция») – собранием текстов, имеющих в ортодоксальной культуре статус священных, «наслаивающихся» со временем на *шрути*¹⁰¹. Особое место традиция придает и текстам по специальным дисциплинам – *шастрам* (санскр. *śāstra*), название которых обозначает одновременно и «науку», и один теоретический текст – «учебник». Базовыми текстами многих дисциплин (*шастр*) стали *сутры* – жанр, изобретенный в школах брахманов-ритуалистов. С точки зрения принципов классификации в западной логике, это позволяет не выделять сутры в особый раздел древнеиндийской литературы, а включить их в раздел вместе с *шастрами* как тексты теоретического характера.

Одну из устоявшихся ортодоксальных классификаций брахманистского знания излагает очень лапидарное сочинение адвайта-ведантиста Мадхусуданы Сарасвати (ок. 1540–1640) «Прастхана-бхеда» («Многообразие путей познания»), доступное для русскоязычного читателя в переводе В.К. Шохина

¹⁰¹ Отношения *шрути* и *смрити* широко освещаются в брахманской литературе. Литература *смрити* менее авторитетна, чем произведения *шрути*, рассматриваемые как не созданные человеком (*апаурушея*), как результат откровения мудрецам-*риши*. *Шрути* считаются абсолютным авторитетом для индуистов, в то время как авторитет *смрити* – не абсолютный.

[Мадхусудана, 2010]. Она, так же как классификация современного носителя религиозной традиции, неоиндуиста Свами Шивананды Сарасвати (1887–1963) по большей части следует за авторитетными древними и средневековыми текстами – упанишадами, дхармашастрами, «Артхашастрой», но не вносит окончательной ясности в субординацию разных видов знания.

И Мадхусудана, и Шивананда говорят о двух группах «вспомогательных», «примыкающих» к шрути текстов: *упаведы* (санскр. *upaveda* – «около вед») и *веданги* (санскр. *vedāṅga* – «члены», части вед) [Мадхусудана, 2010: 143; Шивананда, 1999: 10–11]. Мы встретимся с ними в тех первоисточниках, которые будем исследовать в поисках принципов теоретического знания.

Упавед четыре: *аюрведа* (санскр. *āyurveda* – «наука долголетия», традиционная медицина), *дханурведа* (*dhanurveda* – знание военного искусства), *гандхарваведа* (*gandharvaveda* – теория музыки) и *артхашастра* (*arthaśāstra* – наука политики). *Анг* шесть: *шикша* (*śikṣā* – фонетика) и *вьякарана* (*vyākaraṇa* – грамматика) Панини, *чхандас* (*chandas* – просодия) Пингалачарьи, *нирукта* (*nirukta* – этимология) Яски, *джьотиша* (*ḥyotiṣa* – астрономия с астрологией и математикой) Гарги и *кальпы* (*kalpa* – ритуалистические дисциплины, записанные в одноименных сутрах), восходящие к различным мудрецам-риши¹⁰². *Кальпасутры* также группируются вокруг самхит и освещают различные предметы: *шраута-сутры* толкуют ритуалы публичных жертвоприношений, *грихья-сутры* посвящены домашним обрядам, *дхарма-сутры* содержат этические нормы, обычаи и законы, *шульва / шульба-сутры* излагают теорию обустройства мест для жертвоприношения, строительства алтарей. Для демонстрации значения каждой *веданги* для традиции они образно назывались ногами (*чхандас*), руками (*кальпа*), глазами (*джьотиша*), ушами (*нирукта*), носом (*шикша*), устами или лицом *веды* (*вьякарана*) [Паниния шикша, 1938: 43].

¹⁰² Имена всех учителей-основателей наук мифологизированные. Они используются традицией в качестве аргумента для невключения текстов этих наук в раздел *шрути*.

В академическом литературоведении и в истории индийской культуры о литературе *смрити* говорят в узком и в широком смысле. К *смрити* в узком смысле слова причисляются *дхарма-шастры* (санскр., «учебники высшего закона») – тексты, излагающие правила поведения для индуиста, послужившие основой традиционного индуистского права: «Законы Ману» («Ману-смрити»), «Законы Яджнявалкьи» («Яджнявалкья-смрити»), «Законы Нарады» («Нарада-смрити»). В широком смысле слова под *смрити* понимают все авторитетные для индуизма тексты, имеющие «человеческое» (*паурушея*) происхождение. На основании такого толкования в *смрити* зачисляют *итихасы* (санскр. «так ведь было»), к которым относят эпические поэмы «Махабхарата» и «Рамаяна», *пураны* (санскр., «древние»), а также *дхарма-сутры* («Апастамба-дхармасутры», «Баудхаяна-дхармасутры») [Вигасин, 1996: 402].

Неоиндуисты в лице Свами Шивананды относят к *смрити* даже *агамы* (санскр., «учение», «знание», «священное писание») – сочинения разных сектантских школ, например, вишнуистские, шиваистские и т.п. и тексты *даршан* (санскр., «вѣдение») – религиозно-философских систем, признающих авторитет вед, именуемых часто «ортодоксальными *даршанами*»¹⁰³. Согласно Свами Шивананде, произведения разных жанров создавались для того, чтобы ответить на все жизнестроительные запросы как простых, необразованных людей, так и образованных интеллектуалов, чтобы воздействовать и на их чувства, и на их ум. Их сакральность обусловлена тем, что все они излагают *дхарму* (высший мировой закон), но с той или иной степенью подробности и разными средствами, ориентированными на уровни восприятия различных социальных групп [Шивананда, 1999: 11]. Сообщая знания о *дхарме*, ни *сутры*, ни *шастры*, ни литература *смрити* не признаются *veda* – мудростью; они несут знание другого рода: *pramā* – человеческое знание, являющееся результатом личностного акта познания, когнитивного события, или сознания,

¹⁰³ Ведийско-брахманистско-индуистская традиция к *смрити* относит только шесть ортодоксальных систем: мимансу, веданту, вайшешику, ньяю, санкхью и йогу.

претендующего на истинное представление своих объектов (*jñāna*) [Моханти, 1992: 33].

Для исследователей-неиндуистов *итихасы* и *пураны*, упоминаемые в списке *смрити*, представляют собой псевдоисторические сочинения морально-религиозного дидактического содержания, «в которых собраны древние традиционные представления о творении мира, деяниях богов, героев, святых, древних предков рода людского, о начале известных правящих родов и т.д.» [Винтерниц, 1977/I: 519–520].

Датировка текстов *смрити* чрезвычайно неопределенная, интервалы компоновки многих текстов растянуты на несколько столетий. Например, «Законы Ману» составлялись в интервале со II в. до н. э. по II в. н. э., начало создания «псевдоисторических» текстов *пуран* относят к III–V вв. н. э., хотя признают, что кодифицированный в них материал более древний, поскольку упоминание *пуран* находят уже в *ведах* – например, в «Атхарваведе» (XI. 7. 24).

Литература на санскрите с течением времени продолжала прирастать новыми слоями – текстами разных жанров, написанными как в стихах, так и в прозе. С превращением санскрита в язык интеллектуальной элиты в ее создании стали принимать участие и не-брахманы: критики брахманистской религии, странствующие проповедники небрахманских мировоззренческих учений – *шраманы*. В V столетие до н. э. таких проповедников собственных воззрений появилось настолько много, что это время назвали эпохой «брожения умов» [Бонгард-Левин, 2007; Шохин, 1997 и др.]. Они принадлежали разным духовным движениям, религиозным и атеистическим: джайнизму, буддизму, адживикизму, чарвака-локаяте. Из названных «сотворцами» брахманов в создании литературы на санскрите можно считать только джайнов и буддистов, поскольку от учителей остальных школ не дошло практически никаких сочинений. Джайны и буддисты обогатили раздел религиозно-философских текстов своими каноническими сочинениями, а раздел *шастр* – трактатами своих ученых. Шраманская теоретическая мысль заимствовала у

брахманской не только язык теоретизирования, но и многие её парадигмальные принципы, которые стала использовать и творчески развивать, создавая свои мировоззренческие (религиозно-философские) учения позже брахманских ритуалистских наук (но ранее брахманистских религиозно-философских систем), а также собственные научные сочинения.

Сказанное дает нам возможность искать интересующие нас перечисления традиционных видов знания и наук параллельно в авторитетных брахманских сочинениях и в сочинениях джайнов и буддистов, созданных в древний период индийской истории, когда закладывались основы традиционной индийской культуры. Для нашего исследования были использованы такие брахманские сочинения, как: «Чхандогья упанишада», «Мундака упанишада», «Законы Ману», «Артхашастра» («Наука управления») Каутильи (III в.), «Яджнавалкья-смити» (букв., «Запомненное Яджнавалкьей», I–II вв.), «Камасутра» (букв. «Сутра о чувственных удовольствиях») Ватсьяны (III–IV вв.); тексты из буддийского канона – «Типитаки» (*пали*, «Три корзины»): прежде всего, житийное сочинение «Подробное описание игр [Будды]» («Лалитавистара», III–IV вв.), и околочанонический учебник по полемике «Вопросы Милинды» (ок. I в. до н. э.); сутры из канона джайнов-дигамбаров, именуемого «четырьмя ведами»¹⁰⁴, написанные авторитетными в обеих ветвях джайнизма – у шветамбаров¹⁰⁵ и у дигамбаров¹⁰⁶ – Умасвати (I–II вв.) и Кундакундой (III–IV вв.).

«Археологические раскопки» в перечисленных текстах и в исследовательской литературе позволили автору диссертации обнаружить довольно много названий традиционных наук, видов и типов знания. При этом не все

¹⁰⁴ Первая из джайнских вед – «Пратхама-ануйога» (букв. «Рассмотрение прежнего/ бывшего») – содержит мифологизированную историю джайнизма, вторая – «Карана-ануйога» (букв. «Рассмотрение причины») – посвящена космологии, третья – «Дравья-ануйога» (букв., «Рассмотрение субстанций») – сосредоточена на изложении философских представлений о мире и человеческой жизни, выводимых из субстанциальных природ души и тела, четвертая – «Чарана-ануйога» (букв. «Рассмотрение моральной жизни») – излагает этику и ритуал. У джайнов-шветамбаров свой канон – «Сиддханта» (букв., «Учение»), частично включающий те же тексты (например, Умасвати и Кундакунды), что и канон дигамбаров.

¹⁰⁵ Шветамбары – «одетые в белое», менее аскетическое направление джайнизма.

¹⁰⁶ Дигамбары – «одетые сторонами света, или пространством», то есть нагие; более аскетическое направление джайнизма.

из наук соответствуют западному представлению науки. Например, *джьотиша*, включающая концепции, которые в западной культуре соответствуют астрономии, астрологии и математике, *расаяна*, содержащая знания химического и алхимического характеров, и демонология, изучающая демонические сущности, не отвечают критериям эмпирической науки, поскольку наряду со знаниями о природной реальности включают знания о невоспринимаемых в реальности объектах. И не у всех «наук», включенных в перечни, имеются базовые тексты, которые можно исследовать. Некоторые «науки» страдают «источниковой немотой»¹⁰⁷, и кроме их названий никакой другой информации о них не сохранилось. С учетом названных обстоятельств, для идентификации дисциплин мы прибегали к комментариям философов веданты (в частности, Шанкары, 788–820, и Рамануджи, 1017–1137), которые по времени жизни были ближе ко времени создания упомянутых списков традиционного знания и имели больше шансов знать, какие виды знания скрывались за названиями наук.

На основе репрезентативной выборки первоисточников исследования хорошо заметно, как в брахманской культуре начинают цениться не только знания ритуала, но и знания, полезные в повседневной жизни, знания не только арийского, но и доарийского, автохтонного происхождения, как под влиянием меняющейся ситуации менялось само священное знание, начиналась апология инноваций, само появление которых противоречило декларируемой вечности *вед*.

Один из наиболее ранних развернутых списков видов знания, которому предшествовала длительная история существования поименованных в нем дисциплин, дает нам «Чхандогья упанишада» (VII.1.1). По сюжету упанишады, пришедший за наставлениями к Санаткумаре Нарада перечисляет знания, которыми он уже обладает: *Rgveda* («Ригведа»), *Yajurveda* («Яджурведа»), *Sāmaveda* («Самаведа»), *Ātharvāna* («Атхарваведа»), *itihāsa-purāṇa* (*итихасы* и *пураны*, называемые также «пятой ведой»), *vedānām veda* («веда

¹⁰⁷ Выражение С. П. Щавелева [Щавелев 2010: 370].

вед», грамматика), *pitruya* (черная магия), *rāśi* (арифметика), *daiva* (прорицание), *nidhi* (хронология), *vākovākyu* («искусство задавать вопросы и отвечать на них»¹⁰⁸, предтеча теории полемики / диалектики), *ekāyana* (этика, которая основоположником адвайта-веданты Шанкарой в его комментарии на эту упанишаду трактовалась как политика, *nītisāstra* [Вигасин, Самозванцев 1984: 26]), *devavidyā* (теология /экзегетика, которую Шанкара отождествлял с фонетикой – *śikṣā*, входящей в комплекс вспомогательных дисциплин-веданг [Мукерджи, 2011: XXXIII]), *brahnavidyā* (наука о богослужениях, которую Шанкара отождествлял с несколькими ведангами, знание которых было необходимо для точного выполнения ритуалов: фонетикой, ритуалистикой-*kalpa* и метрикой / просодией-*chandas*) [Там же], *bhūtavidyā* (то ли наука о привидениях, то ли учение о физических элементах, а может быть, согласно трактовке индийского историка науки и образования Р. К. Мукерджи, биология¹⁰⁹ [Там же]), *kṣatrayidyā* (кшатрийская наука), *nakṣtravidyā* («наука о созвездиях»¹¹⁰, астрономия), *sarpa* (наука о змеиных ядах), *devajanavidyā* (божественная наука, то есть изящные искусства). В этом списке под «кшатрийской наукой» имеется в виду не военная наука, как считал Шанкара, идентифицировавший ее с *дханурведой* («наукой лука»). Хотя в соответствии с сюжетом «Махабхараты» брахман Дрона наставлял Пандавов и Кауравов именно в воинских искусствах, но, как показали А. А. Вигасин и А. М. Самозванцев на основе анализа палийских текстов, в Чх.уп. подразумевается все же теория политики, определенная доктрина политической морали [Вигасин, Самозванцев, 1984: 26]. У комментаторов упанишад ведантистов Шанкары и Рамануджи (1017–1137 гг.) «божественная наука» подразделяется на несколько дисциплин. Для первого она включает *nṛitya* (*нритья*, танец),

¹⁰⁸ Определение В. К. Шохина. Полностью оно выглядит так: «...искусство задавать трудные вопросы сопернику, успешно отвечать на его вопросы и одерживать таким образом победу в состязании» [Шохин, 2004: 73].

¹⁰⁹ Санскритское слово *bhūta* имеет очень много значений, среди которых есть «духи», «привидения», «физические первоэлементы» и «живые существа» [Апте, 1957–1859 / 2: 1204].

¹¹⁰ В санскрите «накшатра» (*nakṣtra*) обозначает и «созвездие», и «лунный дом», то есть то созвездие, в котором луна находится в течение определенного месяца. Поэтому название науки можно переводить и как «наука о лунных домах».

gīta и *vādyā* (*gīta* и *вадьа*, вокальную и инструментальную музыку) и другие искусства (*шильпа*, *śilpa*), для второго – *deva-vidyā*, *девавидья* / *gandharva-śāstra*, *гандхарва-шастра* (музыку) и *jana-vidyā*, *джанавидья* / *āyurveda*, *аюрведа* (медицину) [Мукерджи, 2011: XXXIII]. В Чх.уп. есть указание на статус перечисленных Нарадой видов знания. Санаткумара квалифицирует их как «лишь имя» (*nāma*) (VII.1.4), которому противопоставляется «[нечто] большее, чем имя»¹¹¹ (VII.1.5). Значит, все получаемые в процессе образования знания являются знаниями, не открывающими высшей истины, что «все это – из Атмана» (VII.26.1), которое «дает освобождение от всех уз»¹¹² (VII.26.2), – продолжает Санаткумара. Таким образом, все знание, которому обучают, является знанием низшим, своего рода промежуточными истинами.

В «Мундака упанишаде» также различаются два вида знания, с которыми соотносятся упоминаемые в Чх.уп. науки. Мудрец Ангираса на вопрос домохозяина Шаунаки об источнике знания «обо всем» ответил: «Есть два вида знания»¹¹³, «...изучение вед, знание произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах – это низшее, а знание о непреходящем, напротив, – высшее»¹¹⁴. Высшее знание далее по тексту отождествляется со знанием Атмана и знанием веданты (*санскр. vedānta* – «конец вед»), которого достигают *риши* посредством *йоги* и *санньясы* (подвижничества) (III.2.4–6). Му.уп. описывает деятельностный контекст, в котором обретает свой смысл знание: безличностный Абсолют Брахман силой подвижничества (*tapas*, *манас*) порождает весь мир, начиная с пищи (*annā*, *анна*), из которой появляется дыхание (*prāṇaḥ*, *прана*), ум (*manas*, *манас*), действительное¹¹⁵ (*satyaṃ*, *сатья*), миры¹¹⁶ (*lokāḥ*, *лока*), благие деяния (*karmasu*,

¹¹¹ Перев. А.Я. Сыркина.

¹¹² Перев. А.Я. Сыркина.

¹¹³ *dve vidya veditavye* (Чх.уп. I. I. 4).

¹¹⁴ *tatrāparā ṛgvedo yajurvedaḥ sāmvedo tharvavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣamiti / atha parā yaṁ tad akṣaram adhigamyate* (Чх.уп. I. I. 5).

¹¹⁵ Переводчик упанишады на английский язык Е. Рёер в примечании к термину «действительное» поясняет, что имеются в виду пять физических элементов [Мундака упанишада, 1853: 152] (земля, вода, огонь, ветер и эфир).

кармасу) и бессмертие (*amṛtaṃ*, *amṛta*) (Му.уп. I.1.). Высшее знание упоминается и в «Шветашватара упанишаде». Там о нем сказано, что оно содержится в веданте¹¹⁷ (Шв.уп. VI.22), достигается санкхьей и йогой и приводит «к освобождению от всех уз» (Шв.уп. VI. 13).

Перечни упанишад находят свое продолжение в текстах смрити, только кое-где незначительно терминологически изменяясь. Изменения вполне естественны, потому что все жанры санскритской литературы подчиняются, прежде всего, нормам литературного творчества, которые не терпят однообразия словесных форм и требуют употребления синонимов. В «Законах Ману» (ЗМану VII.43) перечислены пять родов дисциплин, которые следует изучать царю: «Тройственные науки, науку управления, анвикшики и Атмавидью. / При посредстве знающих три веды [следует изучать] тройственные науки (*трая-видьи*) / и науку управления (*данданити*), анвикшики и Атмавидью, / а от людей – науку хозяйствования (*варта*)»¹¹⁸.

В этом фрагменте под тремя составляющими «тройственных наук» видятся в виду (1) три *веды*, (2) «Атхарваведа» вместе с *итихасами* и *пуранами*, именуемыми пятой ведой и (3) шесть *веданг*. *Данданити* – наука управления (букв. «наука о наказании»). Здесь, вероятнее всего, *анвикшики* является собой теорию аргументации, или диалектику¹¹⁹, поскольку отличается от *Атмавидьи* – знания духовной субстанции Атмана. *Варта* – наука хозяйствования, содержащая сведения о земледелии, разведении крупного рогатого скота, торговле и ремеслах. Однако же одних знаний для хорошего правления недостаточно, гласит «Манава-дхармашастра». Хороший правитель тот, кто обуздал свои чувства и избегает пороков (ЗМану VII. 44, 45), то есть ведет нравственный образ жизни.

¹¹⁶ Под «мирами» в упанишаде имеются в виду три яруса мира: земной, небесный и подземный. В индуистской мифологии, в основном оформившейся ок. V в. н. э. и зафиксированной в пуранах, структура мира еще более усложняется: небесный и подземный миры делятся на семь миров каждый.

¹¹⁷ Под ведантой здесь имеется в виду не даршана, а «конец вед» – араньяки и упанишады.

¹¹⁸ *Trayī, daṇḍanīti, ānvīkṣikī, ātmavidyā, vārtā.*

Traividyebhyas trayim vidyām / dāṇḍanītim ca śāśvatīm /

Ānvīkṣikīm cātmavidyām / vārtārambhāmsca lokataḥ // [Манусмрити, 1932]

¹¹⁹ Так же идентифицирует эту науку специалист по индийской диалектике (теории полемики) Э. Соломон: [Соломон, 1976: 9].

В этой же главе «Законов Ману» (II.165) есть и другая классификация знания:

«Посредством особых аскетических подвигов и различных обетов, предписываемых правилами, дваждырожденным должна быть изучена вся Веда с Упанишадами (*rahasya*)»¹²⁰

[Законы Ману, 1992: 67–68]¹²¹.

В уже упоминавшихся комментариях Шанкары к *упанишад*м поясняется, что здесь подо «всей ведой» подразумеваются 4 *мантра-самхиты* с шестью *ангами* – фонетикой, ритуалистикой, грамматикой, этимологией, просодией и астрономией вместе с астрологией – и *упанишадами*. Поскольку в традиционной культуре *упанишад*ы рассматриваются также в комплексе с *брахманами*, как их разделы, то приведенная классификация «вед с *упанишадами*» может пониматься и по-другому: все ветви (*śākhā*, *шакха*) веды вместе с *брахманами*.

В «Артхашастре» (I.1.2) Каутильи мы также встречаемся с довольно подробным списком дисциплин, которые следовало изучать будущему царю. Он открывает собой *шастру* и определяется как принадлежий школе Ману (I.1.3): *ānvīkṣikī*, *trayī*, *vārtā*, *daṇḍanīti*. Каутилья обосновывает эту классификацию в полемике с оппонентами: школой Брихаспати полагающей, что царю достаточно только 2-х наук – *варта* и *данданити* (I.1.8), «ибо учение о трех ведах для знающего житейский обиход только оболочка», и школой Ушанаса (I.1.9), сводившей образование царевича к одной науке – *данданити*, «ибо с ней связаны начала всех наук». Дает он и общее определение «науки» как познания закона и пользы¹²². В *анвикшики* Каутилья включил *санкхью*, *йогу* и *локаят*у (I.1.10). Его разъяснения функций *анвикшики* и ее практической полезности убеждает в ее близости с диалектикой (теорией полемики), а не

¹²⁰ Перев. С.Д. Эльмановича.

¹²¹ *tapoviśeṣair vividhair vrataiśca vidhicoditaiḥ |
vedaḥ kṛtsno 'dīgantavyaḥ sarahasyo dvijanmanā ||*
[Манусмрити, 1932]

¹²² *tābhir dharmārthau yad vidyāt tad / vidyānām vidyātvam* (АШ I. 2. 9).

только с философией (теоретическим мировоззрением), с которой она отождествляется в переводе В. И. Кальянова:

«Философия тем, что исследует при помощи логических доказательств: в учении о трех ведах – законное и незаконное, в учении о хозяйстве – пользу и вред, в учении о государственном управлении – верную и неверную политику, и исследует при этом сильные и слабые стороны этих наук, приносит пользу людям, укрепляет дух в бедствии и в счастье и дает умение рассуждать, говорить и действовать. Философия всегда считается светильником для всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений» [Каутилья, 1959: 17].

Логично предположить, что санкхья, йога и локаята приводятся здесь в связи с *анвикшики* потому, что они уже были идентифицированы современниками как особые системы мысли, в которых использовался теоретический дискурс с опорой на формализованные методы аргументации. То есть *анвикшики* функционировала в древнеиндийской культуре как мировоззренческая дисциплина (философия), положения которой были отрефлесированы и обоснованы в процессе совместного дискурса экспертов. Она включала описания дискурсивных методов, которые тоже необходимо было осваивать¹²³. Можно предположить, что в Индии «чистой» теории полемики не существовало, она была «растворена» в предметных дискуссиях, например, мировоззренческих. В этом случае она называлась «*локаята*» («относящийся к миру») и практиковалась в брахманских школах диалектики.

¹²³ Широкий диапазон значений термина в индийской литературе обусловил дискуссию по поводу точного перевода «*анвикшики*»: можно ли отождествлять ее с логикой, философией или теологией. Термин этимологически близок термину *апитапа* (санскр., последующее измерение, последующее знание): он тоже содержит префикс *апи-* (вслед, после) и основу глагола, близкого по смыслу – *īkṣ-* (санскр., видеть, смотреть, усматривать, приходиться к мысли, принимать во внимание) [Кочергина, 1978: 110]. Эта близость обуславливает интерпретацию *анвикшики* как логики (М. Винтерниц, В. Рубен, Г. фон Глазенапп, П. Хэкер) или «общеметодологической науки» [Шохин, 2009: 80]. Мировоззренческий характер *анвикшики* дает основания для ее отождествления с философией (Г. Якоби, О. Штраусс, Д. П. Чаттопадхья, А. Уордер, В. И. Кальянов). Подробнее о дискуссиях см.: [Шохин, 1994: 162–170]; [Шохин, 2009: 80]; [Хальбфасс, 1990: 263–264, 273–286]; [Хэкер, 1958].

Рассуждения Каутильи о разновидностях знания на этом не заканчиваются, и он поясняет, что есть три «священных науки» – это три *веды* («Риг-», «Сама-», «Яджурведа») (АШ I.3.11–12), «Атхарваведа» и Итихасаведа¹²⁴ (АШ I.3.13), к которым примыкают вспомогательные науки: учение о произношении, ритуалистика, грамматика, этимология, метрика, астрономия (I.3.14), и все эти науки полезны, потому что в них излагаются законы для каждого из четырех сословий и для каждой из четырех ступеней жизни (*varṇāśramadharmā*) [Каутильи, 1959: 17].

Некоторые расхождения в списках необходимых для изучения наук «Законов Ману» и «Артхашастры» традиция объяснила с помощью популярного мифа о том, что некогда существовала первоначальная книга Брахмы, заключающая в себе все знание, но потом она была разделена на три части: и первая, повествующая о дхарме, сокращена до «Ману-смрити», вторую (о пользе) сократили до «Артхашастры» Каутильи, а третья часть, посвященная *каме* (чувственным удовольствиям), сохранилась в виде «Камасутры» Ватсьяяны¹²⁵. Постепенно в санскритской литературе оформляется представление о 14 видах знания о дхарме, часть из которых являются ритуалистскими науками – *ведангами*. Оно приводится, в частности, в «Яджнавалкья смрити» (I.3):

«Пураны, ньяя, миманса, дхарма шастра вместе с ангами и ведами являются четырнадцатью основаниями или источниками знания о дхарме»¹²⁶.

И в дхармашастре Яджнавалкьи знание вписано в контекст правильного поведения (I.7):

«Священное откровение, священное предание,
поведение людей добродетельных, дающих удовлетворение своей
душе,

¹²⁴ Собрание эпических сказаний.

¹²⁵ Пересказывается по книге: [Вигасин, Самозванцев 1984: 36]. Миф приводится также в «Камасутре» I.1.1. [Ватсьяяна, 1993: 49].

¹²⁶ *purāṇanyāyamīmāṃsādharmaśāstrāṅgamiśritāḥ | vedāḥ sthānāni vidyānām dharmasya ca caturdaśa* || [Яджнавалкья-смрити, 1949].

[а также] чувственное желание, возникшее из должного размышления, [все] это считается корнем дхармы»¹²⁷.

Мадхусудана Сарасвати, воспроизводя в «Прастхана-бхеде» 14 шастр из «Яджнавалкья смрити», связывает, однако, ценность знания не только с его функцией приводить к постижению дхармы и вести праведную жизнь в соответствии с ней, но и с функцией приводить к единой цели всех наук – постижению Божества¹²⁸ [Мадхусудана, 2010: 143]. Он также проводит «модернизацию» древней классификации видов знания с учетом шастр, появившихся позже «Яджнявалкья-смрити» (I–II вв.): «...дополнительные пураны включаются в пураны, система вайшешики – в ньяю, веданты – в мимансу, а «Махабхарата», «Рамаяна», системы санкхьи, йоги, пашупатов и вайшнавов и прочие – в дхармашастры» [Там же: 143]. Эти пояснения чрезвычайно примечательны тем, что, во-первых, лишают самостоятельности *даршаны вайшешики* и *веданта*, и, во-вторых, тем, что относят к *дхармашастрам* два эпоса («Махабхарату» и «Рамаяну»), которые Шивананда относит к *итихасам* вместе с сочинением по йоге и веданте «Йогавасиштха», называемым также «Васиштха-Рамаяна» (созданном между VI и XIV вв.) и вишнуистским сочинением «Харивамша»¹²⁹ (I–II вв.) [Шивананда, 1999: 13]. В-третьих, тем, что к *дхармашастрам* Мадхусудана относит также сочинения санкхьи, йоги и различных религиозных групп шиваистского и вишнуистского толка, очевидно, отличающиеся от ведийских текстов.

В пуранических текстах к 14-ти видам знания добавляются еще 4 науки, которые называются «примыкающими к веде» (*упаведами*), и общее число наук доводится, таким образом, до 18. В «Вишну-пуране» (Ш.6.28), «Ваю-пуране» (61.79), «Брахманда-пуране» (35.88–89) и «Махабхарате» (XII.1.13), «Найшадхачарите» (I.5) говорится, что 15-й наукой – *упаведой*

¹²⁷ *śrutih smṛtiḥ sadācāraḥ / svasya ca priyamātmanah* |

samyaksamkalpajāḥ kāmo / dharmamūlamidaṃ smṛtam || [Там же]

¹²⁸ Будучи последователем адвайта-веданты, он признавал существование Абсолюта-Брахмана, но по религиозной принадлежности он был кришнаитом, следовательно, его Божество (*bhagavan*) – Кришна, аватара Вишну и воплощение бестелесного Брахмана.

¹²⁹ «Родословная Хари», то есть Кришны, аватары Вишну.

«Ригведы» является медицина (*аюрведа*), 16-й наукой и *упаведой* «Яджурведы» – теория политики (*дханурведа*), 17-й наукой и *упаведой* «Самаведы» – музыка (*гандхарва*), а 18-й наукой и *упаведой* «Атхарваведы» – наука управления (*артхашастра*) [Вигасин, Самозванцев 1984: 36]. Мадхусудана принимает и это дополнение шастр [Мадхусудана, 2010: 143], однако объясняет смысл названия «*дханурведа*» ближе его этимологии. На санскрите существительное *dhanus* обозначает лук. Сарасвати поясняет, что *дханурведа* – наука об оружии, военная наука. Для подкрепления своего понимания *дханурведы* автор «Прастхана-бхеды» называет автора сочинения по военной науке, Вишвамитру (конечно же, мифического), и пересказывает основные темы названного сочинения, действительно, связанные исключительно с ведением войны [Мадхусудана, 2010: 149].

Восемнадцатью видами знание, циркулировавшее в Древней и Средневековой Индии, не исчерпывалось. В «Махабхарате», помимо указанных, встречаются названия и других его видов, которые следовало изучать сыновьям правителей: законы рода, *дханурведа* (санскр. *dhanurveda* – «знание лука», военное искусство), *веды*, управление слоном, верховая езда, управление колесницами, управление собственностью, знание слов, музыка, изящные искусства, легенды и сказки (МхБх XIII.104) [Мукерджи, 2011: 338–339]. Кроме них, в санскритской литературе брахманистского, джайнского и буддистского происхождения часто встречается список 64 искусств (*kalā, śilpa / кала, щильпа*), объединяющих как теоретические частные дисциплины, так и практические искусства и ремесла. В 1911 году индийский санскритолог Агарам Венкатасуббьях (1886–1969) посвятил им свою докторскую диссертацию, защищенную в Берне. В ней он привел 10 внушительных списков «искусств и наук» из санскритской литературы и указал на свидетельство о существовании специальной книги об искусствах, приписываемой поэту Дандину (VII в.) [Венкатасуббьях, 1911: 7]. Он же обнаружил в «Мундака упанишаде» характеристику 64 искусств как «части низшего знания (*aparā vidyā*)» и констатировал отсутствие такой характеристики в «Чхандогья упанишаде», что го-

ворит о неединообразной идентификации искусств в ортодоксальной традиции. Исследователь отметил также разделение искусств на «мужские» и «женские» (предназначенные куртизанкам) [Венкатасуббьях, 1911: 64], и что в тантрических текстах (например, «Вамакешвара-тантре») 64 искусства фигурируют под именем «тантра». В этом нет ничего удивительного, так как тантра была эзотерической частью индуизма, предназначенной брахманам, включала оргиастические практики, и теоретические знания из области эротики были там «ко двору», также как включенные в перечень искусств магические фокусы вроде наведения иллюзий (как в «Махамая-шамбара-тантре») или приобретение сверхъестественных способностей водяного (*ghaṭikā siddha*), о которых речь идет в «Кундикамата-тантре».

Весьма многозначный¹³⁰ термин «кала» произведен от санскритского корня *kal-* – «идти», «знать», «измерять», «звучать» и т.п. В значении «видов искусств» «кала» прикладывается к различным видам практик, порожденных городской культурой и характерных для жизни богатых горожан, создающих структуры городской повседневности. В пуранах появление искусств возводится к началу творения мира богами. Они провозглашаются результатами союза бога Брахмы и Сандхьи, любовь между которыми вспыхнула благодаря стрелам бога Камы (Манматхи) («Калика-пурана», гл. 2). Слово *śilpa* производно от двух основ [Monier-Williams, 1976: 1073], возможно, *śil-* – тщательно собирать + *rac-* – доводить все до конца, развиваться.

В брахманистских источниках, где перечисляются «искусства» – в эпосе «Рамаяна» (I.9.5), «Бхагавата-пуране» (X.45,36), «Дашакумарачарите» («Жизнеописаниях десяти принцев», приписываемых поэту Дандину, VII в.) (II.21), в «Камасутре» Ватсьяяны комментариях на сутры – о *щильпа* говорят в очень широком смысле, относя к ним мастерство и в художественном творчестве, и в производственной, и в самом широком спектре видов деятельности. Ватсьяяна описывает *kāma-kalās* – букв., «искусства чувственных удо-

¹³⁰ Он обозначает малую часть чего-либо, шестнадцатую часть, само число 16, временные отрезки разной длительности, 1 минуту, 48 секунд или 8 секунд; единицу измерения зодикального круга – 1 минуту градуса и т.д.

вольствий». Согласно индийской традиции, сфера чувственных удовольствий была подвергнута теоретическому осмыслению уже в сер. I тыс. до н. э. и стала предметом специальной «науки» – *кама-шастры* (науки чувственных удовольствий), сложившейся в одно время с *ведангами* [Упадхьяя, 1970: 1]¹³¹. Первый из сохранившихся текстов этой *шастры*, «Камасутра», по оценкам западных индологов относится к гораздо более позднему периоду – III–VI вв. Так же датируется текст в «Краткой истории науки в Индии» под редакцией Боса [Бос, 1971: 34].

Количественно списки искусств различаются. В некоторых сочинениях перечисляются более 64 искусств: у буддистов в «Лалитавистаре» речь идет и о 64, и о 86 искусствах, у джайнов – о 72, а в комментарии Яшодхары (XIII в.) «Благословение победы» («Джаямангала») на «Камасутру» Ватсьяяны утверждается существование 512 искусств [Венкатасуббьях, 1911: 8]. Списки «искусств» в названных источниках включают не только танцы и музицирование, сценическое искусство, различные виды изобразительного искусства, но также теорию классического танца (*bharatādīpraṇītāni nṛtya-śāstrāni*), боевые искусства, разные виды азартных игр, различные ремесла, сведения по косметике, парфюмерии, фармакологии, психологии отношений и т.п.¹³² Списки разных текстов содержательно не совпадают, демонстрируя чрезвычайное разнообразие и изысканность индийской культуры, любовь ее носителей к роскоши и умение радоваться жизни, убажывая свои чувства разными утонченными способами.

Наряду с «искусствами» «Лалитавистара» перечисляет без особого различения также науки, философские школы и литературные жанры, а конкретно: арифметику (*gaṇanā*), вычисления (*saṁkhyā*), веду (или *дхармашастру*), *итихасы*, *пураны*, лексикон (*nirghaṇṭu*), этимологию, толкования писаний (*nigama*), фонетику, метрику, астрономию с астрологией, грамматику, науку

¹³¹Одним из аргументов в доказательстве древности *кама-шастры* является факт изучения этой науки царевичем Сиддхартхой, ставшем впоследствии Буддой. Более подробно о *кама-шастре* и относимых к ней текстах см.: [Канаева, 1997]; [Канаева, 2006].

¹³² Более подробно см.: [Мукерджи, 2011: 354–360].

о жертвоприношениях (*yajña-kalpa*), санкхью (*sāṃkhya*), йогу, вайшешику, *вешику* (*veśika*)¹³³, учение *брихаспатьев* (*Bārhaspatya* – то есть локаяту), *хету-видью* (*hetu-vidyā* – «науку об основаниях», по сути, теорию полемики), науку о хозяйствовании (санскр. *arthavidyā* – «наука о материальной выгоде»), поэзию (*kāvya*), искусство писательства (*grantha-racitam*), искусство повествования (*ākhāta*), юмористическое искусство (*hāsya*).

К списку наук и искусств из «Лалитавистары» Ватсьяяна в «Камасутре» добавляет еще 9, среди которых внимание привлекают знание языков «[других] земель», то есть индийских диалектов (*deśa-bhāṣā-vijñāna*), педагогика (*vaiṇayikīnā*) и знание языка млеччхов (*mlecchita-vikalpa*), то есть чужеземцев. Их наличие демонстрирует высокую значимость, придававшуюся в древнеиндийской культуре воспитанию и овладению языками – средствами межкультурного общения. В других текстах упоминаются знание древних хроник (*sarvāni apadānāni*) и йогическая сверхспособность пророчества (*vāksiddhi*), которую можно отнести к искусствам, учения [об обращении] с ртутью (*rāsa-vāda*) и серой (*gandha-vāda*), соотносимые историками науки с алхимией, металлургия (*dhātu-vāda*), планирование городов (*nagara-niveśa*) и т. п.¹³⁴

В Первой книге буддийской «Милиндапаньхи» перечислены 19 видов знания, в которых был сведущ царь Милинда: шрути, смрити, санкхья, йога, политика, вайшешика, арифметика, музыка, врачевание, четыре веды, древние сказания, астрономия, колдовство (*māyā*)¹³⁵, теория полемики (*hetu*)¹³⁶, совещания, военное искусство, стихосложение и счет на пальцах¹³⁷. В списке – явная путаница, так как «шрути» и «четыре веды» – синонимы. Кроме того,

¹³³ Название этого искусства трудно идентифицировать. В словаре Бётлинга термин соотносится с одним из «домов Солнца» [Бётлинг, Рот, 1853–1875/ VI: 1377], то есть с зодиакальным созвездием, что позволяет толковать слово «*вешика*» как дескриптивное указание на астрологию, но астрология в этом списке уже названа выше [Бётлинг, Рот, 1853–1875/ VI: 1377]. Мукерджи толкует *вешика* как «систему философии» [Мукерджи, 2011: 361].

¹³⁴ Более подробно см.: [Мукерджи, 2011: 361–363].

¹³⁵ Имеется в виду практиковавшаяся йогинами сверхспособность вызывать коллективное видение иллюзорной реальности-*майи*. Можно ее отождествить с искусством.

¹³⁶ Полное название – *hetu-vidyā*, наука об основаниях, или об аргументах.

¹³⁷ *Suti sammuti saṃkhya yoga nīti visesikā gaṇikā gandhabbā tikicchā cātubbedā purāṇā itihāsā jotisā māyā hetu mantaṇā yuddhā chandasā muddā* – Цит. по перев. А.В. Парибка [Вопросы Милинды 1989: 66].

как отметил А. В. Парибок, число 19 для перечней не очень характерно¹³⁸. Отмеченные в перечне неточности позволяют предположить, что он появился благодаря некритическому механическому соединению списков из разных брахманистских источников. Через несколько страниц в «Вопросах Милинды» приводится второй перечень видов знания, который, согласно А. В. Парибку, просто заимствован из буддийского канона. Он включает дисциплины, преподаваемые брахманам и изучавшиеся буддийским монахом Нагасеной – собеседником Милинды: три веды, знание словарей (*nighaṇḍu*) и ритуала (*keṭubha*), древние сказания, членение на слоги, грамматику, членение предложения на слова, признаки великого человека и искусство спора¹³⁹. В этом перечне употребляется не встречавшаяся в рассмотренных выше сочинениях дисциплина «знание словарей», указывающая на наличие в древнеиндийской культуре словарей «встречающихся в ведах редких и вышедших из употребления слов» [Парибок, 1989: 380]. Юный Нагасена, изучив эти брахманские науки, быстро вынес им вердикт: «Увы, пусты эти веды, увы, ложная болтовня эти веды, нет в них сути, далеко им до сути!» [Вопросы Милинды, 1989: 70].

То, что под «ведой» здесь имеются в виду все брахманские науки, во все не означает полного отвержения буддистами достижений брахманской мысли. Действительно, в ранних школах существовали запреты на изучение некоторых дисциплин, например, на изучение санскрита (Чулавагга V. 33. 1), также как учения неортодоксов-локаятиков, «низких искусств» вроде проричания, заклинаний, примет, астрологии, жертвоприношений богам, черной магии и демонстрации «чудес» (Там же). Но тексты дают нам и свидетельства того, что буддийские монахи, равно как и джайнские, все же занимались такими брахманскими науками, которые были им полезны и не противоречили буддийской дхарме: медициной (чтобы лечить желудочные расстройства, вызванные подаваемой как милостыня недоброкачественной пищей, а также

¹³⁸ Там же: 377. Комментарий. 25.

¹³⁹ Цит. по перев. А.В. Парибка [Вопросы Милинды 1989: 70].

помогать приходящим в буддийские монастыри за медицинской помощью мирянам), грамматикой и математикой, и даже прославились в этих областях¹⁴⁰.

В книге Й. Бронкхорста «Буддизм в тени брахманизма» приводится фигурирующее в известном буддийском тексте, составленном ок. IV в., «Махаянасутра-аламкара» (11.60) упоминание пяти наук (*vidyāsthāna, sthāna*), предназначенных царевичам:

pañcavidhaṃ vidyāsthānam |

adhyātmavidyā hetuvidyā śabdavidyā cikitsāvidyā śilpakarmasthānavidyā ca ||

Наука пятерична:

наука о самости, наука логики, наука слов, наука врачевания и наука искусств и ремесел.

Дисциплина *hetuvidyā*, название которой Й. Бронкхорст переводит как «логика», по своему содержанию ближе все же не логике, а диалектике – теории ведения публичных диспутов, что следует из данных в буддийском сочинении пояснений, что наука логики и наука слов изучались Бодхисаттвой (в смысле Буддой) для того, чтобы побеждать тех, кто склонен не к тому (то есть к недолжному поведению), наука врачевания, наука искусств и ремесел – для того, чтобы помогать другим, кто в этом нуждается, а наука о самости – для обретения знания о себе [Бронкхорст, 2011: 117]. К такому же толкованию хетувидьи склонялась индийская исследовательница Эстер Соломон, посвятившая индийской диалектике свое двухтомное исследование [Соломон, 1976–1978]. Она отмечала, что в Индии диалектика выступала в двойной роли: как лингвистическое средство прояснения использования слов и как логический инструмент для разрешения возникавших в дискурсе за-

¹⁴⁰ Известными грамматистами стали жившие в V в. буддисты Чандрагомин, Каччаяна и Амарасимха; два последних развивали лексикографию палийского языка на основе санскритской грамматики. Буддийская монастырская медицина оказала огромное влияние на развитие традиционной медицины аюрведы [Zysk, 1998]. Среди джайнов выдающимися грамматистами были дигамбар Джайнендра (XI–XII вв.) и шветамбар Хемачандра Сури (XII в.). Выдающимися астрономами джайнская традиция считает основоположника джайнизма Джину Махавиру (599–527 до н.э.), лидера дигамбаров Бхадрабаху (ум. 298 г. н.э.) [Бос, 1971: 80], в истории астрономии отмечены учителя, занятия которых астрономией надежно удостоверены их трудами, например, Мадана Сури и его ученик Махендра Сури (XIV в.). Известным джайнским математиком был Махавира, живший ок. 850 г. [Бос, 1971: 157], астрономом – Малаягири (1093–1193) [Вайлс, 2013: 36].

труднений. Она также упомянула другие встречающиеся в классических текстах названия теории ведения публичных диспутов: *saṃvāda* (*самвада*, санскр. совместное говорение), *vāda* (*вада*) – у джайнов и буддистов, *saṃbhāṣā* (*самбхаṣа*, санскр. совместное речение – в «Чарака-самхите»), *kathā* (*катха*, санскр. диспут – в шастрах, в ньяе), *tarka* (*тарка*, санскр. рассуждение через выдвижение гипотез), *śāstrārtha* (*шастра-артха*, санскр. дискуссия о принципах шастр) [Соломон, 1976–1978: 9].

В логико-эпистемологических разделах входящих в джайнский канон сочинений джайнских мыслителей Умасвати (в его «Таттвартха-адхигамасутре», «Сутре постижения смысла категорий» – далее ТАС) и Кундакунды (в трактатах «Правачана-сара», «Суть изложения [учения]» – далее ПВС; «Панчастика-сара», «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях» – далее ПС; «Самайа-сара», «Суть наставления» – далее СС; «Нияма-сара», «Суть [учения] о воздержании» – далее НС, «Аттха-пахуда», «Восемь подношений» – далее АП) признаков интереса к освещению круга традиционных наук не заметно. Там знание включается в число оснований правильного поведения, ведущего к нирване (ПВС I. 6; ПС 28, 71; НС 2, 3; СС 426; АП I. 31), но это знание дифференцируется не по дисциплинам, а по типам (например, непосредственное и опосредованное) в зависимости от используемых познавательных способностей и по истинности и ложности. Истинное знание получается из джайнских сутр (АП I. 5), в такое знание верят (АП I. 19).

О джайнской классификации знания мы поговорим в соответствующей главе нашей работы (в разделе о теории инструментов получения достоверного знания – праманаваде), а пока ограничимся констатацией отсутствия списков традиционных дисциплин в названных джайнских текстах. При этом нельзя не заметить, что джайны осведомлены о существовании различных брахманских наук, но также как буддисты, невысоко их оценивают. В доказательство можно сослаться на высказывание Кундакунды:

«Утратившие «жемчужину» праведности [даже] зная множество шаштр, но лишённые почитания, блуждают вокруг да около» (АП I. 4)¹⁴¹.

Неточности и неполнота списков традиционных видов знания в буддийских источниках, отсутствие таких списков в канонических сочинениях джайнов позволяют утверждать, что джайны, как и буддисты, в отношении специальнонаучного знания ориентировались на брахманскую традицию и не уделяли большого внимания вопросам его полной и непротиворечивой систематизации, равно как и дефинициям наук. Такое отношение шраманов к наукам обусловлено лидерством брахманов в создании системы образования всех уровней, в которой традиционное знание передавалось, и ориентацией шраманов на традиции этой системы. Характерным примером именно такого положения дел в системе образования является буддийский монастырский университет Наланда, руины которого сохранились в индийском штате Бихар, в 90 км к юго-востоку от г. Патны. В этом месте с древности останавливались в сезон дождей монахи и проповедники всех религий: джайны, буддисты, брахманисты. В первые века новой эры монастырь Наланда стал важнейшим образовательным центром. Там учились и преподавали буддисты Нагарджуна и его ученик Арьядева (оба – в IV в.), Дигнагу приглашали туда на диспуты с брахманистами, что говорит о том, что в V в. там учили и брахманским наукам. Монастыри определяли содержание всего образования в стране, так как монахи преподавали не только в монастырских университетах, но и давали начальное знание по письму и счёту всем детям, независимо от того, будут ли они монахами или будут заниматься мирской деятельностью.

Известный китайский буддист Сюань-цзан (600/602–664), шестнадцать лет путешествовавший по Центральной Азии и Индии (627–645), описал брахманскую систему образования и буддийскую систему образования, в значительной степени явно скопированную у брахманов и включающую

¹⁴¹ Перевод с пракрита Н.А. Железновой.

брахманские дисциплины. На начальном этапе буддийского образования ученики преодолевали 12 «ступеней» (*siddham*): изучали «Сиддхавасту» («*Siddhavastu*») – книгу о произношении и написании слов, то есть санскритский алфавит и консонанты, затем – «великие учебники по пяти наукам» (*pañcavidyā-śāstra*): грамматике (*śabdavidyā*), науке искусств и ремесел (*śilpakarmasthānavidyā*), медицине (*cikitsāvidyā*), «науке об основаниях» / эпистемологии и логике (*hetuvidyā / nyāya*) и «науки о высшем Я» (*adhyātmavidyā*) [Сюань-цзан, 2012: 62]. Под этим названием в брахманистской культуре имелось в виду учение упанишад об Абсолюте-Атмане и тождестве с ним индивидуальной души-*атмана* [Апте, 1957–1859 / I: 70]. Брахманы же изучают четыре «Веда-шастры», название которых Сюань-цзан передает китайскими словами: «Долголетие» (имеется в виду РВ), «Жертвоприношение» (имеется в виду ЯВ), «Умиротворение» (имеется в виду СВ), «Искусность» (имеется в виду АВ) [Сюань-цзан, 2012: 63]. В комментарии к тексту его переводчик Н. В. Александрова поясняет: «Объяснение содержания Ригведы и последующих самхит исходит здесь лишь из перевода названия и свидетельствует о том, что автор не был знаком с этими текстами» [Сюань-цзан, 2012: 362. Примеч. 28].

Тот же Сюань-цзан писал, что известный буддист Гунабхадра (394–468), готовясь к посвящению в монахи, изучал помимо прочего астрономию, арифметику, и экзорцизм (практику изгнания духов с помощью обрядовых действий). Образование более высокой ступени, которое получали уже монахи, например, в Наланде, включало теоретическую и практическую части: слушание лекций по обязательным курсам и освоение монашеских правил поведения. Набор лекционных дисциплин зависел от секты, которых Сюань-цзан насчитывал 18. В одних монастырях изучали 5 редакций «Винаяпитаки» (первой «корзины» буддийского канона «Типитаки»), созданные в школах дхармагуптака, махишасака, кашьяпия, сарвастивада и махасангхика,

в других – литературу тхеравадинской школы саутрантиков¹⁴², в третьих – абхидхармическую литературу (тексты, входящие в третью «корзину» буддийского канона). В монастыри принимали всех монахов, кто хотел изучать литературу, которая преподавалась в монастыре. Но там преподавали не только буддийскую каноническую, но и небуддийскую литературу, например, по экзорцизму или магии [Мукерджи, 2011: 528–529]. Преподавались канонические сочинения других даршан, которые необходимо было знать для ведения полемики с ними.

Согласно «Запискам о буддийской религии, практикуемой в Индии и на Малазийском архипелаге» другого известного китайского буддиста И-цзина (635–713), отразившим впечатления путешествия, совершенного им в 671–695 гг., в Наланде учились и монахи, и миряне [И-цзин, 1896: 180], проводились диспуты ученых мужей всех конфессий [И-цзин, 1896: 177], изучались сочинения грамматистов, веды и буддийские тексты.

Возвращаясь к перечням видов и типов знания, прежде чем их упорядочивать для решения собственных исследовательских задач, постараемся обобщить принципы их упорядочивания, заметные в первоисточниках. Обращает на себя внимание то, что во всех списках виды знания по большей части совпадают с видами (которые условно назовем жанрами) санскритской литературы или вписываются в рамки этих жанров: название разновидности текстов частенько становится обозначением вида знания (например, веда – и вид знания, и тексты; итихасы и пураны, шастры – так же). Сами перечни не являются логически правильными классификациями, поскольку критерии деления знания на виды не всегда ясно обозначаются, да и вообще проблема строгого упорядочивания видов знания в рассмотренных первоисточниках не ставится. Их авторам вполне достаточно разведения типов знания – высшего (*veda, parāvidyā*) и низшего (*aparāvidyā*), а также наук (шастра, видья, вада) и искусств (кала). Высшим полагается сверхразумное знание о высшей реальности (Му.уп. I. I. 4–5) и ее отношениях с миром человека, то есть мировоз-

¹⁴² Каждая буддийская школа имела свой свод канонических текстов.

зренческое знание; низшим – знание о низшей эмпирической реальности, полученное чувствами и сознанием, в двух его разновидностях: науки и искусства. Это различие, совершенно отчетливо выраженное в брахманских упанишадах, вошло «в плоть и кровь» всей индийской духовной культуры, было принято всеми системами мысли. При этом содержательно в различных мировоззренческих системах высшее знание разнится, а вот его цели для большинства систем (кроме чарваков, не признававших ни высшей реальности, ни высшего знания) совпадают. В брахманских системах высшее знание подразделяется на высшее неуниверсальное, не подпадающее под характеристику «знание обо всем», даваемую в «Мундака упанишаде» (I. I. 4–5), и высшее универсальное – «знание обо всем». Высшее неуниверсальное содержится в мантра-самхитах РВ, ЯВ, СВ и АВ – текстах, адресованных отдельным богам и сверхъестественным силам, но где еще нет речи об универсальном первоначале, всеобъемлющем Абсолюте (Атмане / Брахмане). Высшее универсальное знание дают упанишады, они сообщают о духовной первооснове бытия – Атмане / Брахмане. Осознание человеком тождества своего атмана с первоосновой сущего выводит его за границы эмпирической реальности, освобождает от страданий бытия в физическом мире. Низшее – знание об эмпирической реальности, оно позволяет действовать в соответствующих пределах и от страданий не освобождает. Нучное знание не освобождает потому, что служит целям повседневной жизни, решая практические задачи. Искусства тем более не освобождают, потому что служат получению разнообразных чувственных удовольствий (от музыки, живописи, еды, любви, красивой одежды, благовоний, азартных игр и т.п.). Но ни без научного знания, ни без искусств не обойтись: они – необходимые ступеньки на лестнице, ведущей к освобождению (мокше), согласно брахманскому мировоззрению. Их необходимость обусловлена идеологическим брахманистским учением о «законе жизненных стадий [трех высших] сословий» (варна-ашрама-дхарма) и четырех жизненных ценностях: *дхарме* (универсальном мировом законе), *артхе* (материальной выгоде), *каме* (чувственном удовольствии) и *мокше*

(освобождении от круговорота рождений и смертей). В брахманизме мировоззренческое знание считается «высшим» еще и потому, что его истоки находятся в самой высшей реальности: именно там обретается высшее знание – веда – до сотворения физического мира и до артикуляции в ведийской литературе. Ортодоксальные религиозно-философские системы, как уже неоднократно было сказано, декларируют свое происхождение от ведийских текстов.

Слово «дхарма» в индийской культуре многозначно¹⁴³. Одно из его значений – «наставление», другое – «обязанности». Брахманистская дхарма учит о том, что мир есть порождение Абсолюта – Атмана, или Брахмана; что у каждого человека, у каждого сословия и рода есть своя дхарма – совокупность обязанностей, которые он должен выполнять для поддержания мирового порядка, чтобы мир не рухнул. Брахманская культура вовсе не аскетична. В ней признается ценность материальных благ, а также деятельности по их производству – хозяйственной, экономической. Если на первой жизненной стадии (*брахмачарья*, ученичества) дхарма человека – получить образование, то на второй стадии (*гривастха*, домохозяина) дхарма человека – создать семью, вести хозяйство и обеспечивать благополучие (*артха*) своей семьи. Домохозяева разных варн – жреческой, воинской (кшатрийской) и третьего сословия, производящего материальные блага (вайшьев)¹⁴⁴ – создают благополучие своих семей по-разному, но все они имеют право и даже обязаны получать от жизни разнообразные удовольствия (*кама*), чтобы достичь счастья, «сходного с чистым счастьем Абсолюта» (Анангаранга I. 8). Удовольствия, однако, не провозглашаются в дхарме домохозяина единственным смыслом жизни. В ней присутствуют также посты и самоограничения, которых становится гораздо больше на третьей и четвертой стадиях жизни домохозяина – лесного отшельника (*вана-прастха*) и странствующего аскета (*санньяси*). И на протяжении всей своей жизни человек обязан, согласно *варна-ашрама-*

¹⁴³ Более подробно о роли концепта «дхарма» в традиционной индийской культуре см.: [Канаева, 2015а]

¹⁴⁴ От *санскр. viś* – народ, люди, племя, семья.

дхарме, заботиться о ритуальной чистоте, чтобы после смерти тела его душа, чистая по своей субстанциальной духовной сущности, достигла освобождения (*мокши*) от страданий в материальном мире *сансары* – круговращения рождения и смерти.

Высшее буддийское знание также учит об освобождении (*нирване*) от круговорота рождений и смерти, понимаемом как остановка изменчивого потока дискретных состояний индивидуального сознания (*виджняна*); высшее джайнское знание учит о наличии у мира субстанциальной структуры и о достижении душой своего изначального субстанциального состояния, незагрязненного кармическим веществом и не связанного со страданием, то есть также об освобождении (*мокше*). Еще высшее знание джайнизма и буддизма отличает от брахманского высшего знания то, что в двух первых мировоззренческих системах оно рассматривается как результат собственной познавательной и обуздывающей аффекты деятельности, а не как результат откровения.

И шраманы не отрицают необходимости низшего знания для достижения высшего, но, руководствуясь собственными этическими представлениями, сильно сужают круг дозволенного чувственного опыта, поскольку джайнизм и буддизм аскетичны. В числе джайнских этических предписаний для всех джайнов на протяжении всей жизни – брахмачарья (*букв.* [следование] «путем ученика»), воздержание от разного рода удовольствий (прежде всего, целомудрие), и апариграха (нестяжательство) – «не-привязанность к чему бы то ни было в чувственно воспринимаемом мире» [Железнова, 2005: 309]. В числе буддийских предписаний – самъяк санкальпах (праведное намерение) и самъяк аджива (праведный образ жизни), которые так же запрещают стремиться к удовольствиям и материальным благам, получать материальную выгоду (*артха*) от своей деятельности. Нравственный идеал и джайнизма, и буддизма – монах. Конечно, в обеих религиях существуют последователи-миряне, но им запрещены виды деятельности, связанные с нарушением главных моральных заповедей, в особенности, ахимсы (невреждения живым су-

ществам). Современные джайнизм и буддизм, адаптируясь к современной реальности, смягчают многие моральные требования и не запрещают зарабатывать деньги, если они идут на поддержку религиозной общины (сангхи) [Агаджанян, 1993; Нестеркин, 2017; Уланов, 2016]. Но это уже совсем другая история, не имеющая отношения к решаемой здесь задаче.

Итак, упорядочим виды и типы знания, встречавшиеся нам в первоисточниках, в синопсисе (Таблица 1) по трем группам с тем, чтобы выделить те, в которых будем исследовать принципы познавательной деятельности. В качестве оснований нашей классификации возьмем степень абстрактности предметов знания и характер связи с практикой, которые помогут нам заполнить три колонки. В первой поместим знания мировоззренческого характера, религиозно-философские системы (даршаны) как знания более абстрактные, дающие целостную картину мира (общую онтологию) и определяющие общие принципы жизни человека. Во второй – знания частного характера: науки (шастры, видьи). Они содержат знания менее абстрактные, определяющие частные картины мира (дисциплинарные онтологии), и используются как основания нескольких видов практик. Третья колонка представляет практические знания, которые содержат рецепты для передачи опытных навыков в отдельных практиках, производственных, политических, в сфере развлечений и т.п. Они еще менее абстрактны, чем два предыдущих типа знания, онтологическое содержание в них неявно или минимально. По причине их конкретности, рецептурности мы не будем искать в них методологической рефлексии, а так же не будем стремиться дать в нашем синопсисе их полный список. Две первые колонки содержат типы знания, которые обладают многими характеристиками теоретического знания – это высшее систематизированное мировоззренческое знание или систематизированное знание частного характера. Какие-либо другие типы знания, помимо включенных в таблицу, которые можно было бы сопоставить, например, с духовно-практическим знанием или с обыденным, так интересующим современную эпистемологию, в исследованных нами текстах не выделялись.

Учитывая, что в использованных нами текстах в силу их назначения буддисты и джайны не называли свои систематические учения, но они все же существовали и по предмету соотносимы с мировоззренческим знанием, мы включили их в первую колонку таблицы 1, вместе с так же не упоминавшимися мировоззренческими системами ньяя и миманса¹⁴⁵. В первую колонку мы включили также всю ведийскую литературу, поскольку она выражает ведийское мировоззрение и самой традицией относится к высшему знанию-*веда*.

При ближайшем рассмотрении контекстов видов знания в ниже приведенной таблице обращает на себя внимание свободное от ограничений обращение с терминами *veda*, *vidyā* и *śāstra*. Хотя первый термин обозначает для всех систем, кроме чарваков-локаятиков, высшее знание, а два другие – низшее, в названиях дисциплин они часто взаимозаменяемы (напр., в обозначениях медицины: *jana-vidyā*, *āyurveda*, *cikitsāvidyā* или науки политики: *nītiśāstra*, *dhanurveda* и т.п.). Это противоречие может иметь двойкий смысл: либо оно является проявлением онтологически-эпистемологического реализма (что вполне вероятно, ибо в Индии реалистами не были только чарваки и буддисты); либо оно является проявлением высокого статуса всякого знания (что тоже вполне вероятно, ибо статус знания и его хранителей-учителей в традиционной культуре всегда был очень высоким).

Синонимом *веда*, *видья* и *шастра* выступает *vāda* – «учение», «речь». В подавляющем большинстве входящих в ведийский комплекс текстов все термины используются интуитивно, без явных дефиниций, каких-то принципиальных различий между мировоззренческим знанием (которое пока не обозначается термином *даршана*) и специальным знанием (*шастра*, *видья*, *вада*) не проводится – все они стоят в одном ряду.

Таблица 1

¹⁴⁵ Хотя термин «миманса» фигурировал в «Яджнявалкья смрити» (I. 3) в списке специальных дисциплин, но здесь он обозначал экзегетику, а не даршану. Встречающийся в текстах, созданных до «Ньяя-сутр» Акшапады, термин «ньяя» так же обозначал в них не даршану, а совокупность правил, метод в самом широком смысле слова.

<i>Знания мировоззренческого характера</i>	<i>Знания (науки) частного характера</i>	<i>Искусства (практические знания)</i>
<p>В е д ы :</p> <p>а) д о ф и л о с о ф и я</p> <p>Ригведа, <i>Ṛgveda</i></p> <p>Яджурведа, <i>Yajurveda</i></p> <p>Самаведа, <i>Sāmaveda</i></p> <p>Атхарваведа, <i>Atharvaveda</i></p> <p>б) п р е д ф и л о с о ф и я</p> <p>Брахманы, <i>brāhmaṇa</i></p> <p>Араньяки, <i>āraṇyaka</i></p> <p>Упанишады, <i>upaniṣada</i></p> <p>Анвикшики (<i>ānvīkṣikī</i>) как единство санкхьи (<i>sāṃkhya</i>), йоги (<i>yoga</i>) и локаяты (<i>lokāyata</i>)</p>	<p>Алхимия:</p> <p>– учения об обращении со ртутью, <i>rāsa-vāda</i>;</p> <p>– учение об обращении с серой, <i>gandha-vāda</i></p>	<p>Военное искусство, <i>dhanurveda, yuddhā</i></p> <p>Изящные искусства, <i>deva-janavidyā</i></p> <p>Инструментальная музыка, <i>deva-vidyā, vādyā, gandharva-śāstra</i></p>
<p>в) р е л и г и о з н о - ф и л о с о ф с к о е и ф и л о с о ф с к о е з н а н и е</p> <p>Буддизм, <i>Buddha-dharma</i>, в частности,</p> <p>– знание абхидхармы, <i>adhyātmavidyā, abhidharma</i></p>	<p>Арифметика, <i>rāśi, gaṇanā</i></p> <p>Астрономия с астрологией, <i>nakṣtravidyā, jyotiṣa</i></p> <p>Грамматика, <i>vedānām veda, vyākaraṇa</i></p>	<p>Искусство задавать вопросы, <i>vākovākyā</i></p> <p>Искусство пения, <i>gīta</i></p> <p>Искусство писательства, <i>grantha-racitaṃ</i></p>
<p>Вайшешика, <i>vaiśeṣika</i></p>	<p>Демонология / или учение о физических элементах, <i>bhūtavidyā</i></p>	<p>Искусство повествования, <i>ākhāta</i></p>
<p>Веданта, <i>vedānta</i></p>	<p>Диалектика (теория полемики), <i>vākovākyā, vāda, saṃvāda, ānvīkṣikī, saṃbhāṣā, kathā, tarka, hetu-vidyā, nyāya, śāstrārtha</i></p>	<p>Искусство прорицания, <i>dai-va</i></p>

Джайнизм, <i>jaina-dharma</i>	Знание древних хроник, <i>sarvāni apadānāni</i>	Искусство танца, <i>nṛitya</i>
Знание Атмана, <i>Ātmavidyā</i>	Знание индийских диалектов, <i>deśa-bhāṣā-vijñāna</i>	Йогическое искусство вызывать коллективное видение иллюзорной реальности, <i>vāksiddhi</i>
Йога, <i>yoga</i>	Знание языка чужестранцев (млеччхов), <i>mlecchita-vikalpa</i>	Черная магия, <i>pitṛya</i>
Санкхья, <i>sāṃkhya</i>	Итихасы, <i>itihāsa</i>	Юмористическое искусство, <i>hāsyā</i>
Миманса, <i>mīmāṃsā</i>	Кшатрийская (политическая) наука, <i>kṣatrayidyā</i>	
Ньяя, <i>nyāya</i>	Лексикон, <i>nirghaṇṭu, nighaṇṭu</i>	
Локаята (<i>lokāyata</i>), учение Брихаспати (<i>Bārhaspatya</i>)	Медицина, <i>jana-vidyā, āyurveda, cikitsāvidyā</i>	
	Металлургия, <i>dhātu-vāda</i>	
	Метрика / просодия, <i>chandas</i>	
	Наука искусств и ремесел, <i>śilpsthānavidyā</i>	
	Наука о богослужениях, <i>brahmanavidyā</i>	
	Наука об универсальном законе, <i>dharmasāstra</i>	
	Наука о змеиных ядах, <i>sarpa</i>	
	Наука управления / политики, <i>dāṇḍanīti, dhanurveda, arthaśāstra</i>	
	Наука политики, <i>nītiśāstra, dhanurveda</i>	
	Наука хозяйствования, <i>vārta, arthavidyā</i>	
Наука чувственных удовольствий, <i>kāmasāstra</i>		

Нумерология, <i>saṁkhyā</i>
Педагогика, <i>vaiṇayikīnā</i>
Планирование городов, <i>nagara-niveśa</i>
Поэзия вместе с поэтикой, <i>kāvya</i>
Пураны, <i>purāṇa</i>
Ритуалистика, <i>kalpa, keṭubha</i> и в частности, ее раздел – Наука о жертвоприноше- ниях, <i>yajña-kalpa</i>
Теология, <i>devavidyā</i>
Фонетика, <i>śikṣā</i>
Хронология, <i>nidhi</i>
Экзегетика, <i>mīmāṃsā, nīgama</i>
Эстетика (как теория танца Бхараты и других), <i>bharatādi- pranītāni nṛtya-śāstrāni;</i> <i>rasaśāstra</i>
Этика (совокупность мораль- ных норм): – брахманистская, <i>ekāyana</i> – буддийская, <i>vinaya</i> – джайнская, <i>pañcamahāvratā</i>
Этимология, <i>nirukta</i>

Поля смыслов и значений названных терминов во всей санскритской литературе остаются чрезвычайно обширными и частично совпадают¹⁴⁶. Смысловые различия в них все же есть, и они обусловлены их этимологией. В термине «шастра» (*śāstra*, от *санскр.* śās – учить, наставлять, командовать,

¹⁴⁶Эта специфика индийской терминологии – плавное перетекание терминов вместе с их значениями друг в друга – получила в индологии (напр., у А. Ю. Неделя) удачное обозначение заимствованным из математики термином «гомотопия» (от *греч.* ὁμοιος – подобный, похожий, и τόπος – место). В математике гомотопией называется семейство непрерывных пространственных изображений объектов, в результате деформаций перетекающих один в другой.

управлять) акцент делается на наставительном, нормативном характере учений (в таком смысле он употребляется, например, в «Ригведе», кавьях, пуранах). «Шастра» – это также средство обучения, учебник или свод правил, книга или трактат, в особенности религиозная или научная, священная книга или сочинение божественного авторитета («шастрами» назывались и четыре веды, и классические брахманские дисциплины, перечень которых включает 14—18 видов знания). Часто слово «шастра» находится после слова, обозначающего предмет книги (дхармашастра, кавьяшастра, камашастра). В этом случае мы понимаем его как обозначение отдельной теоретической дисциплины. Используется он также для обозначения отдельной теории, но не по критерию ее особой предметности, а по ее нормативному характеру (например, шастрами в традиционной культуре называются «Нирукту» Яски, «Законы Ману», «Махабхарату», кавьи и пураны). «Шастрами» называются и систематические учения религиозно-философского характера (веданташастра, йога-шастра¹⁴⁷) [Монье-Вильямс, 1976: 1069].

В употреблении термина «видья» (*vidyā*, от *санскр.* *vid* – знать, понимать, учить, выявлять, открывать, сообщать, информировать) упор делается на информативном характере. Термин «видья» употреблялся в значениях: знание, наука, образованность, эрудиция, и также использовался для обозначения трех вед, теоретического дискурса по мировоззренческим проблемам, или логики (*ānvīkṣikī*)¹⁴⁸, теории управления (*daṇḍanīti*), практических искусств (*vārttā*), таких, как сельское хозяйство, торговля, медицина. В «Законах Ману» (VII. 43) «видья» употребляется в выражении «знание Абсолюта» (*Ātma-vidyā*), в других авторитетных индуистских текстах ассоциируется с ведангами, пуранами, экзегетическими текстами (*mīmāṃsā*), логико-эпистемологическими текстами (*nyāya*) и нормативными текстами, излагающими универсальный закон (*dharma*) [Монье-Вильямс, 1976: 963–964].

¹⁴⁷Обычно «шастрой» называется систематическое учение, содержащееся в базовом тексте с несколькими комментариями.

¹⁴⁸Предлагаемая здесь интерпретация анвикшики опирается на ее неявное определение в «Артхашастре» Каутильи (I.1.10) как санкхьи, йоги и локаята.

Термин «даршана» (*darśana*, от санскр. *darś* – видеть, смотреть на, наблюдать, созерцать, воспринимать, умозреть, знать, понимать) в значении систематизированного мировоззренческого учения широко используется в средневековых индийских компендиумах религиозно-философской мысли (*самуччая*, *санграха*). С. Ч. Видьябхушана писал о том, что ранее, в первые века I тыс. н. э. термин применялся в более узком смысле «учения о душе (*атман*)», и он пришел на смену термину «анвикшики» как более определенный [Видьябхушана, 1921: 6]. Анвикшики имела дело с двумя предметами: душой и основаниями, используемыми в полемике о существовании души [Там же: 5]. Рефлексия вопросов о душе трансформировалась со временем в *даршаны* (философские системы), а рефлексия полемики – в *праманаваду* (логико-эпистемологические учения). Для нашего понимания специфики индийской традиции философствования очень важен акцент, который делает С. Ч. Видьябхушана как представитель ортодоксальной брахманской культуры: предметом созерцания в даршанах является именно душа (*атман*), а *даршана* – это «наука, делающая нас способными видеть нашу душу» [Там же: 6]. В таком узком смысле термин используется в «Махабхарате» («Шантипарва»), «Бхагаватапуране», «Ньяя-бхашье» (к НС III. 2. 35) и в комментарии Шанкары к «Веданта-сутрам» [Там же].

Самым ранним из текстов, в которых «даршана» используется для обозначения мировоззренческих систем, является сочинение джайнского философа Харибхадры (VIII в.) «Шаддаршана-самуччая» («Свод шести систем»). Этот факт позволил В. Хальбфассу совершенно обоснованно заявить: «*Даршана* как она используется доксографами, есть, по сути, ретроспективный концепт. Термин относится к тому, что другие увидели в прошлом, к точкам зрения и системам, которые выросли из прошлого» [Хальбфасс, 1990: 273]¹⁴⁹. В. Хальбфасс также заметил, что доксографический смысл слова был подготовлен грамматистом Бхартрихари, употреблявшем его в значении «точка зрения», «ракурс», «образ мысли», «доктрина» [Там же: 268]. Прежде чем он

¹⁴⁹Более подробно об истории термина см.: [Хальбфасс, 1990: 264–273].

приобрел значение «мировоззренческие системы», термин широко применялся в санскритской литературе в повседневных значениях.

В современных индийских языках термин стал синонимом слова «философия» (только произносится без «а» на конце – «*д́аршан*»), сохранив, однако же, и свой традиционный смысл. «*Даршан*» – это видение бога; это то, зачем приходят к святым людям и к святым местам: увидеть бога и быть увиденным богом. Получение *даршана* может происходить в состоянии транса.

Даршаны как мировоззренческие системы не являлись полными аналогами философии не только по их предметам, но и из-за кардинального несоответствия целей. Если философия всегда рассматривалась как средство улучшения единственной для человека жизни, то по справедливому замечанию известного индолога Вильгельма Хальбфасса, «Для большинства *даршан* конечное освобождение (*мокша, мукти, апаварга*) было высшей целью философствования»¹⁵⁰ [Хальбфасс, 1990:269]. С учетом традиционного понимания *даршан* и *шастр* можно сказать, что их теоретизм гораздо ближе исходному смыслу термина «теория» («экстатическое, мистическое созерцание» [Швырев, 2009: 973]) в Древней Греции, где термин появился, нежели современному смыслу, акцентирующему рациональность теоретического знания.

Экскурс в этимологию обозначений индийских видов и типов теоретического знания позволит нам иметь в виду скрытые в этих обозначениях смыслы, определяющие обоснованные для носителя индийской культуры, но неочевидные для западного человека ожидания от наук и философии.

Еще одно наблюдение. В нашем синопсисе представлены тексты, в которых, во-первых, либо уделено явное место методологической рефлексии, либо не уделено, но при этом «работают» некие интуитивные представления о принципах познавательной деятельности. Во-вторых, в нем различимы тексты *дофилософские* – выражающие политеистическое мировоззрение РВ, СВ, ЯВ и АВ, *предфилософские* – выражающие интуиции мировоззрения абсо-

¹⁵⁰ Его оценка справедлива потому, что в 8 из 9 главных даршан освобождение души от перерождений в сансаре явно провозглашается в базовых текстах. Другую цель философствования указывали только чарваки-локаятики: целью жизни является сама жизнь и ее удовольствия [Мадхава, 1997: 131, 132].

лютного идеализма¹⁵¹: брахманы, араньяки, упанишады и тексты ритуалистских наук, входящих в брахманские веданги и упаведы, а также не включавшиеся в две названные категории, но просто обязательные для изучения как брахманами, так и небрахманами. И, наконец, в синопсисе присутствуют тексты *религиозно-философские* – они записаны в *шастрах* (базовых текстах с комментариями) главных даршан. Ведийские тексты не случайно были отнесены нами к двум типам первоисточников – дофилософским и предфилософским. Их разделение обусловлено различиями в их фундаментальных идеях, вызванными произошедшим около VII в. до н. э. мировоззренческим переворотом, который закрепил в индийской духовной культуре характерное для индуизма мировидение с его ценностями невреждения живым существам (*ахимса*) и единого Абсолюта-Брахмана. В *мантра-самхитах* (РВ, ЯВ, СВ и АВ) богов много, единый абсолют (Пуруша) присутствует только в X мандале, а о запрете вредить живым существам речи не идет. В ведийской религии были жертвоприношения животных (вспомним *ашвамедху* – жертвоприношение коня), остались они и в некоторых индуистских культах (например, культе богини Кали). А в «Махабхарате», в третьей книге «Араньяка-парва» («Лесная книга») в сказании о Джанту рассказывается о жертвоприношении человека (правитель Сомака, пожертвовав своего единственного сына, смог стать отцом ста сыновей). Похоже, что именно этот переворот в мировоззрении стал одной из детерминант появления шраманов – критиков ведийско-брахманистской идеологии, многие из которых были воспитаны в ее лоне и не понаслышке знали ее противоречия.

Классические учения о познании и принципах дискурса (*праманавада*) формируются в даршанах, но в *дофилософских* и *предфилософских* текстах, как было отмечено выше, *праманавада* получает первичные импульсы, определяющие ее зрелые формы. Без понимания того, что это были за импульсы, невозможно понять автохтонные смыслы индийских логико-

¹⁵¹ Не в гегелевском смысле, но в том смысле, что в предфилософских текстах обосновывается идея сотворенности мира Абсолютом (Брахманом/Атманом), который по природе нематериален.

эпистемологических учений, равно как смыслы дискуссий праманавадинов. Чтобы проследить становление принципов теоретического знания, которые закрепились в специальных логико-эпистемологических разделах базовых сочинений индийских даршан и в специальных сочинениях по проблемам праманавады, сначала необходимо уточнить имеющие европейское происхождение выражения «индийская эпистемология» и «индийская логика», а затем указать их значения в индийской культуре, перечислив набор концептов, которые можно считать логико-эпистемологическими.

§ 2. Концептуальный каркас праманавады

Выражения «индийская эпистемология» и «индийская логика» – не только продукты европейской культуры, но еще и культуры XX века, когда, собственно началось изучение названных феноменов европейцами. Термин, закрепившийся за ними в самой Индии в Средние века – *pramāṇa-vāda* (*прамановада*), «учение об инструментах получения достоверного знания», подтверждает там их неделимость, нехарактерную разделившей их европейской культуре. В ее истоках, в школе ньяя *прамановада* имела другое название: *ньяя-шастра* (санскр. *nyāya-śāstra*, «наука о методе», от санскр. *nyāya* – «метод»), хотя свой предмет (*праманы*) она уже утвердила. Под «методом» *найяики* и все остальные имели в виду, в первую очередь, метод обоснования собственного тезиса и опровержения тезисов оппонентов¹⁵², а затем уже – методов получения достоверного знания. И целью *ньяя-шастры*, которая просматривается за включенными в первую сутру категориями «Ньяя-сутр», является ведение успешной полемики для защиты своей мировоззренческой системы и для опровержения оппонентов. Ту же цель имела и индийская *анвикшики* (*ānvīkṣikī*) – санскр. «критическое рассмотрение [предметов]», которую многие исследователи индийской философии отождествляют как с диалектикой – теорией аргументации и полемики (Э. Соломон, Э. Франко), так и с философией вообще (Г. Якоби, О. Штраусс, Д. П. Чаттопадхья, А. Уордер, В. И. Кальянов). Отношения между *анвикшикой* и *ньяя-шастрой* до сих пор до конца не прояснены¹⁵³. Различия между ними очевидны: диалектика появилась гораздо ранее *ньяя-шастры* (причем в виде параллельных учительских традиций) и аккумулировала правила ведения публичных диспутов, а

¹⁵² Комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяна говорит, что знание словесных ухищрений, псевдоответов и причин поражения в споре позволяет избегать их в своей речи или при необходимости применять, а также находить их и критиковать в речи оппонента [Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001: 148].

¹⁵³ Так, К. Прейзенданц [Прейзенданц, 2010: 30] называет *анвикшики* вторым источником формирования логики ньяя. Б. К. Матилал полагал, что индийская диалектика и *прамановада* были двумя независимыми традициями, ставшими двумя детерминантами *прамановады* и эпистемологического характера индийской логики: диалектика интересовалась публичными диспутами, а *прамановада* – критериями эмпирического знания [Матилал, 1971: 127]. Это утверждение известного индийского логика нужно понимать с поправкой на цели опытного познания, релевантные деятельности теоретиков *прамановады*: они были метафизиками и йогинами, их эмпирическое знание ограничивалось областью человеческой психики и служило для работы исключительно с ней.

ньяя-шастра задержала свой теоретический взор на том, как получают достоверные знания – на инструментах познания, сохранив диалектику в качестве своего раздела.

В санскритской литературе нььяя-шастра имеет и другие названия. Буддисты из двух ее обозначений («ньяя-шастра» и «хету-видья», *hetu-vidyā* – «наука о методах» и «наука об основаниях»), которые использовались основоположником буддийской праманавады Дигнагой, предпочли второе, которое, кстати, закрепилось в китайском буддизме. Термин *праманавада* туда не дошел, так как появился в Индии после прихода буддийского учения в Китай, и термин хету-видья успел закрепиться в Поднебесной как традиционное название дисциплины.

Единства взглядов на когнитивные процедуры в Индии никогда не было, но можно выделить общий концептуальный каркас и дискутировавшиеся всеми проблемы, которые создают единство и самобытность индийской интеллектуальной традиции, ее отличия от европейской¹⁵⁴. Этот каркас был в значительной степени детерминирован первым сочинением по праманаваде – «Ньяя-сутрами» Готамы-Акшапады (III–IV вв.). Даже буддийские логики, ставшие родоначальниками буддийской *хету-видьи* (Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара¹⁵⁵), разрабатывали свои концепции, используя концептуальный каркас, заложенный найяиками. Весьма показательно, что в Индии мы не найдем такого учебника, в котором был бы полностью описан предмет нььяя-шастры, или праманавады. Посвященные ей специальные трактаты писались, но в них ее предмет принимал не общие для всех очертания, а такие, которые соответствовали решаемым актуальным задачам, собственной традиции рационального дискурса и ведения полемики, принятым в данной школе. С учетом сказанного, реконструируем предмет *праманавады* по содержанию

¹⁵⁴ По справедливому замечанию Судипты Кавирадж, традицию обуславливает не единство мнений: «Традиция существует только тогда, когда ...множественные и различающиеся позиции и представления собраны вместе общей точкой интеллектуального исследования – она существует как система и когнитивное поле» [Кавирадж, 2005: 126].

¹⁵⁵ Заслуги перечисленных мыслителей в сфере всей индийской теоретической логики были столь значительны, что Эли Франко связывает именно с ними, а не с найяиками «эпистемологический поворот» в индийской философии [Франко, 2013: 24]

полемики школ, представленной в авторитетных средневековых текстах до появления *навья-ньяи* (новой ньяи), то есть до XIII в. То, что мы не пишем историю индийской эпистемологии и логики, а определяем ее узловые концепты, позволяет наметить обозримый круг первоисточников для решения поставленной задачи. В этот круг, безусловно, входят тексты главных теоретиков классической праманавады: «Ньяя-сутры» с главным комментарием «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (V в.), сочинения буддиста Дигнаги (ок. 450–520) и его последователей Дхармакирти (ок. 580–650) и Дхармоттары (ок. 750–810), джайнов Умасвати (II–III вв.), Кундакунды (III–IV вв.), Сиддхасены Дивакары (ок. 480–550), Пуджьяпады (ок. 464–524) и скептика Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840), который в своем сочинении «Таттвопаплава-симха» («Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий») опроверг все существовавшие в его время концепции инструментов познания всех главных школ, не покусившись только на сам концепт *праманы* и обозначив, таким образом, задачу правильного определения инструмента познания как объективную и насущную. Аргументом для сохранения концепта *праман* для него стали два факта: 1) что «посредством сконструированных [определений] инструментов [познаются] состояния объектов познания»; 2) «при отсутствии [одного из них] как возможно [говорить] о реальности их обоих [определения инструмента познания и познаваемого]»¹⁵⁶.

Для уточнения списка каркасных концептов будут привлекаться также базовые сутры и карики других даршан и их комментарии, поскольку все они содержат разделы о праманах, а именно: «Брахма-сутры» Бадараяны (II в. до н. э. – II в. н. э.), «Миманса-сутры» Джаймини (II–IV вв.), комментарии на них Шабарасвамины (II в. н. э.), Прабхакары и Кумарилы Бхатты (ок. 600–700 гг.), «Вайшешика-сутры» Канады (II в. до н. э. – I в. н. э.)¹⁵⁷ и комментариев на них Прашастапады (ок. IV в.), «Санкхья-карику» Ишваракришны (IV–V вв.),

¹⁵⁶ *Mānanibandhanā ...meyasthitiḥ tadabhāve tayoḥ sadvyavahāra viśayatvaṁ katham [svayameva]...tām* [Джаяраши, 2010: 2].

¹⁵⁷ Наличие в текстах, созданных до III в. н. э., упоминания о *праманах*, заставляет задуматься о проблеме «дописывания» канонических текстов.

«Санкхья-карика-бхашью» Гаудапады (VII в.), анонимное сочинение санкхьи «Таттва-самаса» (XIV–XVI вв.), «Йога-сутры» Патанджали (III–V вв. н. э.) с комментарием «Вьяса-бхашья» (V–VI вв.), работы более поздних авторов, работавших по классическим канонам, в частности, джайна Винаи Виджайи (1613–1681).

Начало «Ньяя-сутр» Акшапады, определивших содержание эпистемологического дискурса в Индии, дает почти завершённый абрис каркаса концептов праманавады. В первой сутре НС названы 16 концептов, «истинное познание» которых позволит достичь освобождения: 1) инструменты достоверного познания (*прамана*), 2) познаваемое (*прамейя*), 3) сомнение (*саншья*), 4) цель (*прайоджана*), 5) пример (*дриштанта*), 6) доктрины (*сиддханта*), 7) члены силлогизма (*аваява*), 8) рефлексия (*тарка*), 9) удостоверение в истинности (*нирняя*), 10) дискуссии (*вада*), 11) софистика (*джалпа*), 12) эристика (*витанда*), 13) псевдоаргументы (*хетвабхаса*), 14) словесные ухищрения (*чхала*), 15) псевдоответы (*джати*), 16) причины поражения в споре (*ниграхастхана*)¹⁵⁸. Часть названных концептов в западной традиции подпадает под юрисдикцию эпистемологии (1–3, 8), часть – под юрисдикцию логики, причем в разные ее разделы: теорию вывода (1, 5, 7, 13) и теорию аргументации (4, 6, 7, 10–12, 14–16). В третьей сутре названы инструменты получения знания, признаваемый найяиками: восприятие, вывод, сравнение, слово¹⁵⁹. Комментарий Ватсьяяны к сутре, раскрывающей объем понятия познаваемого¹⁶⁰, содержит определение субъекта познания и его способностей, задействованных в познавательном акте: «Из них Атман – это субъект всякого созерцания, всякого вкушения, всякого знания; тело –местилище его “вку-

¹⁵⁸ *Pramāṇa prameya saṁśaya prayojana dr̥ṣṭānta siddhāntāvayava tarka nirṇaya vāda jalpa vitaṇḍā hetvābhāsacchala jāti nigrahassthāna* (НС I. I.1).

¹⁵⁹ *Pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni* (НС I. I.3).

¹⁶⁰ *Ātma śarīrendriyārtha buddhim anahpravṛttidoṣapretyabhāva phaladuḥkhāpavargāstu prameyam* (Предметы знания – это Атман, тело, воспринимающие способности, [их] объекты, интеллект, ум, деятельность, ошибки, перевоплощение, результаты, страдание и освобождение) (НС I. I.9).

шения”]; воспринимающие способности – орудия “вкушения”; объекты воспринимающих способностей – “вкушаемое”; познание – “вкушение”»¹⁶¹.

Таким образом, практически в трех первых сутрах и комментарии к ним мы находим обозначения главных структурных элементов познавательного акта: субъекта познания, определяемого как «субъект созерцания» (который впоследствии у других авторов получит и другие имена – *джнятри*, *праматри*, *грахитри*¹⁶²); тела, определяемого как «вместилище вкушения», то есть чувственно-рациональных когнитивных актов; познаваемого, или объекта познания (выступавшего в других текстах также под именами *джнея*, *грахья*, *вишья*¹⁶³); инструмента получения знания (*прамана*, синонимичное обозначение в других текстах – *грахана*¹⁶⁴); процесса познания (*таттва-джняна*, *джняна*); достоверного знания как результата познавательного акта (*таттва-джняна*, *джняна*, синонимы в других текстах – *прама*, *прамити*¹⁶⁵). На то, что здесь *джняна* выступает двояким образом – как процесс и его результат – указывает использование выражений *tattvajñāna* – истинное знание (НС I.1.1) и *mithyājñāna* – ложное знание (НС I.1.2). Далее эта особенность логико-эпистемологического дискурса в индийской философии будет рассмотрена более подробно, поскольку она породила проблему адекватного понимания смысла тематических текстов для западных исследователей.

В приписываемом Дигнаге трактате «Ньяя-правешака-шаstra» («Трактат, вводящий в правила [полемики]») предмет праманавады представлен частично. Там сказано:

«Доказательство и опровержение, а также ошибки в них при сообщении знания другому,

¹⁶¹ *Tatrā 'tmā sarvasya draṣṭā sarvasya bhoktā sarvvajñāḥ sarvānubhāvī | tasya bhogāyatanam śarīram | bhogāsādhanaṅīndriyāṇi | bhoktavyā indriyārthāḥ | bhogo buddhiḥ* [Ньяя-даршана, 1985: 182].

¹⁶² *jñātr*, *pramātr*, *grahitr*.

¹⁶³ *jñeya*, *grāhya*, *viśaya*.

¹⁶⁴ *pramāṇa*, *grahaṇa*.

¹⁶⁵ *tattvajñāna*, *pramā*, *jñāna*, *pramiti*.

Восприятие, вывод и ошибки в них при получении знания для себя¹⁶⁶
– таково краткое изложение смысла шастры»¹⁶⁷ || 1 ||

В другом своем сочинении, «Прамана-самуччая» («Собрание инструментов достоверного знания») Дигнага раскрывает содержание концептов восприятия, вывода и введенных им в логическую теорию разновидностей вывода: «вывода для себя» (*свартха-анумана, svārthānumāna*) и «вывода для другого» (*парартха-анумана, parārthānumāna*), а также учения о выделяющем значении слова (*апохавада, apoḥa-vāda*). На суть последней в ряду концепции указывает уже этимология санскритского термина *apoḥa* – «исключение», «отделение», «различение», – входящего в название этой концепции. Содержанием *апохавады* является обоснование тезиса о том, что значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: отдельная вещь, универсалия, отношение между вещью и ее универсалией), но квазиобъект, существование которого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (*вьявахарика*). Посредством обозначения он выделяется из множества других объектов универсума, не являющихся значениями данного термина. Хрестоматийным примером, демонстрирующим отношение слова и его значения в дискуссиях, является пример слова «корова». Реалисты (*найяики*) считали, что оно обозначает сущность (универсалию) всех коров – «коровность»; буддисты доказывали, что с «коровностью» по конвенции связываются отдельные качества, а полученный таким образом ментальный конструкт (*кальпана, kalpanā*), или общее представление объекта – *саманья-лакшана (sāmānya-lakṣaṇa)*¹⁶⁸ – позволяет сказать только то, что обозначаемый объект не является быком, лошастью и т. д. То есть слова опосредованно, негативно обозначают внешнюю реальность: слово указывает на то, чем мысленно сконструированный объект не является,

¹⁶⁶ Речь идет о введенном Дигнагой разделении вывода на две разновидности: «для себя» и «для другого».

¹⁶⁷ *sādhanam dūṣaṇam caiva sābhāsam parasamvide | pratyakṣamanumānam ca sābhāsam tvātmamvide || iti śāstrārthasamgrahaḥ* (НПШ 1).

¹⁶⁸ *sāmānya-lakṣaṇa* – букв., определяющее через общее [с другими], универсалиями.

что отличает его от всех других объектов универсума, противопоставляет его (А) им (как не-А).

То, что в «Прамана-самуччае» Дигнага излагает основы своей теории значений в эпистемологическом дискурсе (конкретно, в процессе опровержения принадлежности к источникам достоверного знания словесного свидетельства – *шабда*), а также близость предмета этих рассуждений (то есть значений слов) предмету логической семантики¹⁶⁹, стали для нас весомыми основаниями включения апохавады в каркас праманавады. Наш выбор направлялся, помимо прочего, работами Б. К. Матилала, который рассматривал лингвофилософские идеи индийских мыслителей – например, учение грамматистов об «архетипах звука» (*снхотанада*, *sphoṭanāda*) и буддийскую теорию значений (*апохавада*) – в своих исследованиях по индийской логике, контекстуально делая их разделами индийской логической теории [Матилал, 1971: 23–34, 39–45; Матилал, 1998: 100–105; Матилал, 2002/ I: 114–131, 315–342]. Необходимо также отметить, что содержание теории значений не ограничивается лишь эпистемологией, ибо в ней затрагивается онтологический статус объектов, универсалий и отношений между объектами и универсалиями, а, кроме того, как показал Кей Катаока [Катаока, 2016: 818], негативная семантика *апохавады* обосновывала применимость *слова* в качестве логического основания (*хету*) вывода (*анумана*)¹⁷⁰.

Буддийская теория значений стала номиналистским ответом на реалистические лингвофилософские концепции, берущие начало в школе грамматистов, ведущей свою историю от создателя грамматики санскрита Панини (V–IV вв. до н.э.), и артикулированные комментаторами Панини: Катьяяной (III в. до н.э.) и Патанджали (II в. до н.э.) [Лысенко, 2009а: 884]. Грамматист

¹⁶⁹ Логическая семантика, согласно дефиниции Е.Д. Смирновой, изучает «отношение выражений языка к обозначаемым объектам и выражаемому содержанию», оперирует понятиями «смысл», «значение», «обозначение», «имя» и т.д. [Смирнова, 2001: 433].

¹⁷⁰ В частности, проанализировав фрагмент автокомментария (*vṛtti*) Дигнаги к «Pramāṇasamuccaya» 5.43b, исследователь на примере рассуждения о логическом признаке коровы доказывает, что в этом фрагменте целью Дигнаги была демонстрация функционирования в качестве логического признака «лошадности», а не слова «корова». Лошадность позволяет выводить «корову» и др., собирательно исключая всех лошадей. Подобным образом слово «корова» позволяет выводить коров, исключая всех не-коров.

Бхартрихари (V в.) поднимает лингвофилософский дискурс на новый уровень [Там же: 885]. Напомним, что реалистических позиций в Индии придерживались сторонники шести ортодоксальных систем мысли (вайшешика, ньая, миманса, веданта, санкхья, йога) и неортодоксы-джайны. Все они придавали большое значение проблеме лингвистической референции и предлагали свои решения названной проблемы, исходящие из наличия позитивной связи слова и его значения. Реалисты в их теориях значений исходили из трех принципов: наличия двух уровней реальности (эмпирической – низшей и трансцендентной – высшей), соответствия языка и реальности (слова и его значения-референта, денотата) в силу их принадлежности одному уровню реальности (эмпирической), одновременного постижения слова и его значения. Наличие в санскрите только одного слова *артха* (*artha*) для номинации «объекта слова», понимаемого в самом широком смысле (и как предметное значение, и как смысловое значение), и использование одного слова *учьяте* (*ucyate*, синоним – *вачака*, *vācaka*) для номинации референции слова (*шабды*) к его значению (*артха*) создавали предпосылки для различных толкований «значения термина» у разных авторов. Одни из них считали, что значением слова выступает обозначаемый им индивид – партикулярия (*вьякти*, *vyakti*), другие рассматривали в качестве значения универсалию (*джати*, *jāti* / *саманья*, *sāmānya*), третьи – отношение между ними (*самбандха*, *saṁbandha*), четвертые – носителя универсалии (*джатимат*, *jātimat*). В реалистических концепциях связь между словом и значением считалась вечной, неизменной, никем не созданной.

Для буддистов ни эмпирические объекты, ни универсалии, ни (тем более) отношения между ними не существуют реально, поэтому ни понимаемые реалистически партикулярии, ни универсалии для них не могут быть значениями слов¹⁷¹. Множественность лингвофилософских концептов в индийской традиции обусловлена тем, что в разных системах индийской мысли

¹⁷¹ Более подробно о буддийских обоснованиях апохавады см.: [Канаева, 2011].

они использовались для решения несходных задач. Например, мимансаки рассматривали проблему значений, решая вопрос о принадлежности слова (*шабда*) к числу праман; буддийская теория значений включала в учение о выделяющем значении слов и концепцию пяти видов умственного конструирования (*панча-видха-кальпана*); джайны выразили свои представления о лингвистической референции в своей концепции «точек зрения» (*наявада*).

В «Ньяябинду» («Капле логики») Дхармакирти с комментарием «Ньяя-бинду-тика» Дхармоттары, помимо упомянутых выше дигнаговских концепций (инструментов получения знания – восприятия и вывода, двух видах достоверного знания – чувственном и выводном, – классификаций логических и полемических ошибок, теории значений), рассматриваются 11 разновидностей негативных формулировок вывода.

В базовых сочинениях джайнов, которые обычно в сжатой форме излагают основоположения всей системы джайнизма, также речь идет о праманах, к которым в качестве средств познания реальности добавляются «точки зрения» (*наи, науа*), даются определения знания, его видов, механизмов его порождения. О праманах и наях сообщают вошедшая в джайнский канон «Таттвартха-адхигама-сутра» («Сутра постижения категорий реальности») Умасвати и комментарий на нее дигамбара Пуджьяпады (ок.464–524) «Сарвартхасиддхи» («Достижение всех смыслов»): «...постижение [происходит] с помощью инструментов истинного познания (*прамана*) и «точек зрения» (*ная*)» (ТАС I.6; Сс I.6)¹⁷².

Учение о праманах было инкорпорировано в джайнскую эпистемологию, сформировавшуюся ранее, в канонических текстах (Агамах). По признанию Натхмала Татии, учение о познании, содержащееся в Агамах «очень древнее, и, возможно, сложилось еще до Махавиры» [Татиа, 1951: 27]. Текст, в котором оно излагалось, «Джняна-правада» («*Jñāna-pravāda*», «Полное учение о познании») утерян. Когда в интеллектуальную жизнь джайнских

¹⁷² *pramāṇanayairadhigamaḥ*. – Рус. перев. Н.А. Железновой.

мыслителей вошел термин прамана (инструмент достоверного познания), они заменили им традиционный термин джняна (познание) [Там же: 28].

В системе миманса, – в частности, в приписываемых Джаймини «Миманса-сутрах» (II в. до н. э. – II в. н. э.) – рассматриваются не праманы (инструменты), а причины (*nimitta*) познания в связи с постижением дхармы (закона мироздания в его понимании мимансаками). О восприятии говорится, что оно не является средством постижения дхармы, поскольку возникает от контакта воспринимающих способностей человека [с чувственными объектами]¹⁷³. Затем следует длинное диалектическое исследование слова вед (*шабда, śabda*) и двух форм его существования в текстах шрути (*śruti*) и смрити (*smṛti*). Результатом этого дискурса становится обоснование способности слова вед давать достоверное знание о дхарме, быть причиной (нимитта, *nimitta*) знания (МС I.1.3 и до конца главы). Очевидно, классическая логико-эпистемологическая теория мимансы, оперирующая термином прамана, появляется в комментариях на Сутры Джаймини. В комментарии «Миманса-сутра-бхашья» к МС I.1.5 Шабара (V в.) перечисляет все шесть концептуализированных мимансаками к тому времени праман (восприятие, вывод, слово, сравнение, необходимое допущение и невосприятие¹⁷⁴), но главное внимание уделяет восприятию. Известный специалист по мимансе Эрих Фраувалльнер был убежден, что теория познания была заимствована мимансаками у вайшешиков и включена ими в свою систему под влиянием полемики с буддистами [Фраувалльнер, 1968]. Заимствование представляется весьма вероятным, поскольку система миманса начиналась как теоретическая разработка методов экзегетики задолго до оформления систематизированной эпистемологии в ньяе.

В концептуальный каркас праманавады необходимо, на наш взгляд, включить также практическую цель (*артха, artha / прайоджана, prayojana*) всякого знания, указание на которую неизменно присутствует в специа-

¹⁷³ *satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tatpratyakṣam.*

¹⁷⁴ *pratyakṣa, anumāna, upamāna, śabda, arthāpatti, abhāva.*

лизированных логико-эпистемологических и неспециализированных систематических религиозно-философских сочинениях индийских мыслителей как ортодоксальных даршан, так и неортодоксальных – джайнизма и буддизма. Так, в первой же сутре «Ньяя-сутр» после перечисления базовых концептов поясняется, что знание их ведет к высшему благу (НС I. 1. 1), то есть к освобождению¹⁷⁵. В комментарии на НС II.1.20 Ватсьяяна расширяет сферу применения знания концептов, вписывает в эту сферу все виды жизнедеятельности, реализующие комплекс из четырех жизненных ценностей брахманизма, говоря: «...тот, кто познает [адекватно] объекты и причины [познания, может] осуществлять действия, предназначенные для [реализации] заслуги¹⁷⁶, прибыли¹⁷⁷, удовольствия¹⁷⁸ и освобождения¹⁷⁹ и избежания противоположного им»¹⁸⁰. В родственной ньяе системе вайшешика цель познания указана во второй сутре – это Дхарма, универсальный закон мироздания, «то, с помощью чего достигают спасения и высшего блага»¹⁸¹ (ВС 2).

В базовом трактате санкхьи, «Санкхья-кариках» Ишваракришны (IV–V вв.), цель учения санкхьяиков представлена как освобождение от страданий (букв. «противодействие тройственному страданию»), которое является неотъемлемой характеристикой бытия человека в мире: «От натиска тройственного страдания / – Желание познания средства противодействия ему»¹⁸² (СК 1). В главном тексте раджа-йоги, объясняющей мир с помощью онтологических категорий санкхьи, – «Йога-сутрах» Патанджали – сотериологическая направленность системы йоги открывается только в самом конце текста. Сначала, во второй сутре декларируется вполне материалистическая цель – «прекращение модификаций сознания»¹⁸³ (ЙС I.2), происходящих под

¹⁷⁵ *tattvajñānānīḥśreyasādhiḡamaḥ* – «от познания категорий – достижение высшего блага».

¹⁷⁶ *dharmā*.

¹⁷⁷ *artha* – материальная выгода.

¹⁷⁸ *sukha*, у других авторов используется слово *kāma* – чувственное наслаждение.

¹⁷⁹ *apavarga* – избавление, синоним *mokṣa* – освобождение.

¹⁸⁰ *saṃvittiviṣayaṃ saṃvittinimittaṃ copalabhamānasya dharmārthasukhāpavargaprayojanas tatpratyanika parivarjana prayojanaśca*. – Перев. В.К.Шохина

¹⁸¹ *Yato 'bhyudayaniḥśreyasasiddhiḥ sa dharmāḥ*.

¹⁸² *duḥkhatrayābhiḡātājjijñāsā tadabhiḡātaka hetau*. – Перев. В.К.Шохина

¹⁸³ *cittavṛttinirodhaḥ*.

влиянием эмпирической реальности. И только в последней сутре последней главы со знаковым названием «Об абсолютном освобождении» (*kaivalyapāda*) сознание, модификации которого больше не возникают, выводится за пределы материального мира и отождествляется с абсолютным освобождением: «Абсолютное освобождение есть полное свертывание гун¹⁸⁴, ... оно же – энергия сознания, пребывающая в самой себе» (ЙС IV.34)¹⁸⁵.

В «Миманса-сутрах» целью учения провозглашается исследование дхармы¹⁸⁶ – универсального закона, детерминирующего и жизнь мира, и жизнь человека во всех ее измерениях: ритуальную, производительную, нравственную. В «Веданта-сутрах» Бадараяны, авторитетных для всех течений и школ системы веданта и называемых также «Брахма-сутрами», целью учения называется исследование Брахмана¹⁸⁷, Абсолютного первоначала мира. В сутрах прямо не говорится о практическом назначении знания о Брахмане, но по ходу полемики, организующей дискурс, сутракарин поясняет: «благодаря медитации на Высшем, скрытое [становится явным], и отсюда, безусловно, ее [индивидуальной души] привязанность и противоположное ей [то есть освобождение]»¹⁸⁸ (БС III.2.5). Ход рассуждений в БС направляет читателя к выводу, что правильное знание Брахмана служит достижению душой правильной цели после смерти тела – обретению единства с Брахманом (*avibhāgena*) и освобождению (*muktaḥ*) (БС IV 4.4; 4.2).

Указания практического назначения знания присутствуют также в сочинениях джайнов и буддистов. Так, в канонической «Таттвартха-адхигама-сутре» Умасвати (II–III вв.) знание вместе с другими драгоценностями (*ratna*) джайнизма отождествляется с путем освобождения: «Правильное видение,

¹⁸⁴ Гуны – три вида энергии, присутствующие в материи (*prakṛiti*), нарушение равновесия которых, вызванное духовным первоначалом мира (*пурушей*), запускает процесс творения мира, включающего человека с его материальным сознанием (*буддхи*). «Свертывание гун» здесь обозначает прекращение деятельности материального сознания в человеке.

¹⁸⁵ *guṇānām pratiprasavaḥ kaivalyaṁ svarūpa pratiṣṭhā vā citiśaktiḥ*. – Перев. Е.П. Островской и В.И. Рудого.

¹⁸⁶ *Athāto dharmajijñāsa* (I.1.1) – А теперь исследование дхармы. *codanālakṣaṇo 'rtho dharmah* (I.1.2) – Дхарма есть [то], что [обладает] признаком побуждать к действию.

¹⁸⁷ *Athāto brahmajijñāsa* (I.1.1) – А теперь исследование Брахмана.

¹⁸⁸ *Parābhidyānātu tirohitam tato hyasya bandhaviparyayau*.

знание, поведение есть путь освобождения»¹⁸⁹ (ТАС I.1); в комментарии «Панджика» буддиста Камалашилы (VIII в.) на чрезвычайно авторитетное сочинение «Таттвасанграха» его учителя Шантаракшиты (VIII в.) утверждается: «...с помощью прилежного изучения наук [даже] не очень способный постепенно избавляется от круговорота рождений, затем достигает спасения»¹⁹⁰ [Шантаракшита, Камалашила, 1926/ I: 75].

Очень важным концептом, которому индийские философы не посвятили особых разделов в своих трактатах, но к которому постоянно прибегали, обнаруживая важность и смыслы названного концепта, является *vyavahāra* – конвенциональное словоупотребление и повседневная практика. Автор настоящей диссертации увидела в этом концепте аналог «универсума рассуждения», постаралась верифицировать эту гипотезу и связать со спецификой трактовки «универсума рассуждения» в праманаваде некоторые самобытные черты индийского теоретического мышления. Аргументы для обоснования названной гипотезы приводятся ниже.

Подводя итог рассмотрению индийских текстов, упорядочим концепты, определяющие каркас праманавады, в таблице 2.

Таблица 2

	Санскритский термин	Перевод
Эпистемологические концепты	<i>анумана – anumāna</i>	вывод
	<i>анупалабдхи – anupalabdhi</i>	невосприятие
	<i>апохавада – apoha-vāda</i>	учение о выделяющем значении слова, буддийская теория лингвистической референции
	<i>артханапatti – arthāpatti</i>	необходимое допущение
	<i>атман – ātman, джнятпру (-mp) – jñātṛ, праматпру (-mp) – pramātṛ, грахитпру (-mp) –</i>	субъект созерцания / субъект познания

¹⁸⁹ *samyagdarśanañāna cāritrāṇi mokṣamārgaḥ.*

¹⁹⁰ *tasyāścāvidyāyā yogābhyāsādasamarthatarata makṣaṇotpādakrameṇa ...bandhamokṣavyavasthā yuktimatī.*

	<i>grahītr</i>	
	<i>вьявахарика – vyavāharika, вьявахара – vyavāhara</i>	конвенциональная практика сло- воупотребления, низшая реаль- ность, повседневность
	<i>вьякти, vyakti</i>	партикулярия, индивид
	<i>джати – jāti</i>	аналогия
	<i>джатимат – jātimat</i>	носитель универсалии
	<i>джати – jāti, саманья – sāmānya</i>	универсалия рода
	<i>дхарма – dharmā</i>	универсальный закон как цель познания
	<i>индрии – indriya</i>	воспринимающие способности
	<i>мокша – mokṣa</i>	освобождение как цель познания
	<i>митхья-джняна – mithyājñāna</i>	ложное знание
	<i>ная – naḥa</i>	«точка зрения»
	<i>наявада – naḥa-vāda</i>	концепция «точек зрения»
	<i>панча-видха-кальпана – pañca- vidha-kalpanā</i>	пять видов умственного констру- ирования у буддистов
	<i>прайоджана – prajojana, артха – artha</i>	цель познания
	<i>прамана – pratāna, грахана – grahaṇa</i>	инструмент достоверного позна- ния
	<i>прамейя – prameya, джнея – jñeya, грахья – grāhya, вишья – viśaya, артха – artha</i>	познаваемое, объект-предмет по- знания
	<i>пратьякша – pratyakṣa</i>	восприятие
	<i>пратьякша-абхаса – pratyakṣābhāsa</i>	ошибки восприятия
	<i>тарка – tarka</i>	рефлексия

	<i>таттва-джняна – tattvajñāna, джняна – jñāna, прама – pratā, прамити – pramiti</i>	истинное знание как результат познания
	<i>таттва-джняна – tattvajñāna, джняна – jñāna</i>	достоверное познание, познавательный акт
	<i>упамана – upatāna</i>	сравнение
	<i>чит – cit, виджняна – vijñāna</i>	сознание (неинтенциональное)
	<i>шабда – śabda</i>	слово, звук, вечное слово вед
	<i>шарира – śarīra</i>	тело какместилище чувственно-рационального познания
Эпистемологические концепты	Сверхчувственные и сверхразумные формы познания и виды знания	
	<i>авадхи – avadhi</i>	ясновидение
	<i>даршана – darśana</i>	видение духовным зрением
	<i>кевала-джняна – kevala-jñāna</i>	всеведение как всевидение
	<i>манах-парьяя – manaḥ-parayāya</i>	телепатия
	<i>пратьякша – paratyakṣa</i>	непосредственное знание у джайнов
	Концепты теории вывода	
Логические концепты	<i>аваява – avayava</i>	член силлогизма / вывода
	<i>анумана – anumāna</i>	вывод как логическая операция, выводное знание
	<i>анумана-абхаса – anumānābhāsa</i>	ошибки вывода
	<i>дриштанта – dr̥ṣṭānta, удахарана – udāharaṇa</i>	иллюстрирующий пример
	<i>нигамана – nigamana</i>	заключение силлогизма

	<i>самбандха – saṃbandha</i>	связь, отношение
	<i>свартха-анумана – svārthānumāna</i>	«вывод для себя»
	<i>парартха-анумана – parārthānumāna</i>	«вывод для других»
	<i>пратиджня – pratijñā</i>	тезис
	<i>упаная – upanaya</i>	применение
	<i>хету – hetu, линга – liṅga</i>	основание вывода
	Концепты теории аргументации и полемики (диалектики)	
	<i>анвикешики – ānvīkṣikī, тарка-видья – tarkavidyā</i>	мировоззренческая дисциплина с элементами диалектики – теории аргументации и полемики
	<i>вада – vāda</i>	дискуссия
	<i>витанда – vitaṇḍā</i>	эристика
	<i>джалпа – jalpa</i>	софистика
	<i>джати – jāti</i>	псевдоответ
	<i>душана – dūṣana</i>	опровержение
Логические концепты	<i>душана-абхаса – dūṣanābhāsa</i>	ошибки опровержения
	<i>ниграхастхана – niḡrahassthāna</i>	причина поражения в споре
	<i>нирняя – nirṇaya</i>	удостоверение истинности
	<i>садхана – sādhana</i>	доказательство
	<i>садхана-абхаса – sādhanābhāsa</i>	ошибки доказательства
	<i>саниая – saṃśaya</i>	сомнение
	<i>сиддханта – siddhānta</i>	доктрина /-ы
	<i>хетвабхаса – hetvābhāsa</i>	псевдоаргумент
	<i>чхала – chala</i>	словесные ухищрения

В этом списке обращает на себя внимание отсутствие «священного знания» (*веда*) как одного из предметов логико-эпистемологического дискурса. Для нас это означает только одно: священные истины, лежащие в фундаменте метафизических, религиозно-философских доктрин, средствами праманавады обсуждать было не принято! Отсутствие точных совпадений смыслов индийских логико-эпистемологических концептов и их западных аналогов, их нередкие принципиальные различия требуют определения названных различий, к чему мы сейчас переходим.

§ 3. Принципиальные различия

в логико-эпистемологических концепциях Индии и Европы

Представления о субъекте познания

Для западного исследователя очевидно, что субъектом познания в традиционной индийской философии всегда выступал телесный индивид, деятель, осуществляющий акт познания – праматри (*pramātr*), джнятри (*jñātr*), грахитри (*grahītr*)¹⁹¹. Однако в самой традиционной индийской философии когнитивный субъект выглядит иначе, причем весьма разнообразно в различных философских картинах мира. Для семи субстанциалистски ориентированных систем мысли (вайшешики, ньяи, мимансы, веданты, санкхьи, йоги и джайнизма) этот индивид двойственен, поскольку является составным единством и состоит из бессмертной духовной сущности (субстанции) и связанного с ней материального смертного тела (телесной, или материальной субстанции). Субстанциалисты обозначали духовную сущность терминами *джива* (*jīva*), *пуруша* (*puruṣa*) и *атман* (*ātman*), близкими по смыслу термину «душа». Между обозначенными ими сущностями есть различия, но все они близки душе в их кардинальной противоположности телесной субстанции (*пракрити* – *prakṛti*, *прадхана* – *pradhāna*), при этом не наделены привычными для европейца «душевыми качествами»: разумностью, волей и совестью.

¹⁹¹ На него указывает использование суффикса, обозначающего деятеля – *-tr*.

Именно духовная сущность индивида считается в индийской философии адресатом получаемого индивидом знания, хотя без тела она лишена связи с материальным миром, получает информацию о нем только посредством воспринимающих способностей-*индрий*, которые обретаются только в теле. На лидирующую роль души указывает, например, уже приводимый выше (на с. 198–199) комментарий Ватсьяяны к девятой сутре НС. Можно предложить более «буквалистский» перевод этого высказывания, демонстрирующий специфику понимания субъекта познания, характерную не только для найяиков, но для всех индийских субстанциалистов: «..*атман* является тем, кто все созерцает, все вкушает, все познает, все постигает; тело – вместилище его “вкушения”; воспринимающие способности – средства “вкушения”; объекты воспринимающих способностей – “вкушаемое”; понимание – “вкушение”» (НС I. 1. 9). В этой дефиниции субъекта познания обращает на себя внимание также выстраивание иерархии ступеней познания через их упорядоченное перечисление: сначала индивид получает чувственные восприятия (на это указывает его обозначения *draṣṭā* – созерцающий, видящий; оно производно от глагола *darś*, который обозначает не только действия смотрения, наблюдения, но и часто – всякое чувственное восприятие); затем он получает эмоциональные переживания чувственных восприятий (*bhoga*, за что получает обозначение *bhoktā* – вкушающий, получающий чувственное удовольствие; здесь речь идет об эмоциональных переживаниях в широком смысле – не только удовольствиях, но и их противоположностях); следующей ступенью является дискурсивное познание (*jñāna*, за что атман именуется *sarvvajñah*), и последней – сверхчувственное и сверхинтеллектуальное постижение (*anubhāva*, за что атман называется *sarvānubhāvī*). О том, что высшей формой познания для всех, кроме чарваков-локаятиков, считалось такое сверхинтеллектуальное постижение мы упоминали выше, ссылаясь на высказывание авторитетного историка индийской философии Э.Соломон [Соломон, 1978: 877].

Несубстанциалисты буддисты обозначили духовную сущность человека словом *виджняна* (*viññāna*) – сознание – и понимали ее не как субстанцию, сохраняющую в своих модификациях свои сущностные атрибуты, но как постоянно изменяющийся поток, в котором нет ничего, постоянно определяющего конкретного индивида. Мы можем называть виджняну «поток психической жизни», поскольку в содержание своей категории сознания буддисты включили и ощущения, и восприятия, и эмоции, и мысли, и бессознательные психические процессы. Обращаясь к живому человеку, буддисты не называли его адресатом своего учения, что создает большие трудности для западного читателя их трудов. А. М. Пятигорский объяснил специфику буддийского дискурса тем, что буддийское учение – это «прежде всего психология, а не онтология» [Пятигорский, 2018: 221], что все основные понятия буддизма «являются по существу обозначениями того, что *следует считать* существующим или несуществующим» для устранения или культивирования в буддийских практиках [Там же: 222]. Это означает, что язык буддийской философии создавался для описания психической жизни и установления ориентиров для успешной работы индивидуального сознания с самим собой. Описание не исключает существования вечно мира и повседневных практик, но изначально оценивает их как «несуществующие», потому что они несовместимы с достижением «высших психических состояний и конечного из них – нирваны» [Там же: 223].

Мысленно выделяя в потоке психической жизни значимые для них элементы и маркируя их специальными терминами, буддисты, как и представители других систем индийской мысли, обошлись без выделения способности, тождественной западной абстрактной категории разума (лат. *ratio*), понимаемого как «высший тип мыслительной деятельности, противопоставляемый рассудку» [Швырёв, 2009: 795–796] и коррелирующий с Божественным Разумом, то есть с духовной субстанцией. На Западе противопоставление двух типов мыслительной деятельности (рассудочной и разумной), как отметил В. С. Швырёв, наметилось в античной философии, проводилось в эпоху

Возрождения и было разработано детально в Новое время Кантом и Гегелем [Швырёв, 2009: 796]. Разум, оторванный от телесной субстанции и противопоставленный ей, в западной философии изучался чисто умозрительно практически до середины 70-х годов XX века, до появления, «когнитивной науки первого поколения», которая унаследовала традиционное понимание разума, вследствие чего была, по выражению американского когнитивного лингвиста Джорджа Лакоффа, «бестелесной когнитивной наукой» [Лакофф, 2017: 37]¹⁹².

Для девятой из попавших в традиционную классификацию систем – чарвака-локаяты – субъект познания имел только природу четырех физических элементов (*бхута, bhūta*). Поскольку от чарваков-локаятиков до нас дошли только разрозненные высказывания, мы можем сказать об их концепции познающего субъекта лишь то, что сведения о ней чрезвычайно скудны. Их когнитивный субъект материален, располагает воспринимающими способностями (*индриями*), которые только и дают ему достоверное знание. Использование мыслительных процедур для получения знания чарваки-локаятики осуждали по причине возможности заблуждений.

Индийская традиция, складывавшаяся в условиях отсутствия абсолютизации разума, никогда не рассматривала способность к производству мыслей как высшую способность ни человека, ни породившего мир Абсолюта (Атмана, Брахмана), похожего и не похожего на Бога монотеистических религий.

Однако отсутствие *абстрактной* категории разума вовсе не делает индийскую культуру «неразумной», ибо в потоке психической жизни человека там с древности выделялись содержания, соответствующие *конкретным* мыслительным процедурам (например, *mati* – мысль; *anumāna* – вывод), самосознанию (*ahaṁkāra* – букв., «делание Я»), интеллекту (*buddhi*), видам со-

¹⁹² Рост исследований в когнитивной науке «первого поколения» обнаружил наличие в ней несоответствия с данными новых экспериментов и привел к отказу от многих положений, связанных с бестелесностью разума, и к переходу к когнитивной науке «второго поколения», в которой речь идет не столько о разуме (*reason*), сколько об умственной деятельности (*mind*) как телесной составляющей (нейронной сети) [Лакофф, 2017: 40]. Такое понимание когнитивной деятельности гораздо ближе индийским эпистемологическим концепциям.

знания (*cit, citta, vijñāna*) и др. Правда, к единой модели мыслительных процедур и единой модели психической жизни, частью которой являются мыслительные процедуры, сторонники различных религиозно-философских систем Индии не пришли. Сторонники субстанциалистских систем наделяли душу сознанием, которое ставилось выше дискурсивного мышления. Его продуктами полагались вовсе не мысли, а интуитивное и невербализуемое постижение. Известный индийский феноменолог Джитендранатх Моханти нашел для такого «индийского сознания» удачное обозначение: неинтенциональное, чистое сознание [Моханти, 1992: 43], сознание, не направленное на объект. В своем сборнике эссе «Разум и традиция в индийской мысли» философ различил две разновидности концепций неинтенционального сознания, сложившиеся в Индии: сильную и более слабую. В более слабых концепциях чистое сознание не-интенционально, но индивидуализировано. Оно не имеет объекта (*viśaya*), но имеет место (*āśraya*), локус, оно эгологично, т. к. кому-то принадлежит. Примеры таких более слабых концепций можно усмотреть в учении адживика Арады Каламы и в джайнизме. В сильных концепциях сознание не имеет ни объекта, ни места. Примеры таких более сильных концепций – адвайта-веданта Шанкары и буддийские учения. В веданте недвойственности Шанкары сознание рассматривается как последовательность событий сознательной жизни без места, т.е. владельца индивидуального сознания, ибо индивидуальное сознание – всего лишь иллюзия; в реальности существует только одно Абсолютное сознание – Брахман. В буддизме махаяны индивидуальное сознание тоже иллюзорно, реально существует только сознание Будды (Татхата), присутствующее повсюду, не ограниченное пространством или временем [Там же]. Приведем наиболее характерные рассуждения средневековых индийских мыслителей, демонстрирующие неинтенциональное понимание сознания и его роль в познавательном процессе.

В сочинении «Правачана-сара» («Суть изложения [учения]») джайна Кундакунды (III–IV вв.) сознание приравнивается душе (*пракрит. arpā*) и знанию (*пракрит. jñāṇam*): «Знание понимается как атман, знание не суще-

ствуует без атмана»¹⁹³ (ПВС I.27); «...атман соизмерим со знанием, знание соизмеримо со знаемым, с миром и не-миром. Поэтому знание – вездесуще»¹⁹⁴ (ПВС I.23). Отождествление субстанциальной души и вездесущего знания детерминировало джайнскую интерпретацию освобождения-мокши как достижения всеведения – кевала-джняна (*kevala-jñāna*). О смысле «всеведения» дает представление другое произведение Кундакунды, «Нияма-сара» («Суть [учения] о воздержании»), где об освобожденном индивиде сказано: «...всеведущий господин знает и видит все» (НиС 158)¹⁹⁵, а также о том, что освободившаяся душа (*сиддха*) «неразрушима, сверхчувственна...вечна, устойчива, независима» (НиС 177). То есть «всеведение» ни что иное как «всеведение», недоступное для обычного сансарного существа с его материальным телом, которое ограничивает собственную природу души. В прама-наваде джайнов кевала-джняна относится к непосредственному знанию (*пратьякша, pratyakṣa*) – знанию, полученному душой без участия воспринимающих способностей и дискурсивного мышления – вместе с двумя другими: ясновидением (*авадхи, avadhi*) и телепатией (*манах-парьяя, manahpariyāya*). Непосредственному знанию противопоставлялось опосредованное (*парокша, parokṣa*) инструментами-праманами знание. Только находясь в теле, душа способна получать опосредованное знание чувственно-логического характера, потому что вместе с телом она получает инструменты познания (*праманы, pratāna*) – в первую очередь, чувственное восприятие с соответствующими воспринимающими способностями (*индриями, indriya*) и вывод (*анумана, anumāna*). Потребность в познании существует у души не всегда, поскольку в качестве духовной субстанции она по природе свободна и обладает правильными знанием, видением, силой и поведением. Как заметила в этой связи Мангал Прагья: «Знание не приходит извне, оно внутренне присуще душе, но скрыто затемняющей знание кармой [Мангал Прагья,

¹⁹³ *ñānaṃ aprā idi madam vattadi ñānaṃ viñā ñappānaṃ*. – Рус. перев. Н. А. Железновой.

¹⁹⁴ *aprā ñānaṃ pratānaṃ ñānaṃ ñeṇa pratānaṃ..ñeṇaṃ loyāloyaṃ tamhā ñānaṃ du savvagadaṃ*. – Перев. Н. А. Железновой.

¹⁹⁵ Перев. Н. А. Железновой.

2017: 96]. Познавательная установка возникает у души тогда, когда она обретает тело: под воздействием ее связанности (*бандха*) с противостоящим ей субстанциальным началом – материей (*пракрити*), и прежде всего кармической материей. Познает душа посредством своего атрибута – сознания (*четана*)¹⁹⁶. Сознание представляется двояким: как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма» [Калгхатджи, 1961: 36], и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами [там же]. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания» [Железнова, 2005: 84], а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (*паринама*) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность»¹⁹⁷ (*упайога*). Кундакунда подразделяет направленность сознания на два вида – знание (*джняна*) и видение (*даршана*), в зависимости от направления вектора интенциональности: знание обращено к внешним объектам, видение – к самой душе. Другими словами, знание – это концептуализированное постижение реальности с помощью чувственных способностей (*индрия*) и ума (*манас*), при котором в вещах фиксируются признаки, выражаемые посредством понятий, а видение – это неконцептуализированное постижение реальности, которое нельзя выразить понятийным языком. Видение постигает душу и ее атрибут «чистое сознание», а знание постигает эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, индрии, чувственные переживания и привязанности). Умасвати, различивший две разновидности видения (правильное и неправильное), определил правильное видение как *веру* «в категории реальности» (ТАС I. 2). Это говорит нам о том, что джайны понимали видение как сверхчувственное и сверхразумное, интуитивное постижение метафизического уровня реальности – своего рода сакральное пе-

¹⁹⁶ Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) – [Железнова, 2005: 85], а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастикая-сара» (134) и «Правачана-сара» (2.80).

¹⁹⁷ Комментарий «Таттва-дипика» на «Правачана-сару» Кундакунды (2.35); [Мишра, 1957: 305].

реживание истинности категориальной схемы мироздания, предлагаемой джайнскими философами.

В веданте душа (атман, пуруша) отождествляется с Абсолютным первоначалом мира (Атманом / Брахманом). Это отождествление берет свое начало от великого речения (māha kāvyu) упанишад: tattvamasi («Ты есть тот») (Чх.уп. VI.7.7; 9.4; 10.3 и др.). Оба атмана (индивидуальная душа и Абсолют) есть sat, cit, ānanda (бытие, сознание, блаженство)¹⁹⁸. Правда, Абсолют является таковым актуально, а индивидуальная душа – потенциально. Она станет бытием, сознание и блаженством актуально, когда осознает свое тождество с Атманом, освободится.

И для веданты, так же как для джайнизма, индивидуальная душа, являющаяся сознанием, не может получить знания, не будучи воплощена. Потому что и у ведантистов сознание является чистой неинтенциональной субстанцией: у нее нет способностей или инструментов для коммуникации с вещным миром. Зато они есть у тела с его глазами, ушами, носом, кожей, языком, руками, ногами и пр. «органами действий» (*кармендриа*, *karmendriya*). В этих органах размещаются воспринимающие способности (*индриа*, *indriya*), которых индийская традиция различает не пять, а шесть. Пять из них – внешние (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус), одна способность – внутренняя (ум – *манас*, *manas*). *Индрии* (включая *манас*) и *кармендрии* материальны. Большинство индийских школ объясняли восприятие контактом индрий с объектами восприятия. Однако *индрии* не способны произвести мысль и суждение восприятия. За это отвечает материальный двойник чистого сознания. В веданте таким двойником является *линга-шарира* – «тонкое тело». Оно входит в тройственную структуру материального тела –

¹⁹⁸ Эта формула в традиции считалась настолько самоочевидной, что в текстах веданты нередко не воспроизводилась полностью, но только указывалась. Так, в БС III.3.11, когда говорится о необходимости медитировать на Брахмане, указывается, что нужно медитировать ānandādayaḥ – «на блаженстве и прочих [его характеристиках]». Шанкара в своем небольшом трактате «Атмабодха» («Постижение самости») перечисляет все три характеристики: tiryagūrdhvamadhaḥ rūṅṅaṁ saccidānandamadvayam | akhaṇḍaṁ nityamekaṁ yattadbrahmetyavadhārayet || 56 || – Пусть же поймет он, что это Брахман, который наполняет [все] поперек, сверху и снизу, [состоит] из бытия, мысли и блаженства, недвойствен, бесконечен, вечен, един (Перев. А. Я. Сыркина).

со-участника души в производстве знаний (производимых именно для души!). Составными частями телесной структуры являются: грубое (*sthūla*), тонкое (*sūkṣma*) и причинно обусловленное (*karma*) тела (*śarīra*) [Поттер, 1998: 323]. Шанкара пояснял, что грубое тело, состоящее из пяти элементов¹⁹⁹ и деяний²⁰⁰, является местом восприятия удовольствий и неудовольствий (Атмабодха 11). Тонкое тело (*сукшма-анга*, *sūkṣmāṅga/ линга-шарира*, *liṅgaśarīra*) порождает чувственное знание, причем, не просто ощущения и восприятия, но знание, выраженное в суждениях восприятия. Оно может это делать, поскольку в нем собраны такие свойства индивида как пять дыханий (*прана*, *prāṇa*), ум (*манас*, *manas*, называемый также «органом познания», *jñānendriya*), интеллект (*буддхи*, *buddhi*), десять органов восприятия (*индрия*, *indriya*)²⁰¹ и «непятеричные»²⁰² (Атмабодха, 12), то есть недифференцированные идеи чувственных качеств. В этом сочинении Шанкары не упомянут еще один структурный элемент тонкого тела – самосознание (*аханкара*, *ahaṅkāra*), который признавался в индийской интеллектуальной традиции²⁰³. Все названные способности принимают участие в производстве знания о чувственном мире и человеке как эмпирическом существе, а само знание, приводя человека к правильному видению мира, «исчезает, подобно [ореху] катака, очищающему воду» [Шанкара, 2000: 770]. Третье, причинное тело отождествляется Шанкарой с неведением (*авидья*, *avidyā*) (Атмабодха, 13).

Согласно адвайта-веданте, телесность не только конструирует познающего субъекта, но и ответственна за то, что человек получает искаженную,

¹⁹⁹ Земля, вода, огонь, ветер и эфир.

²⁰⁰ Здесь имеется в виду, что на характеристики грубого тела (его красоту, здоровье и т.п.) влияет закон воздаяния за деяния – закон кармы.

²⁰¹ В адвайта-веданте внешние *индрии* (воспринимающие способности) и органы действий (*кармендрии*) не различались, так же как в упанишадах, вайшешике и санкхье, поэтому обозначались общим именем «индрия». Манас в число 10 индрий не включался.

²⁰² У Шанкары букв. *араṅcīkṛta* – не дифференцированные на пять [сфер деятельности органов восприятия]. Здесь имеются в виду *танмастры* (*tanmātra*) – «непроявленные объекты» или идеи чувственных качеств звука, вкуса, запаха, зрительного и тактильного ощущений.

²⁰³ О нем учил один из первых наставников Будды Арада Калама [Шохин, 1997: 94–96], о нем говорится в текстах сакхьи, например, в «Санкхья-карике» Ишваракришны (карика 22), о нем Шанкара говорит и в других своих произведениях, например, в своем комментарии «Брахмасутра-бхашья». В. К. Шохин отметил, что с Арады Каламы в Индии берет начало тенденция выделения самосознания в отдельную ментальную способность и отделение его от «чистого сознания» [Шохин, 2009а: 123].

подобную сну картину бытия (Атмабодха, 6). Однако же телесность дает человеку возможность медитировать на Абсолюте – вездесущем Брахмане / Атмане, увидеть его в «пространстве сердца» и стать самим Абсолютом (Атмабодха 67–68). «Сознательность» Атмана-Брахмана выглядит у Шанкары как свет, освещающий весь мир и себя самого. Рассмотренный здесь пример интерпретации сознания в «Атмабодхе» подтверждает тезис об отсутствии в индийской философии неразрывной связи между «сознанием» и «мышлением», равно как и отсутствие его интенциональности – обязательной направленности на объект, характеризующей сознание в западной философии.

В санкхье и йоге духовная сущность человека именуется *пуруша* (*puruṣa*). *Пуруша* – одна из двух субстанций, лежащих в основании мира, она представлена множеством индивидуальных *пуруш*, находящихся в телах живых существ. Вторая субстанция – *пракрити* (*prakṛti*), или *прадхана* (*pradhāna*) – природа, или материя. Два первоначала несводимы друг к другу, но взаимонеобходимы для появления человека, вещного мира и знания. Реальный мир есть продукт деятельности пракрити, но процесс творения мира «запускается» ею ради осуществления целей пуруши: «вкушения» им опыта и освобождения. Такого рода обоснование назначения учения санкхьи дает «Санкхья-карика» Ишваракришны. В ней разворачивается картина того, как прадхана начинает видоизменяться, сама себя закабалает и освобождает (СК 62), как она создает материального двойника пуруши – интеллект (*буддхи*, *buddhi*). Интеллект, таким образом, является материальным компонентом материального тела, а именно, одной из его составляющих – «тонкого тела» (*liṅga*, *liṅga-śarīra*, *bhūtātma*). Другой его составляющей в санкхье считается «плотное тело» (*sthūla-śarīra*). Линга-шарира конструируется из аханкары (*ahaṅkāra*) – яйности, *танматр* (*tanmātra*)²⁰⁴, *махата* (*mahat*) – «великое», единое, он же интеллект-*буддхи* – и *индрий*. Названное тело составляет внутреннюю тонкую основу эмпирического индивида, его как бы «материальную

²⁰⁴ См. сноску 162.

душу». Оно является носителем кармы и вследствие этого – субъектом перевоплощений, а также подлинным субъектом (деятельной стороной процесса) освобождения. При том, что оно обладает самосознанием, интеллектом, способностями к восприятию и различительному знанию, оно не обладает волей. «Тонкое тело» “движимо” материальными (пракрити) и нематериальными причинами («целями пуруши» – СК 42). После смерти человека оно парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее материальное тело, снова воплощается. «Плотное тело», по описанию «Санхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), «шестислойно» (СКБ к СК 39), его слоями являются агрегаты из крови, плоти, жил, семени, костей и костного мозга. Их составляют 5 физических элементов.

Материальные причины, влияющие на «материальную душу» человека, связаны с тем, что в пракрити присутствуют три гуны (санскр. *guṇa*, качество, атрибут) – некие формы, энергии, идеи качеств вообще, которые конкретизируются в чувственно воспринимаемых качествах. В силу их абстрактного характера, гуны непосредственно восприняты быть не могут. Их существование и характеристики выводятся санхьяиками на основании тех качеств, которыми обладают производные от пракрити объекты и явления. Три гуны – *саттва*, *раджас* и *тамас* – сплетены в материи воедино, наподобие веревок в канате. Саттва (*sattva*) – положительная сила, создающая добро и счастье. В «Крамадипике» (XIV в.), анонимном комментарии на «Таттва-самасу», с саттвой связываются качества и психические состояния спокойствия, легкости, чистоты, соединения, удовольствия, удовлетворенности, терпения, довольства. Раджас (*rajas*) оценивается как отрицательная сила, источник всякого действия, порождающая боль и несчастье. «Крамадипика» перечисляет качества и состояния, обуславливаемые этой силой: печаль, расстройство и потливость, паралич, волнение, гнев, сомнение и т. п. Тамас (*tamas*) – нейтральная сила, связана с омрачением; она сдерживает действие, обуславливает инертность, пассивность, безразличие, равнодушие, лень. «Крамадипика» (КД 4) дополняет список состояний, связанных с тама-

сом: сокрытие, «завертывание», страх, униженность, тяжесть, сонливость, расслабленность, небрежность. В онтологическом процессе три силы связаны таким образом, что саттва выступает формой, которую вещь должна воспринять, тамас – препятствием к ее восприятию, а раджас – силой, преодолевающей препятствие и проявляющей форму вещи. Пока три гуны находятся в равновесии, с пракрити ничего не происходит. Но вот равновесие гун разрушено пурушей, и прадхана начинает трансформироваться, проявляться и творить, таким образом, мир.

Индивидуальный пуруша, воспринимающий все пребывающее в интеллекте в качестве зрителя (СК 65), сначала не противопоставляет себя буддхи, потому что и сам интеллект не отличает себя от пуруши. Буддхи «как бы принимает форму» пуруши, поскольку, по выражению Гаудапады, на него «падает тень пуруши» (СКБ к СК 37). Интеллект «вкушает» объекты опыта в интересах пуруши и отождествляет себя с пурушей, а пуруша, будучи «зрителем» опыта, переживаемого интеллектом, через это созерцание вовлекается в круговорот мирского существования (сансары). То есть ответственность за неправильное отождествление чистой энергии сознания (пуруши) и материального опыта лежит не на пуруше, а на интеллекте (буддхи) и «тонком теле». Когда посредством практики йоги «тонкое тело» перестает «погружаться» во все объекты чувственного мира (СК 35), становится «удовлетворенным» (то есть неподверженным аффектам) и способным к получению «различительного знания» (СС III. 47), тогда интеллект (буддхи) постигает иллюзорность представления своей закабаленности сансарой и освобождается. Индивидуальный пуруша увидев в буддхи новое, «успокоившееся» изображение, также освобождается от страданий.

В йоге, вслед за санкхьей, различают два вида сознания, присутствующие в человеке: *пурушу* (нематериальную, чистую энергию сознания) и материальное сознание (*читту*), имеющее природу трех *гун*. Отношения между ними определяют и возможность всякого познания, и возможность страдания, и возможность освобождения. В учении Патанджали читта объединяет

три разделяемые в санхья интеллектуальные способности: интеллект (*caitanya*, или *буддхи* санхьяиков), самоосознание (соответствующее *аханкаре*) и ум (*манас*). Гунная природа и внешние впечатления обуславливают постоянные модификации сознания (*चित्ता-वृत्ति, citta-vṛtti*), вызывающие в человеке аффекты, причиняющие ему страдания и оставляющие кармические отпечатки, «следы» (*санскары, saṃskāra*) в самом сознании. Санскары привязывают читту к сансаре, заставляют его перевоплощаться и снова страдать. Но есть такие виды деятельности сознания, которые не загрязняют его кармическими следами – это йогическая медитация. Личный пуруша, будучи «зрителем» всего того, что происходит в материальном сознании (*citta*), отождествляет себя с ним и страдает. Чтобы он мог освободиться, освободиться должно сначала материальное сознание, прибегающее к практикам йоги, перестраивающим и сознание, и тело, делающим их неподверженными внешним влияниям, «сворачивающим всякую деятельность гун» и кармы, успокаивающим всякую психическую деятельность. О том, какие состояния необходимо преодолеть материальному сознанию и к чему прийти, говорится в комментарии к «Йога-сутрам» Вьясы. Комментатор устанавливает существование у сознания пяти уровней, или состояний (*citta-bhūmi*): 1) *kṣipta, кшипнта* – неустойчивого, блуждающего, рассеянного, беспокойного, 2) *mūḍha, муḍха* – смутного, омраченного, тупого, ослепленного, пребывающего в замешательстве, 3) *vikṣipta, викишпнта* – устойчивого и неустойчивого одновременно, произвольно направленного, разбросанного, 4) *ekāgra, экагра* – собранного, или направленного в одну точку, и 5) *niruddha, нируддха* – полностью подавленного, остановленного, прекращенного (ЙСБ I. 1). Только два последних состояния считаются такими, в которых йогин владеет своим сознанием. Для их достижения необходимо преодолеть «восьмеричный путь» йоги, в финале которого совершается медитация, называемая «Облако дхармы». Эта практика представляет собой безобъектное сосредоточение, при котором отсутствует самосознание, но при этом постигается нетожде-

ственность духовной сущности человека (*пуруши*) и его материального сознания (*читты*).

Созерцая трансформации *читты*, *пуруша* возвращается к самому себе, постигает свою непричастность пракрити и освобождается, фактически ничего не делая. То есть, освобождение понимается Патанджали в полном соответствии с метафизикой санкхьи как освобождение *от представления о зле и страдании* (ЙС I. 2–5). От этого представления избавляется пуруша, чистый субъект, но не посредством своей физической деятельности (к которой он совершенно неспособен), а благодаря деятельности материального сознания, с которым пуруша оказывается «безначально» связанным в своем телесном воплощении.

Практически во всех школах, кроме чарваков, когнитивному субъекту приписываются также сверхъестественные познавательные способности. У джайнов их три: предвидение (*авадхи, avadhi*), с помощью которого можно получить знание о предметах, удаленных в пространстве и времени; телепатия (*манахпарьяя, manaḥparayāya*), дающая непосредственное знание о чувствах и мыслях других людей; всеведение (*кевала-джняна, kevala-jñāna*). Последняя способность признавалась также в школах йоги, но только как привилегия Бога-Творца Ишвары. Буддисты признают существование сверхъестественного восприятия йогинов (*yogipratyakṣa*). О похожей способности под названием *йогаджа (yogaja)* говорится и в теории найяиков.

Рассмотренные модели сознания демонстрируют не только существование иных теоретических рефлексий сознания, но также их зависимость от всей мировоззренческой системы, от универсалий индийской культуры. Структуры сознания объясняются исходя из необходимости не только эмпирико-рационального познания, но также сверх-эмпирического и сверхрационального постижения реальности.

Идеалы познавательной деятельности

Второй элемент когнитивной деятельности, который мы в соответствии с концепцией теоретического знания В. С. Стёпина называем «идеалом по-

знавательной деятельности», – «достоверное знание». Еще недавно таким идеалом выступала абстрактная категория истины, входившая в число главных ценностей западноевропейской культуры наряду с благом и красотой, и многие верили в возможность только одной абсолютной истины. В современной философии «истина» рассматривается конкретно и имеет различные определения: эпистемологи говорят о ней как идеале знания и способе его достижения / обоснования [Касавин, 2009а: 323], логики – как о значении высказываний и о логической онтологии (А. Тарский), как о псевдопредикате (А. Айер). Истина была и продолжает оставаться одной из важнейших проблем западной традиции философствования²⁰⁵, и плюрализм в ее понимании стал нормой [Федотова, 1992: 50]. При этом нередки и критические высказывания в том смысле, что понятие истины «не работает», его пора пересмотреть [Микешина, 2004], или даже вовсе отказаться от его использования. Случаи отказа от понятия истины отметил своей статье А. Л. Никифоров: логические позитивисты заменили его понятием верифицируемости, Г. Рейхенбах – понятием вероятности, К. Поппер – понятием степени правдоподобности, Т. Кун и И. Лакатос просто не используют понятие истинности, а П. Фейерабенд «прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества» [Никифоров, 2008: 6].

Истоки интереса западной философии к объективной и умопостигаемой истине можно усмотреть в учении элеатов²⁰⁶ и в идеализме Платона (427–347 до н. э.), отождествившего идею и подлинную реальность-бытие²⁰⁷. Если элеаты возвели «стену» между знанием и мнением, то Платон и Ари-

²⁰⁵ Пример современных дискуссий российских эпистемологов (сторонников и оппонентов классического понимания истины) можно найти в сборнике: Понятие истины в социогуманитарном познании. М.: ИФ РАН, 2008.

²⁰⁶ Парменид, как известно, первым в истории Античной философии, противопоставил умопостигаемую истину основанному на чувственном опыте мнению [Парменид фр.1. 25–30] и отождествил мышление и бытие [Парменид фр. 3].

²⁰⁷ Прибегнем для обоснования этого тезиса к аргументу, позаимствованному из монографии А.Н. Чанышева, который кратко переформулировал довольно длинные рассуждения Платона, выделив в них главное для понимания их смысла: «Чувственному миру как кажущемуся и нереальному Платон противопоставляет идеальный мир как действительный и реальный. ...Это некая «занебесная область», которую «занимает бесцветная, бесформенная, неосязаемая сущность» (Федр 247 С) и ... это и есть «подлинное бытие» (249 Д)» [Чанышев, 1981: 249].

стотель – между идеями и вещами, которые, по словам Платона, есть «подражания вечному существу, отпечаток по образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом» (Тимей 50 С). Определяющую роль в аксиологизации объективной умопостигаемой истины сыграла также философия Аристотеля (384–322 до н. э.), упорядочившего отношения между идеями-формами в созданной им науке аналитике, впоследствии у стоиков получившей название логики. Главное логическое отношение в логике Аристотеля – дедуктивное следование, гарантирующее истинность заключения при истинности посылок, – утвердилось под несомненным влиянием также идеала математического знания, которому в классической науке приписывались свойства ясности, несомненности, однозначности. Установленные Аристотелем формы и законы мышления, существовавшие, с его точки зрения, независимо от человеческого ума, долгое время служили общезначимыми критериями получения истинных высказываний²⁰⁸. Они сделали нелегитимными приемы эристов и софистов, рассуждавших с нарушениями основных логических законов (тождества, исключенного третьего и непротиворечия); они утвердили логоцентрический характер мировоззренческого и научного дискурса на многие века (вплоть до появления неклассической логики и неклассической науки).

Апофеозом наделения истины свойствами абстрактной и объективной сущности стала концепция истины Г. Фреге, предложенная им в рамках его метода функционального анализа языковых выражений [Куслий, 2010, 67]. В сборнике статей «Логика и логическая семантика» он наделяет истину собственным бытием, говоря, что «подход... логики состоит в том, чтобы познавать законы... бытия истины» [Фреге, 2000: 326]. «Истина не есть какое-то свойство, которому соответствует некий особый вид чувственных впечатлений [Фреге, 2000: 328], но она есть «истинностное значение предложения», «предмет», который имеет объективное существование, поскольку «в каждом

²⁰⁸ Аналогично оценил значение форм для Платона и Аристотеля Я. Хинтикка: «Одна из наиболее важных функций форм состояла в том, что они служили абсолютно неизменными объектами познания и благодаря этому обеспечивали возможность подлинного знания» [Хинтикка, 1980: 411].

суждении... совершается переход от ступени мысли к ступени значения (ступени объективного)» [Фреге, 2000: 235].

В индийской философии абстрактная истина, истина как самостоятельная сущность или «предмет» никогда не обсуждалась, что позволяет согласиться с тезисом Кишора Кумара Чакрабарты, что «истины» в абстракции в индийской философии не было – было истинное знание [Чакрабарты, 1984: 341]. Отсутствие представлений об «истине вообще» как абстрактной и объективной сущности подтверждается тем, что она никогда не была темой дискуссий индийских пандитов. Эти дискуссии по нормативным предметам составляют содержание компендиумов (*самуччая*, *санграха*) индийской мысли, например, «Шаддаршана-самуччая» («Свод шести систем») джайна Харибхадры Сури (VIII в.), «Таттвасанграха» («Компендиум категорий») буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и «Сарва-даршана-самграха» («Свод всех систем») ведантиста Мадхавы Видьяраньи (XIV в.). Абстрактная «истина» там не дискутируется. Зато в разделах по праманаваде (эпистемологии и логике) горячо обсуждались более конкретные (и вполне решаемые) вопросы об «инструментах получения знания» («*pramāṇa*») [Моханти, 1992: 133, 138 и др.], о производимости достоверного знания в конкретных познавательных актах – о «прамановости» (*pramāṇya*²⁰⁹, или *pramāṇatva*²¹⁰) этих актов, о производстве в них различных видов знания, таких как чувственное (*пратьякша*), выводное (*анумана*), словесное свидетельство (*шабда*), необходимое допущение (*артханатти*) и т.п. Хотя слово «истина» в дискуссиях о праманах не фигурировало, но все их участники знали, что значением термина «знание» («*pramā*», «*jñāna*») являлось только истинное знание²¹¹, и обсуждали *словесно выраженное* знание.

²⁰⁹ Прилагательное *pramāṇya* производно от существительного «прамана» («инструмент достоверного знания»), означает «происходящее от инструмента достоверного познания».

²¹⁰ Существительное *pramāṇatva* образовано от существительного *pramāṇa* посредством добавления суффикса *-tva*, придающего слову значения «бытие праманой».

²¹¹ Поскольку ложное знание обозначалось другими терминами – *апрама* (*apramā*) и *митхья джняна* (*mithyā-jñāna*).

Таким образом, проблема обоснования достоверности высказываний, претендующих на истинность, в Индии, как и на Западе, тоже была поставлена (хотя формулировалась в других вопросах) и активно обсуждалась. Ее постановка оказалась не связанной со словом «истина» (*самья, satya*), которое существовало в ведийском языке. Слово сатья, согласно Монье-Вильямсу, производно от прилагательного *sant* – «существующий», «реальный», «хороший». Оно использовалось и как существительное (в значениях: правда, реальность, бытие, святость), и как прилагательное (в значениях: истинный, сущий, реальный, актуальный, подлинный, незамутненный, честный, точный, эффективный, добродетельный, хороший, успешный, достоверный) [Монье-Вильямс, 1976: 1135]. В ведийских текстах можно наблюдать, как постепенно происходит расширение поля его значений, как выстраиваются связанные с ним ассоциативный, терминологический и синонимический ряды. В «Ригведе» есть множество производных от *satya* выражений, в упанишадах и эпосе – множество имен и эпитетов положительных героев, обозначений наиболее ценных областей мира, а также обозначение истинного закона (*satyadharmā*) (РВ I. 12. 7; X. 34. 8; X. 56. 3); в «Махабхарате» от сатьи производно имя положительного персонажа Сатьявати (матери мудреца Вьясы); *satyā* (честная, правдивая, ритуально чистая) – эпитеты не менее положительных Ситы и Драупади; в пуранах, где рассказывается о сатья-юге (*satya-yuga*) – Золотом веке правды и чистоты, высшее из небес, небо Брахмы, именуется Сатья-лока (*Satyaloka*, «Небо истины»). Но в абстрактную философскую категорию сатья не превратилась. Она начинает приобретать вид философской категории у буддистов, которые первыми эксплицировали свои концепции различных *видов* истины, но и в их учении она не становится «истиной самой по себе» и не приобретает признаки абсолютной. Скорее она, в соответствии со своей этимологией, есть языковая фиксация некоего положения дел в реальности.

Буддисты предложили сразу две концепции истины. Первую мы находим уже у основателя буддизма в его проповеди о «четырех благородных ис-

тинах» (*catvāri ārya satyāni*), второе – теория двух истин, высшей и низшей (*paramārthika-*, *vyavahārika-* / *saṃvṛti-satya*). Она появилась в первых школах буддизма, хотя их адепты приписывают и ее Сиддхартхе Гаутаме²¹². Позже в китайских школах буддизма появляются также теории, в которых устанавливались соотношения четырех и двух истин. Их обнаружил Л. де ля Валле Пуссен в китайских абхидхармических текстах²¹³. В Китае же теория двух истин трансформируется в учение о «трех видах двух истин» (*сань чжун эр ди*)²¹⁴.

Классическое учение о четырех благородных истинах излагает не только смысл самих истин, но и поясняет различные способы их постижения. В первой проповеди Будды (в «Дхамма-чакка-паватана-сутте») сказано, что первая истина (о страдании) должна быть полностью понята, вторая (о жажде) должна помочь отказаться от жажды, третья (о нирване) должна быть достигнута, а четвертую (о пути) следует практиковать. В «Самьютта-никае» (SN LVI. 30) и «Висуддхимагге» (ВиМаг XVI. 84) способы постижения четырех истин выглядят несколько иначе, но тоже присутствуют в первой проповеди Будды. Там говорится о двух способах постижения четырех благородных истин (*сачча-ньяна*): понимании (*анубодха-ньяна*) и проникновении (*пативедха-ньяна*), то есть достижении. Понимание – мирское знание (*локия*), так как помогает прекратить страдания и двигаться по буддийскому пути; проникновение – трансцендентное знание (*локуттара*), ибо оно относится к прекращению страдания и проникновению одновременно во все четыре благородные истины. Разъяснения сутты дают нам понять, что буддийские истины – не просто ментальные конструкты или предикаты знания. Будучи усвоенными, они меняют состояние сознания адепта и выступают основой его духовной практики. Они – состояния его сознания, по этой причине *психологичны и субъективны*.

²¹² Например, Нагарджуна в «Муламадхьямака-карике» (ММК 24.10). Де ля Вале-Пуссен Л. нашел множество ссылок и аналогичных указаний в канонических буддийских текстах – см.: [Вале-Пуссен, 1903–1913].

²¹³ Об этом подробнее см.: [Вале-Пуссен, 1936–1937: 159–187].

²¹⁴ См.: [Анашина, 2011: 271].

Вышесказанное обнаруживает синкретический характер «четырех благородных истин» (*арья сатьяни*): их одновременно экзистенциальное измерение (поскольку в них идет речь о человеческой жизни, идентифицируемой со страданием), этическое измерение (учитывая императивность разъяснений их правильного освоения и императивный характер истины о восьмеричном пути, *арья-аштанга-марга*), психологическое измерение (поскольку в них имеется первичная стратификация уровней сознания: профанического, переживающего свое индивидуальное существование как «страдание», и такого высшего состояния, именуемого нирваной, где страдания нет), сотериологическое измерение (они ведут сознание субъекта к спасению). Все перечисленные измерения «благородных истин» становятся «точками роста» буддийской философии – получают развитие в соответствующих концепциях. Через полемику с буддистами их теоретические открытия входят в традицию индийской мысли и влияют, в свою очередь, на остальные школы философии.

Второе буддийское учение, связанное с истиной, – учение о двух истинах – логически вытекает из первичной стратификации бытия, присутствующей в учении о четырех истинах, но, в отличие от первого, в нем истина приобретает также эпистемологический смысл – употребляется в смысле «знание». Концепция двух истин разводит психологический и эпистемологический смыслы истины, закрепляя наличие двух уровней бытия сознания в специальных названиях: высшее бытие (*парамартха-сат*) и низшее бытие (*вьявахарика-сат*), и обосновывая их существование указанием двух соответствующих им видов истины (высшей истины – *парамартха-сатья* – и низшей истины – *вьявахарика, самвритти-сатья*). Низшая истина – конвенциональное знание о «жизненном мире», получаемое посредством обычных человеческих способностей (восприятия и вывода) и выражаемое в словах. Это знание и является одной из причин страданий. Высшая истина есть невыразимое состояние, к которому индивидуальное сознание приходит в результате специальных практик (*дхьян*), в этом состоянии всякая деятельность

сознания прекращается, и нет страдания. Трудности убедительного обоснования представлений о сверхчувственной высшей реальности вызвали к жизни множество учений о ее характеристиках как в буддизме, так и в веданте, перенявшей из буддизма двухуровневую стратификацию бытия²¹⁵.

Асанга (320–390) в его «Йогачарабхуми-шастре» («Трактате о ступенях совершенствования йоге») в разделе «Бодхисаттвабхуми» («О [путях и ступенях] бодхисаттв»), рассуждая о том, каким образом дхарма, которая есть истина (*satya*) открывается в словах (букв. именах, *nāma*), утверждает, что существует бесчисленное количество способов ее изложения. Можно представить ее в форме одной истины (как исключаящей вторую), или в форме двух истин (низшей – *saṃvṛti-satya* и высшей – *paramārtha-satya*), или же в форме тройственной истины (через определение – *lakṣaṇa*, через высказывание – *vāk* и через действия – *kriyā*. Или в форме четырех истин: о страдании – *duḥkha*, его происхождении – *samudaya*, прекращении страдания – *nirodha* и о пути – *mārga*. А также в форме пятеричной истины: истины о причине – *kāraṇa*, истины о следствии – *kārya*, истины о познании – *jñāna*, истины о познаваемом – *jñeya* и истины о самой главной истине – *agrya-satya* [Люстхаус, 2009: 104]. Мы не будем продолжать список Асанги, отметим только, что те 10 способов представления истины, которые он привел в указанном сочинении, включают разные частные буддийские положения, то есть это частные истины, описывающие положение дел в различных жизненных обстоятельствах.

Для нас приведенный фрагмент «Йогачарабхуми-шастры» является иллюстрацией отсутствия в буддийской системе мировоззренческого знания представлений об объективной и абсолютной истинах. Дэн Люстхаус, исследовавший тексты Асанги, обратил внимание на другой пассаж «Йогачарабхуми», в котором Учитель задается вопросом, как истина конструируется и передается в словах? Прежде, чем называть разновидности истин, Асанга

²¹⁵ Рассуждения о двух видах истины можно встретить в НСБ Ватсьяны (Вступление к Разд. I, Ч. I), «Мандукья-карике» Гаудапады, «Брахмасутра-бхашье» Шанкары и др.

намечает траекторию их движения от истока к теперешнему состоянию: сначала было слово Будды, то, что вошло в 12 видов писаний, таких как сутры и т. п. Затем были буддийские соборы, затем слово Будды было записано, а затем его стали проповедовать. Американский исследователь совершенно справедливо оценивает это как указание на «социальный процесс, процесс группового конструирования конвенций» [Люстхаус, 2009: 105], а истины, появляющиеся в результате такого совместного конструирования и зафиксированные в сочинениях Асанги и абхидхармиков рассматривает как не являющиеся собственно метафизическими, но, скорее, указателями экзегетических и доктринальных установок [Люстхаус, 2009: 131]. Эта оценка свидетельствует, что выражения, называемые Асангой «истинами», являются более конкретными понятиями – только знаками *истинного учения* и не претендуют на абсолютность и однозначность, равно как на полноту смыслов.

Можно предположить, что предпосылки буддийской теории двух истин лежат в брахманском различении двух видов знания. К. Н. Джаятиллеке в своем исследовании о теории познания ранних буддистов указал несколько священных брахманских текстов, в которых упоминаются два вида знания – высшее и низшее (*parā caivāparā*). Так, в «Мундака упанишаде» сказано:

...есть два вида знания (Му. уп. I.I.4): изучение вед, знание произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах – низшее, а сверхразумное знание о «непреходящем» – высшее²¹⁶ (Му. уп. I.I.5).

В той же «Мундака упанишаде» высшее знание отождествляется с постижением Атмана и знанием веданты, которого достигают аскеты риши посредством йоги и скитаний саньясы (подвижничества) (Му. уп. III.2.4–6), отождествляется оно с ведантой и в «Шветашватара упанишаде» (Шв.уп. VI.22). Из этого следует иная причина и иное назначение теории двух видов

²¹⁶ *dve vidya veditavye* (Му. уп. I.I.4), *tatrāparā ṛgvedo yajurvedaḥ sāmvedo tharvavedaḥ śikṣā kṛpō vyākaraṇam niruktaṁ chando jyotiṣamiti | atha parā yayā tad akṣaram adhigamyate* (Му. уп. I.I.5).

знания в брахманской предфилософии: идеологи брахманизма не могли не заметить содержательной разницы в текстах вед и упанишад, в ведийском мировоззрении и мировоззрении религии брахманизма, но они не могли отбросить первое, объявив его заблуждением. Концепт двух видов знания оказался здесь очень кстати, так как позволил узаконить легитимизировать противоречия, разведя архаическое и новое мировоззрения по разным уровням, но сохранив идею преемственности сакральной традиции. Именно к такой мысли приводят замечания К. Н. Джаятиллеке о назначении концепции двух видов знания в брахманской литературе [Джаятиллеке, 1998: 62–63]. По этим соображениям буддийская теория двух истин не может считаться развитием брахманистского учения о двух видах знания, так ее главное назначение – обосновать постижимость сверхчувственной реальности.

Однако же сами буддисты не преминули использовать свою теорию двух истин аналогичным брахманистам образом, для объяснения расхождений в учениях буддийских школ и в канонических текстах «Типитаки». Право на существование тхеравадинского варианта буддизма объясняется тем, что Будда, проповедуя «низшую истину», прибегал к ней, чтобы донести смысл Учения до непросвещенных мирян, или что «Сутта-питака» в основном оперирует конвенциональными истинами, а «Абхидхамма» — высшими. Сам великий Нагарджуна, ниспровергатель всех концептуализаций, неоднократно высказывался в пользу необходимости низшей истины²¹⁷.

Учение об эпистемологической истине в буддизме получило развитие у Дигнаги и его последователей – Дхармакирти и Дхармоттары. Эпистемологическая истина относилась ими к низшему уровню реальности и контекстуально определялась как эффективное, практически полезное знание, позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного (НБТ 4.12–21)²¹⁸.

²¹⁷ Об этом подробно см.: [Шохин, 2011: 269].

²¹⁸ В комментариях к первой сутре НБ приводятся довольно длинные рассуждения по этому поводу, в них неоднократно повторяется, что «правильное знание предшествует всякой целесообразной человеческой деятельности» (*samyagjñānāpūrvika sarvapuruṣārtha siddhiḥ* – НБТ 5.11), что «человеческое действие имеет цель.

У брахманов потребности в философской разработке категории *сатья* не было, т. к. в брахманистском дискурсе использовался богатый набор синонимов, обозначающих *конкретные формы истины*. Первым в их числе следует назвать универсалию дхармы, обозначавшую в системе брахманского мировоззрения функции универсальный закон, мировой порядок, религию, моральные предписания, статусные правила, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т.д. Вера в дхарму не допускала сомнений в ее истинности, и дхарма по умолчанию понималась как истина. Так же по умолчанию истиной считалось священное знание «*веда*». В логико-эпистемологических сочинениях знание (*прама*) как результат когнитивного акта (*джняна*) по умолчанию понималось как истинное. Ему противопоставлялись либо незнание (*апрамā, апрама*), либо ложное знание (*mithuyāñāna, митхья джняна*). В НС (I.I.1)²¹⁹ и НСБ (Вступление к I.I.1) истинное знание обозначается также терминами *тамтва-джняна (tattvajñāna)* и *тамтва (tattva)*. Последний термин объединяет очень много значений: истинное состояние, истинное условие, факт, истина, реальность, сущностная природа, элемент, субстанция, ум, тело [Апте, 1957–1959: 755], главными из которых являются онтологические, детерминировавшие, на наш взгляд, его эпистемологическое значение «истина».

Включенность значения «истинное» в содержание обозначений знания не способствовала постановке вопроса об истинности прамы или джняны, поскольку он выглядел бы бессмысленным. И он, как мы отметили выше, там и не ставился. Наш вывод подтверждают историки индийской философии, популяризовавшие индийскую мудрость на Западе и с этой целью сблизившие некоторые индийские и западные термины, не являющиеся полными синонимами. Так, С. Радхакришнан в книге «Индийская философия», в разделе о понимании истины в школе ньяя написал: «В теории *прамы*, или истины, найяик старается исследовать, насколько оправданы внутренне присущие

Цель – это объект... Объекты бывают избегаемые и достигаемые» (*arthata ityarthah...heyo 'rtha upādeyo vā – НБТ 4.21*).

²¹⁹ См. примеч. 128.

каждому акту познания притязания на истину» [Радхакришнан, 1993/І: 102]. Другой индийский философ – Кишор Кумар Чакрабартти, известный специалист по логике навья-ньяя в своей статье «Несколько замечаний об индийских теориях истины», разделяя позицию Дж. Моханти [Моханти, 1992: 133, 138 и др.], утверждает: «Одной из вечных проблем индийской философии является вопрос: самопроизвольна (*svataḥ*) ли истина (*pramāṇya*) или происходит от чего-то (*parataḥ*)?» [Чакрабартти, 1984: 339]. Приведенные высказывания С. Радхакришнана и К. К. Чакрабартти свидетельствуют о том, что одним из обозначений истины в индийской традиции был термин «достоверное знание», другим – более дескриптивный термин «происходящий от инструментов достоверного знания».

Дж. Моханти обратил внимание и на еще один аспект значения слова *джняна*: на то, что оно обозначает не только результат познавательного акта, но и сам процесс, действие, которое разворачивается внутри познающего субъекта: «...знание является конкретным событием: качеством (*guṇa*) или действием (*kriyā*) “я” в большинстве систем; модификацией или *vṛtti* внутреннего чувства (*antaḥkaraṇa*) с отраженным в нем сознанием, согласно санхья-йоге и веданте» [Моханти, 1992: 134–135].

Это второе значение слова *jñāna* стало предметом полемики в индологической литературе трех-четырех последних десятилетий. Сегодня все большее число исследователей предлагают переводить названный термин иначе, чем «знание». Так, Джонардон Ганери в главе «Эпистемология с санскритской точки зрения» коллективной монографии «Эпистемология для остального мира» (2018) доказывал, опираясь на проведенные психологами эксперименты, что для индийцев слово «*джняна*» которое сохранилось во многих современных индийских языках, включая хинди, означает когнитивный акт, событие, а в философском санскрите слово «*джняна*» плохо соответствует английскому *knowledge*. Это подтвердил факт возникновения раз-

ных интуиций Геттье²²⁰ у хинди-говорящих испытуемых, когда им предложили вопросник, переведенный на хинди с английского, где слово джняна заменяло knowledge. Реципиенты перевода поняли, что их спрашивают о «познании», а не о «знании» [Ганери, 2018: 13]. Позицию Дж. Ганери в отношении интерпретации термина джняна как «познания», а не как «знания» разделяет С. Филлипс [Филлипс 2017].

К. К. Чакрабартти в своей статье «Несколько замечаний об индийских теориях истины» высказывается за то, что «*джняна*» лучше переводить словом «осведомленность». Основания для своей интерпретации он усматривает в назывании джняны в актуальной практике дискурса *prāmāṇya* (*праманья*) – «истинным», замечая, однако, что «строго говоря, истина (*prāmāṇya*) не является предикатом джняны, но разновидностью джняны, а именно несомненным фактом, удостоверенностью (*niścaya*)» [Чакрабартти, 1984: 341]. Пурушоттама Билимория, с учетом производности термина прамана от глагола *ma-* (мерить), говорит о *prāmāṇya* как об «измерении», критерии для установления истинности или ложности [Билимория, 1988: 7]. Мы думаем, что прежде, чем согласиться с предложенными интерпретациями, не будем забывать, что в «Ньяя-сутрах» слово «*джняна*» использовалось в двух значениях: процесса познания и его результата (НС I.1.1 и I.1.2). Представляется, что выбор термина, которым следует переводить санскритское *jñāna* в конкретных случаях, должен направляться контекстом.

Возвращаясь к традиционным индийским представлениям о знании, отметим, что субстанциалисты²²¹ считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством,

²²⁰ Эдмунд Геттье (род. 1927) – американский философ, почетный профессор Массачусетского университета Амхерст; прославился благодаря поставленной им «проблеме Геттье» о так называемом JTB-определении (от justification, truth, belief), решая которую он пришел к выводу, что определение знания как истинного и обоснованного мнения ошибочно. Субъект исследования может обладать истинным мнением, и у него могут быть достаточно хорошие основания придерживаться его, но при этом у него может не быть знания.

²²¹ Напомним, что к ним относились все брахманистские и джайнские школы.

которым в реальности не обладает²²². Мир субстанциалисты полагали полностью познаваемым. Так же отвечали на вопрос о познаваемости мира чарваки-локаятики, только для них знание носило исключительно чувственный характер; рациональных процедур, позволяющих логически выводить знание о невоспринимаемых объектах, они не признавали.

Отсутствие в индийской философии концептов разума и рациональности с их статусами высшей познавательной способности (у первого) и высшей позитивной оценки знания, деятельности, цели и т.п. (у второй) не позволило истинам, полученным в результате мыслительных операций над данными опыта, стать высшими истинами. Там утвердилось представление о двух видах истины: высшей (*парамарха-сатья, paramārtha-satyā*) и низшей (*вьявахарика, vyavahāra*), соответствующих двум видам реальности: высшей (*парамартха-сат, paramārtha-sat*) и низшей (*самврutti-сат, samvṛtti-sat* – букв. «событийная реальность»). Низшая реальность – эмпирический мир. С помощью восприятия и мыслительных операций мы получаем о нем «низшие» истины, необходимые для повседневной жизнедеятельности. Высшая реальность – Абсолют, который в разных школах представлялся неоднозначно: как Брахман-Атман – в веданте, или Будда в теле учения (*дхарма-кая*) – в буддизме. Высшими истинами (*дхарма*) адепты всех религиозно-философских школ называли также свои метафизические учения, что делает концепт высшей истины не только элементом эпистемологии, но также – этической и сотериологической составляющих религиозно-философских систем. Для буддистов высшей реальностью выступала также *нирвана* – успокоенное состояние сознания, к достижению которого стремится каждый адепт. Высшая истина не только постигается, но и достигается.

Для постижения высшей истины недостаточно познавательных способностей эмпирического субъекта: она постигается сверхразумными способно-

²²² Об этом сказано, например, в комментарии к НС Ватсьяны: «...что же такое истина? [Познание] бытия у сущего и отсутствие бытия у не-сущего. [Когда] сущее познается [как] сущее, имеет место истина» (Рус. перев. В.К. Шохина) – *kiṃ...tattvaṃ | sataśca sadbhāvo 'sataścāsadbhāvaḥ | tatsaditi grhyamāṇaṃ tathābhūtamaviparītaṃ tattvaṃ bhavati* (НСБ к НС I. I. 1).

стями, и рациональных критериев ее проверки в принципе не существует. Она помогает «духовной сущности» человека (душе, *пуруше*, сознанию) «совершить прорыв» за пределы земного существования в высшую реальность (к Брахману – в веданте, к своему субстанциальному состоянию – в санкхье и джайнизме, к нирване – в буддизме и т.п.), которая является подлинной по двум причинам: только она не меняется, и только там нет страдания.

Стратификация двух уровней реальности объясняет отсутствие в индийской традиции универсальных рациональных критериев обоснования достоверности высказываний, претендующих на истинность, а также специфику логико-эпистемологического дискурса: он всегда был облачен в форму дискуссии, полемики, направляемой для каждого из участников обсуждения, с одной стороны, специальными концептами, с другой стороны, всей системой его мировоззренческих идей. Конечные цели для участников полемики не были связаны с достижением объективной истины, общим для всех решением обсуждаемой проблемы. У каждого была своя цель: обоснование истинности метафизических утверждений собственной системы. Какой бы частный вопрос не рассматривался, его рассмотрение подчинялось достижению главной ценности – высшей, сверхчувственной и сверхразумной истины. Поэтому логико-эпистемологический дискурс традиционно имел в Индии два измерения, или аспекта: логический и метафизический. Логический аспект был выражен явно и состоял в выстраивании рассуждений по правилам, нормирующим структуру полемики и последовательность ее шагов. Эти правила различались от школы к школе, и их различия детерминировали постановку проблемы некоторого консенсуса для того, чтобы полемика для начала стала возможной, а потом и эффективной, в смысле возможности установить некоторый результат. Сложившаяся ситуация плюрализма теоретических позиций способствовала распространению конвенционального понимания истины (*вьявахара*), которая принимала разные выражения в разных контекстах. В случаях обсуждения частных проблем на уровне низшей реальности истинным решением дискутируемой проблемы становилось то, к которому пришли

здесь и сейчас в итоге совместного обсуждения. Если в следующий раз кто-то более искусный докажет другой тезис, то истинным будет признан он. Об этом как о закрепившемся правиле полемики (букв. «правилах шаштр», *tantrayukti*) напоминает Ватсьяяна: «“Другое мнение, если [оно] не опровергается, может быть принято” – таково [одно из] правил шаштр»²²³. Необходимо заметить, что метод установления конвенциональной истины в Индии практически совпадает с тем, который основоположник эмпиризма Ф. Бэкон описал в «Новом Органоне»: «...истинное единогласие состоит в совпадении свободных суждений после того, как вопрос исследован» [Бэкон, 1978: 40]. С одной стороны, это совпадение подтверждает ориентацию индийской теоретической мысли на повседневные практики (*vyavahāra*, *вьявахара*) как универсума верификации суждений: только на уровне деятельности с вещами суждения могут получить одинаковые значения истинности с позиций разных религиозно-философских школ. С другой стороны, внешнее совпадение определений методов конвенциональной и эмпирической истин позволяет отчетливо отметить еще одно различие между индийским традиционным и западным современным мировоззренческими дискурсами: для индийцев смысл конвенциональной истины в ее неабсолютности, она принимается до тех пор, пока не опровергнута; для эмпириков опыт может быть источником только неизменного, по сути, абсолютного знания о свойствах объектов, ведь мир вещей таков, каков он есть, он объективен. Если исследователи соглашались в чем-то, значит, они открыли объективно истинное знание о мире.

Истины высшего уровня в Индии не могли стать результатом конвенций, но они всегда имелись диспутантами в виду при обсуждении частных проблем. Это обуславливало использование самобытных форм аргументации, которые с точки зрения классической западной логики, описывающей статичную сферу знаний, выглядят парадоксально. Такими парадоксами представляются, например, использование чарваками-локаятиками и скептиками силлогистических форм аргументации для опровержения способности

²²³ Рус. перев. В. К. Шохина. НСБ к НС I.1.4: *paramatam apratiṣiddham anumatamiti hi tantrayuktiḥ* |

вывода давать истинное знание; использования методов установления «относительных истин» джайнами для опровержения (по сути, установления ложности) религиозно-философских систем не-джайнов; предпочтительность формы косвенного доказательства через опровержение тезиса оппонентов, без формулировки собственного тезиса; допустимость в качестве валидных аргументов внелогических приемов, уловок и хитростей. Ценность аргументов для индийских полемистов определялась не столько их логичностью в смысле последовательности и способности привести к объективной умоглядной истине, сколько их эффективностью в смысле способности привести к победе над оппонентом.

Симптоматично, что слово *vyavahāra* соотносится не только с представленным выше правилом полемики. Оно употребляется в разных контекстах и имеет множество значений, таких как: поведение, действие, поступок, процесс, дело вообще. Оно обозначает так же многие специальные виды деятельности: сделку, соглашение, торговлю, ростовщичество, обычай, контракт, математический процесс [Апте, 1959: 1514]; правосудие, образец, пример; практическое применение (в том числе применение данного понятия к данному случаю); движение (в том числе, уличное); связь, вид связи; сообщение, коммуникацию; (денежное) обращение; знакомство; происшествие, событие; прецедент; обычный ход событий; повседневность; обычное словоупотребление; употребление некоторых речевых выражений; пометку, отметку; обозначение, название, наименование; постановление, предписание, распоряжение; условие (в математике); наказание; взыскание; штраф; возмездие, кару; расплату; в строительстве оно обозначает крестовину, диагональное крепление; раскосы [Бётлингк, Рот, 1858–1971, 1454–1455]. В текстах лингвофилософского и философского содержания *vyavahāra* часто обозначает «конвенциональное словоупотребление».

Для нас в этом списке в связи с логико-эпистемологическим учением (*праманавадой*) важны два значения слова *vyavahāra*: 1) повседневность как совокупная жизнедеятельность, или как совокупность практик, осуществляе-

мых людьми, и 2) конвенциональное словоупотребление, или повседневная языковая практика. Часто встречаемая в философских сочинениях апелляция к *вьявахаре* привела автора диссертации к идее сопоставимости *вьявахары* с термином «универсум рассуждения» в современной западной эпистемологии и логике, а также к пониманию наличия связи смыслов *вьявахары* и специфики индийского дискурса.

Выражение «универсум / предметная область рассуждения» появляется в западной логике в XIX в. и затем получает широкое распространение во всех областях знания. В рамках нашего исследования не существенна идущая вокруг этого концепта логическая полемика, но весьма существенно, что этот универсум состоит из «предметов», то есть неких сущностей с их *заданными, определенными качествами*. Качества индивидуумов универсума задаются мышлением. Джордж Буль, одним из первых употребивший этот концепт, определил универсум рассуждения как «основной предмет рассуждения» (the ultimate subject of the discourse), «действительный универсум вещей, каким он всегда является при употреблении нами слов в их реальном и буквальном значении» [Буль, 1854: 42]. Зависимость универсума рассуждения от мыслительных процедур (по сути, от мышления) следует из данного Дж. Булем описания мысленного конструирования универсума: «Когда мы обозначаем универсум рассуждения словом, наш разум выбирает объекты, составляющие этот универсум, в соответствии с некоторым заданным принципом или идеей» [Там же: 43].

В индийской интеллектуальной традиции универсумом рассуждения становится не просто «мир вещей», но «мир повседневной деятельности» (*вьявахара*), который можно называть эмпирической реальностью. Определить его мыслью невозможно, и до буддистов теоретики праманавады его не определяли, довольствуясь его интуитивно понятным эмпирическим представлением. Буддисты-йогачары его определили, когда ввели концепт *артха-*

крिया-каритва (санскр. *artha-kriyā-kāritva*)²²⁴ – букв. «задействованность в целесообразной деятельности», который обозначает главный признак реальности объектов, о которых делается вывод. Элемент *artha-* этой композиты придает выражению еще один оттенок смысла: деятельность, которая обозначается этим сложным словом, не только целесообразная, но еще и результативная – она приводит к желаемому результату. Собственно, результативность, достижение цели деятельности и есть главный признак названной деятельности. То, что на основе умозаключения об объектах эти объекты можно достичь, согласно учению йогачаров, удостоверяет и реальность самих объектов, и истинность заключения.

Термин *артха-крिया-каритва* использовался Дхармакирти (VII в.), в частности, в «Праманавартике», и его последователем Дхармоттарой (750–810 гг.). В комментарии «Ньяя-бинду-тика» на «Учебник логики» своего предшественника Дхармоттара контекстуально определяет *артха-крिया-каритву*, обосновывая буддийскую теорию праман: «[Люди] стремятся к знанию, которое является причиной достижения объектов, подходящих для целесообразной деятельности. Знание, которое разъясняется шастрой [о праманах], есть как раз такое знание, которого они желают»²²⁵ (НБТ 3.23). Необходимость такого определения истинного знания Дхармоттара, в свою очередь, обосновывает возможностями ошибок, результатом которых являются представления об объекте, не соответствующие реальности. Наличие в буддийских сочинениях и других контекстуальных дефиниций *артха-крिया-каритвы*, часто использовавшейся в санскритских сочинениях в усеченной форме «*артха-крिया*» («целесообразная деятельность»), оставляет возмож-

²²⁴ Как считает Масааки Хаттори, Дигнага этого термина не использовал, поэтому велика вероятность того, что его ввел Дхармакирти [Хаттори, 1968: 14]. Вполне возможно, что тексты, в которых концепт употреблялся ранее, просто не сохранились. Это предположение выдвигает Линдтнер, нашедший в тибетском переводе трактата Нагарджуны «Бодхичитта-виварана» выражение-кальку санскритского *arthakriyā* [Lindtner 1982].

²²⁵ *Arthakriyārthibhiścārthakriyāsamarthaprāptinimittam jñānam mrgyate | yacca tairmrgyate tadeva śāstre vicaryate*

ность для разных истолкований концепта, что детерминировало полемику современных буддологов²²⁶.

Гипотеза автора диссертации об использовании *вьявахары* в смысле универсума рассуждения и универсума установления истинностных значений высказываний подтверждается тем, что связь двух концептов (*вьявахары* и *артха-крия*) была совершенно независимо замечена исследовательницей из Санкт-Петербурга Евгенией Алексеевной Десницкой, когда она сравнивала функциональный подход к выразительным возможностям слова (*шабда*) в лингво-философской системе грамматиста Бхартрихари (V в. н. э.) и эпистемологическое применение концепта *артха-крия* у буддиста Дхармакирти [Десницкая, 2019]. Исток связи двух концепций она увидела «в общей эпистемологической направленности дискурса» [Десницкая, 2019: 166]. Однако, на наш взгляд, связь концептов обусловлена не этим (мало ли кто занимался исследованием эпистемологических проблем!), а принадлежностью Бхартрихари и Дхармакирти одной традиции теоретического мышления. Находясь в ней, они оба решают общие для индийской философии проблемы и принимают сложившиеся условия традиционного дискурса, рассуждают в традиционной парадигме санскритской учености. Названная парадигма, как было отмечено выше, требует демонстрации практической цели всякого теоретического рассуждения, обращения к повседневной практике (*вьявахара*) для установления истинности высказываний, выражающих дискурс.

Проблема, решаемая Бхартрихари и Дхармакирти, может быть названа проблемой референции – отнесения языковых выражений к внеязыковым объектам. Она тесно связана с двумя другими: проблемой обоснования связи мысли и реальности посредством языка и проблемой обоснования истинности высказываний. Отмеченные «выходы» говорят о системном характере проблемы референции. Действительно, она касается всех сферах религиозно-философского мировоззрения (онтологической, сотериологической, моральной, эпистемологической, логической и т.д.), поскольку детерминирует по-

226 О ней подробнее см.: [Десницкая, 2019: 169–170].

становку и решение проблем во всех названных его подсистемах. Проблема референции была так же важна для индийских мыслителей, как и для западных, но формулировалась несколько иначе. Решения этой проблемы у Бхартрихари и у йогачаринов были разными. Бхартрихари отошел от реалистической теории значений древней школы грамматистов, от концепций мимансаков, найяиков и вайшешиков, полагавших, что существует допропозициональное восприятие (*нирвикальпака-пратьякша*), создающее основу для появления на следующей ступени восприятия (*савикальпака-пратьякша*) статичного представления о вещи и его соотнесенности со словом в соответствующем высказывании: «Это – дерево». Бхартрихари выдвинул свою концепцию *шабда-адвайта* (*śabdādvaita*) – недвойственности слова. В ней он развивал представление об Абсолюте-Брахмане как *динамичной* основе сущего: Брахман рассматривается как содержащий в себе творческие потенции (*śākti, шакти*), которые передает своим творениям. Сотворенный им мир динамичен, все в нем находится в процессе постоянного проявления, манифестации, в том числе слово, которое обладает «всеми значениями. Бесконечность языка сталкивается с бесконечностью объекта в каждом конкретном вербальном акте» [Лысенко, 2001а: 371]. Из этого следует, что для Бхартрихари не существовало однозначной связи слова и его значения (референта). В языковой практике их связь устанавливается согласно намерению говорящего, и установленная связь обуславливает обоснованность (истинность) высказываний для конкретной ситуации. Следствиями такого понимания отношения референции является нестатичность связи слова и его референта, а также несуществование абсолютной словесно выраженной истины.

У буддистов-йогачаринов, к которым принадлежал Дхармакирти, отношение референции отчасти напоминает то, которое имел в виду Бхартрихари. У них тоже не признается однозначное соответствие слова и его референта, но по другой причине (которую мы рассматривали выше, в связи с буддийской *апохавадой*): для йогачаринов невозможна *прямая* позитивная связь между словом и его референтом-родовым понятием, потому что по-

следнее не существует, оно сконструировано сознанием (*kalpanā*). Связь может быть только негативная, исключаящая (*apoha*): произносимое слово для всех (произносящего и слушающего субъектов) исключает из универсума рассуждения все те объекты, которые не являются значениями слова; слово называет свои значения опосредованно. И для буддистов тоже невозможна абсолютная словесно выраженная истина, потому что *вьявахара* (низшая, эмпирическая реальность) не имеет «собственной сущности» (*sva-rūpa*) «собственного бытия» (*sva-bhāva*).

Сходства в учениях грамматиста и йогачарина – следствия того, что оба они – и прямо его называющий, и не называющий – имели концепт *вьявахары* в виду. Признание того факта, что названные мыслители работали в одной парадигме, решая одну и ту же проблему (хотя на разных «онтологических платформах»), избавило бы буддологов от ведения дискуссий по поводу того, какие даршаны повлияли на формирование концепции *артха-крия*²²⁷? Все повлияли, в том смысле, что апелляция к повседневной практике была общим способом обоснования истинности высказываний! Но особенно повлияла неопределенность области значений слова «*вьявахара*» («повседневная деятельность»): неопределенность побудила Дхармакирти определить ее как *артха-крия* – целесообразную деятельность, с упором на ее плодотворность, достижение результата. Признание единства исследовательской парадигмы Бхартрихари и Дхармакирти позволит также «закрыть» вопрос, оставленный без ответа Е. А. Десницкой: какая из «типологически близких» концепций (*вьявахары* у Бхартрихари и *артха-крии* у буддистов-йогачаринов), была первой по времени и оказала влияние на вторую [Там же:171]? С учетом функционирования «*вьявахары*» в значении «повседневных, целенаправленных практик» и широкого применения в дискуссиях уже первых философов (по крайней мере, с V в. до н. э) аргументов, истинность которых удостоверена *вьявахарой*, этот вопрос лишается смысла: оба концепции созданы в русле одной традиции теоретического дискурса, которая на

²²⁷ Они описаны в статье Е.А. Десницкой [Десницкая, 2019: 170].

них и повлияла! Впрочем, автор статьи и сама приходит к такому выводу, оценивая названные концепции как «выражения общего парадигматического сдвига, произошедшего в индийской философии к сер. I тыс. н. э. [Там же].

Представленное здесь отношение к концепту *вьявахара* в индийской *праманаваде* хорошо заметно в трактате индийского скептика Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840) «Таттвопаплавасимха» (*санскр.* «Лев, опрокидывающий препятствия [к правильному пониманию] категорий»). В нем можно найти немало полезной информации о функционировании *вьявахары* как универсума рассуждения и источника истинных фактуальных высказываний, которые индийские дискурсисты использовали в качестве аргументов. В самом начале своего сочинения Джаяраши подтверждает, что сторонники всех систем мысли следуют «мирским путем»:

И даже те, кто обладает знанием высшей реальности, говорят:

«Дóлжно следовать мирским путем...

Перед лицом мирской жизни образованный и необразованный одинаковы» и т. д.²²⁸

«Мирской путь» – это разнообразные повседневные практики (*lokavyavahāraṃ*), в которых осуществляется *целесообразная* материальная деятельность, приводящая к необходимым практическим *результатам*, дающим человеку материальные блага для поддержания его материальной жизни. Эти повседневные практики признаются реальными не только теми философами, для которых они являются единственной реальностью (*чарваками-локаятиками*), но и теми, для кого они являются не единственным уровнем реальности. Истинные представления, которые используются в целесообразной деятельности и позволяют достигать ее целей (*артха*), выразимы в высказываниях. Никто не может оспорить их истинность, коль скоро они приводят к желанным результатам, и поскольку плодами материальной дея-

²²⁸ *uktaṃ ca paramārthavidbhir api – / laukiko mārgo 'nusartavyaḥ a*[текст поврежден]...

lokavyavahāraṃ prati sadṛśau bālapaṇḍitau || ityādi [Jayarāśi 2010, 1]. В этом высказывании слышится парафраза слов Ватсьяяны о двух категориях дискурсистов, занимающих противоположные позиции: «профанах и экспертах» (*laukika, parīkṣaka*), упоминаемых в комментарии НСБ I. I. 1.

тельности пользуются все. К тому же *вьавахара* – единственно возможное место ведения дискуссий, потому что только здесь возможно достичь согласия в понимании языковых выражений (*вьавахара*). Изложенные здесь довольно неопределенные характеристики *вьавахары* – это все, с чем могли согласиться эпистемологи всех религиозно-философских школ, и они оказались достаточными, чтобы определять содержание этого важного термина, обозначающего универсум теоретических рассуждений, на котором можно было верифицировать знание любых видов и типов. Даже буддисты-йогаচারы, которые считали всякое эксплицированное в слове знание (прежде всего, двух признаваемых ими видов: результатов восприятия и выведения) продуктом конструирующей деятельности сознания²²⁹, – то есть только *указывающими* на реальность, но не дающими знания осущности вещей (которую они не признавали), – даже они полагали обыденную практику критерием истинности знаний. При этом они предпочитали обозначать объекты повседневной реальности термином *artha-kriyā-kāritva* (букв. «свойство быть задействованным при совершении целесообразных действий»), имея в виду также такой признак этих объектов как «способность производить [практические] следствия».

Единство традиции зиждется на принятых ее носителями терминологических конвенциях, и индийская традиция философствования – не исключение. В *праманаваде* тоже существовали принятые многими школами формы критической аргументации, к которым Джаяраши Бхатта прибегал в своем труде: *викальпа* (*vikalpa*) – рассмотрение разных возможностей [Франко, 1987: 14] и *витанда* (*vitandā*) – опровержения тезиса, не связанного по закону исключенного третьего с каким-либо контр-тезисом, который косвенно хотят доказать через опровержение тезиса [Миллз, 2013: 238]. Первую форму любили джайны, вторую – найяики и буддисты, называвшие ее так же *прасанга*

²²⁹ *Yo 'rtho dr̥ṣṭvena jñātaḥ sa pratyakṣena pravṛtṭiṣayī kṛtaḥ... anumānaḥ ca liṅgasambaddhaḥ niyatamarthaḥ darśayati... ete niyatasayārthasya pradarśake, ten ate pramāṇe* – Знание того объекта, который непосредственно увиден, чувственное восприятие делает предметом деятельности; вывод тоже указывает на объект [посредством] связанного [с ним] знака... Те оба, что позволяют нам достичь объекта, – они инструменты познания (НБТ 3.12–17).

(*prasaṅga*) – сведение к абсурду. Логические ошибки, которые Джаяраши устанавливал в рассуждениях оппонентов, тоже были частью логических конвенций, судя по тому, что они входили в классификации ошибок и у влиятельных теоретиков праманавады уровня Дигнаги. Так, критикуя концепцию восприятия (*pratyakṣa*) найяиков, Джаяраши находит в их дискурсе о восприятии ошибку взаимозависимости локусов (*itaretarāśraya*) основания вывода (*hetu*) и выводимого (*sādhya*). Эта ошибка сопоставима с ошибкой, характеризуемой в приписываемом Дигнаге сочинении «Ньяя-правешакашастра» («Трактат, вводящий в правила [полемики]») как ошибка одновременной воспринимаемости субъекта вывода и выводимого качества (*prasiddhasambandhaḥ*) (НПШ 8).

В «Таттвопаплавасимхе» Джаяраши подвергает критике концепции инструментов достоверного познания всех школ, но не покушается на сам концепт *праманы*, потому что он был принят всеми. На возражение оппонента, напоминающего, что можно использовать праману, не определяя ее (как это делают в обыденной жизни простые люди), Бхатта отвечает, что без определения мы можем употребить инструмент неправильно, пытаться познать с его помощью качества, отсутствующие у реальных объектов: например, качества цвета у души или чувства удовольствия у горшка [Джаяраши, 2010: 2].

В процессе критического анализа Джаяраши постоянно черпает аргументы как из области «теоретической *вьявахары*» – из имеющих хождение специальных концепций, – так и из области повседневной практики-*вьявахары*. Проиллюстрируем этот вывод рассмотрением фрагмента текста Джаяраши, в котором он опровергает концепцию восприятия ньяи.

Эта критика строится на разрушении дефиниции пратьякши из «Ньяя-сутр» Акшапады: «Восприятие есть знание, возникающее от контакта воспринимающих способностей с объектом, не выраженное словесно, не отклоняющееся [от порождающих его причин], определенное» (НС I.1.4). Посредством логического анализа этой дефиниции Джаяраши извлекает из определения тезис (Т): «Восприятие есть знание, не отклоняющееся от порождаю-

щих его причин», затем формулирует четыре логические импликации или доктринально возможные в системе нья следствия C_1 , C_2 , C_3 , C_4 из тезиса: (C_1) если совокупные причины «безупречны», т.е. реальны, (C_2) если совокупные причины неустранимы (в смысле объективны), (C_3) если совокупные причины постоянны, (C_4) если совокупные причины детерминируют только одно следствие. Пытаясь верифицировать следствия, Бхатта сопоставляет их с эмпирической реальностью (вьявахарой) и выясняет, что и принятые в нья концепции, и общеизвестные факты реальности их опровергают. C_1 об обязательной безупречности причин восприятия не подтверждается, так как безупречность причин не очевидна: глаз не воспринимает свою безупречность (скажем, глаз не может определить наличие у себя болезней, искажающих результат зрительного акта). Джаяраши в своем критическом выпаде имел в виду так называемую контактную теорию восприятия, распространенную в то время и разделявшуюся найяиками. Согласно этой теории, восприятие возникает в результате контакта воспринимающей способности и объекта восприятия. Но глаз не может вступить в контакт с самим собой. Если бы это было возможно, «то появлялась бы непреодолимая ошибка взаимозависимости локусов (*itaretarāśraya*)» [Джаяраши, 2010: 4].

Установить безупречность причин восприятия посредством второго инструмента получения достоверного знания, выводом (*anumana*), тоже не получится, так как для выведения нужно основание вывода (*hetu*), но «безупречность» и «небезупречность» глаза могут быть логическим знаком зрительного восприятия только гипотетически. Если бы какой-нибудь из названных (и строго альтернативных) признаков всегда присутствовал бы у глаза, проблемы достоверности зрительных восприятий вообще не стояло бы. Но она есть, и рассматривается всеми эпистемологами.

C_2 об объективности причин (в смысле механизмов порождения знания) не подтверждается, так как опыт свидетельствует о возможности ложных восприятий не по причине дефекта органа восприятия, но по причине индивидуальных отличий субъектов восприятия: например, один человек

может видеть мираж воды, а другой, находящийся в этот момент поблизости от места воображаемого водоема, воду не видит; или человек может сначала видеть реальность правильно, но потом у него случится болезнь глаз, а он об этом знать не будет и будет принимать искаженный образ реальности за подлинный, и т. п. Дефектность восприятия потенциально существует всегда, и в каждом конкретном случае нет никаких гарантий ее отсутствия. В дефиниции найяиков не установлено, идет ли речь о неустранимости причин восприятия по отношению ко всем людям или по отношению к конкретному человеку. Если Акшапада имел в виду объективные неустранимые причины, то проблемы адекватного восприятия не было бы вообще: все были бы всеведущими. Однако проблема-то есть, о чем свидетельствует наличие в конвенциональном словоупотреблении выражений «всеведущий» и «не-всеведущий».

Случай S_3 о неизменности причин восприятия близок предыдущему, и Джаяраши рассматривает его вскользь. Из его замечаний можно понять, что в повседневном опыте зафиксированы такие случаи, когда ложное восприятие появлялось не потому, что объект восприятия нереален или у субъекта восприятия были не в порядке воспринимающие способности, но в силу каких-то случайных обстоятельств акта восприятия, например, субъект восприятия начинает или прекращает движение к другому месту [Джаяраши, 2010: 5].

S_4 о неизменности следствий рассматривается Бхаттой более подробно и опровергается на тех основаниях, что следствие любой причины можно рассматривать как плод ее действия, а слово «плод» используется в повседневной жизни в разных смыслах: метафорическом и неметафорическом. В обоих смыслах оно может соотноситься с вполне реальными предметами и соответствовать опыту повседневной деятельности. Но тут возникает новый вопрос: всегда ли мы имеем право переносить наше опытное знание на другие жизненные случаи и надеяться на «неотклоненность познания»? Скажем, мы увидели вдалеке водоем. Что является основанием достоверности нашего знания – простой зрительный образ? Практически все школы логики были

согласны с тем, что критерием истинности восприятия является его верифицируемость в опыте, например, достижение именно воды в случае, когда издалека был замечен водоем. Джаяраши проблематизирует этот критерий, ставя вопросы: «Устанавливается ли это достижением воды, которая являлась в [познании], или воды, принадлежащей [той же] универсалии [рода, джати] как [вода, являющаяся в познании], или достижением воды, происходящей от воды [того же] рода (*vañśaja*), как [вода, являющаяся в познании]?» [Джаяраши, 2010: 7]. Постановка этих трех вопросов, на наш взгляд, обусловлена желанием скептика опровергнуть концепции найяиков не только эпистемологические, но и онтологические, лежащие в основании их прамавады. Как показал Эли Франко, найяики испытывали трудности в объяснении отношений между объектом познания и достигаемым объектом в их концепции достижения объекта (*arthaprāpti*) [Франко, 1987: 311, примеч. 19], и Джаяраши использовал эти трудности в своей критике. Он привлекает примеры из повседневной практики (*vyāvahārya*), опровергающие все три альтернативы, выделенные в вопросах: 1-е невозможно, так как за время нашего движения к водоему вода в нем изменяется «из-за деятельности других: из-за перемешивания и ударов рыб и буйволов» [Джаяраши, 2010: 7] – то есть обретенный плод отличается от причины; 2-е невозможно, т. к. в случае истинности этой альтернативы люди могли бы достичь воды только потому, что постигли *jāti* (джати, родовую универсалию) воды в восприятии. Однако такого не бывает, а значит, плод есть, связь его с причиной есть, но плод может быть не реальным, а существующим только в сознании. 3-е невозможно, так как понимание неизменности следствия как его привязки к неизменным месту и времени основано на ошибочных представлениях: в физической реальности время не стоит на месте, а место, в котором мы видели нужный нам объект, может измениться, пока мы будем к нему двигаться (скажем, по нему пройдет стадо буйволов, которое выпьет воспринятую нами воду или сделает ее непригодной для питья), а может быть принципиально недостижимо (как места наблюдения солнца, луны, планет, созвездий, звезд и т. п.).

Похожей процедуре деструкции Джаяраши подвергает и учения о восприятии мимансаков и буддистов, показывая, что и в этих учениях нет гарантий достоверности восприятий, что в них используются дополнительные категории, которые сами нуждаются в обосновании, но ни одно учение не дает надежных методов, позволяющих отличить подлинное восприятие от миража, оптической иллюзии или ментального образа (галлюцинации, воспоминания или наваждения). Понимать ли эту тотальную деструкцию концепций восприятия как отрицание принципиальной возможности достоверного чувственного знания? Скорее нет, чем да. Во-первых, потому что Джаяраши признает эффективность чувственного знания в мирской жизни. Во-вторых, потому что, как заявил сам мыслитель, его «рассуждения рассматривают опровержения инакомыслящих и умножают океаны знаний», что можно понять как предложение исследовательской программы: нужно обсуждать все концепции и опровергать, если они не выдерживают критики, и только таким образом можно найти надежные критерии достоверного знания.

Еще одной разновидностью логических конвенций, помимо форм аргументации, являются правила логического дискурса, которые время от времени мы встречаем у разных авторов. Так, в «Ньяя-сутрах» Готама-Акшапады с комментарием «Ньяя-сутра-бхашья» Ватсьяяны говорится, что иллюстрирующим примером в выводе является «предмет, представления о котором у обычного человека и дискурсиста, не расходятся»²³⁰ (НС I.1. 25). В буддийской «Таттвасанграхе» («Компендиуме категорий») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы в главе, посвященной полемике о концепте выводного знания (*анумана*)²³¹, Шантаракшита косвенно указывает на две логических конвенции: 1) выводное знание можно получить только о том, что фиксируется во *вьявахаре*; 2) (повторяющая правило НС) иллюстрирующий пример, демонстрирующий неразрывную связь основания вывода и

²³⁰ *Laukikaparīkṣakānāṃ yasminnarthe buddhisāmyaṃ sa dr̥ṣṭāntaḥ.*

²³¹ С русским переводом этой главы можно познакомиться в книге: [Лысенко, Канаева 2014, 221–277].

выводимого качества, тоже должен быть из *vyavahāry*²³² (ТСП к ТС 1393). Еще две логические конвенции упомянул в своем комментарии Камалашила. Комментируя шлоку 1393, он разъясняет, что *vyavahāry* следует понимать не только как общепризнанную вещную реальность (*viśeṣaṇam*). Поскольку не все считали вещный мир реальностью, – например, мадхьямики (учитель Шантаракшита называл их «теми, кто считает все сущее не имеющим собственной природы» – *sarvabhāvagataṃ ye pi niḥsvabhāvatmāśritāḥ*), – то 3) в дискуссии нужно договариваться о конвенциональном употреблении языка описания эмпирической реальности. Такого рода конвенции позволят подбирать общепризнанные иллюстрирующие примеры выводов не только среди объектов, но и среди конвенциональных значений слов. Например, по конвенции устанавливается связь качеств «лунности» и «зайцевости»²³³, и «признак зайца» может использоваться в выводах о луне, вроде: «Это луна, так как обладает признаком зайца». Но с принятием требования рассуждать только в рамках *vyavahāry* проблемная область возможных дискуссий ограничивается: дискурсивное обоснование субстанциальных начал мира, признаваемых не всеми системами мысли, становится невозможным. Индийским ответом на этот вызов стала упоминавшаяся выше концепция двух реальностей и двух истин, и это разведение истин веры и дискурсивных истин позволило различным мировоззренческим системам Индии сосуществовать в течение вот уже почти 2,5 тыс. лет.

4-я конвенция, упоминаемая Камалашилой, связана с запретом на использование в качестве бóльшего термина вывода негативных терминов, получаемых посредством операции *apoha* (исключения или отрицания всех других значений). Примером могут служить выводимое «не-луна» в выводе: «Это не-луна, потому что обладает признаком зайца». Камалашила возводит этот запрет к Учителю (ТСП к шл.1385), в котором исследователи (в частности, А. Кунст) узнают Дигнагу, потому что именно в его классификации

²³² *Vyavahārasya sādhyatve prasiddhaṃ syānnidarśanam.*

²³³ Эта связь установлена по причине того, что индийцы видят на лунном диске не лицо (как европейцы), а бегущего зайца.

ошибок вывода есть ошибка асадхаранатва (*asādhāraṇatva*, невозможность подобрать негативному большему термину ни примера по сходству, ни примера по несходству).

Приведенные примеры позволяют контекстуально определить концепт *вьявахары*, реконструировать признаки, формирующие его смысл.

- 1) «*Вьявахара*» является «мирской» деятельностью не в том же смысле, в каком мирская жизнь противостоит монашеской в христианской культуре. Она «мирская», потому что происходит в мире – в вещественной (*artha*) реальности, с которой имеют дело все люди, наделенные телесностью, воспринимающими (и шире – познавательными) способностями и органами действий.
- 2) Вещная реальность познаваема, но результаты познания могут быть проблематичными.
- 3) Частью мирской жизни являются учения *пандитов*, которые частично совпадают; эти совпадения фиксируются эксплицированными конвенциями, встречающимися в логико-эпистемологических текстах.
- 4) Ни одно учение, даже подтверждаемое примерами из общепризнанного опыта, не дает нам надежных критериев достоверного познания, потому что одни эмпирические факты могут опровергаться другими эмпирическими фактами.
- 5) *Вьявахара* является совокупной целесообразной деятельностью разного рода; в ней используются знания, приводящие к достижению реальных, вещественных результатов («дающие плод»), именно поэтому *лока-вьявахара* является критерием установления достоверности знаний.
- 6) Важной частью совокупной жизнедеятельности является конвенциональное словоупотребление. То, что приходится прибегать к договоренностям о смысле слов и об их использовании, указывает на отсутствие у индийских философов представления о существовании универсальных форм мысли, неразрывно связанных со словом, а также универсального (божественного) разума, на признании которых изначально в западноевропейской культуре основывалось развитие эпистемологии и логики.

Принятие *вьявахары* как универсума установления достоверности знания, на мой взгляд, чрезвычайно интересный факт, объясняющий особенно-

сти индийского дискурса. С одной стороны, разделение областей высшей и низшей реальностей в качестве двух универсумов верификации разных видов знания позволило сочетать веру и дискурсивные истины. Правда, говоря словами И. Канта, индийцам тоже «пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*» [Кант, 1994: 24]. Эта характеристика индийского дискурса не осталась незамеченной историками философии. Так, индийский историк философии Дипанкар Чаттерджи в статье «Скептицизм и индийская философия» (1977) отметил, что скептики подвергали сомнению знания, а не традиционные религиозные верования [Чаттерджи, 1977: 195]. Следовательно, их критика работала на уровне *вьявахары*, не покушаясь на *парамартхику*.

Индийский философ из Гавайского университета Ариндам Чакрабарти указал на еще одно проявление синкретизма индийской эпистемической культуры – в словообразовании, в частности, в терминологии веданты: «Разум и традиция мирно сосуществовали в сдвоенных словах, которые постоянно встречаются в литературе веданты: *śruti-yukti*, *tarkāgama*, *śāstranyāya*» [Чакрабарти, 1997: 265]. Перечисленные им термины объединяют слова, употреблявшиеся по-отдельности в религиозных текстах и диалектических текстах, описывающих критический дискурс по научным и философским проблемам.

Ограничение сферы дискурсивного мышления сферой *вьявахары*, таким образом, составляет характерную черту традиционного индийского дискурса. С другой стороны, принятие в качестве универсума верификации знания повседневной практики, а не универсальных законов универсального мышления, более тесно связало философский дискурс с *жизнедеятельностью людей* со всеми ее неопределенностями и неопределимостью для сознания. Использование индийскими философами одного слова «*вьявахара*» для обозначения вещной реальности и языка ее описания так же знаково: их связь показывает, что конвенциональность и неопределенность, открытость являются важными признаками жизненного мира и лингвистической реаль-

ности. Для нас этот признак не оставляет сомнений в том, что индийские мудрецы к сер. I тыс. н. э. уже очень хорошо понимали: нет единой картины мира для всех, не существует универсальных форм описания мира и индивидуального опыта, нет абсолютных и объективных знаний о сущности вещей, но это не мешает людям действовать и достигать практических результатов, потому что они посредством языка договариваются о самом важном, в том числе, об общем употреблении языка. Наш вывод о роли вьявахары (конвенционального знания) косвенно подтверждает также Джон Данн, который в своем исследовании оснований философии Дхармакирти пришел к заключению, что этот авторитетнейший буддийский эпистемолог не отвергает восприятие обычного человека, несмотря на присущее ему искажение реальности. Дхармакирти рассматривал обыденное восприятие как «конвенциональное средство познания», которое мы можем использовать для многих целей, в том числе, для достижения освобождения [Данн, 2004: 324]. Гарантом надежности такого рода конвенций для Дхармакирти было то, что восприятия всех людей согласуются в отношении большинства повседневных вопросов [Там же: 325].

Признание вьявахары как универсума верификации истинных высказываний убедительно демонстрирует, что в индийской культуре гораздо раньше, чем в Европе, происходит своего рода легитимация договорного характера картины мира, что также является характерной чертой индийской традиции дискурса. В нем утвердилось иное, нежели в западной традиции, соотношение между универсальным и не-универсальным (в данном случае – конвенциональным), установлением правил и возможностью развития мысли в рамках установленных правил. Собственно, признание проблематичности жизни является обоснованием необходимости рассуждений и дискуссий о ней, что также стало характерной чертой индийского дискурса, сближающей его с западным философским дискурсом XXI века.

Инструменты достоверного познания

Концепт инструментов познания (*праман*) нельзя назвать легко доступным для западного мышления: слишком часто индийские авторы ограничивались их неявными дефинициями через перечисление видов праман, без раскрытия признаков самого рода. К. Н. Джаятиллекке фиксирует первое появление термина «прамана» в «техническом смысле» в «Майтри упанишаде»: «Вследствие тонкости [времени] это [служит] *мерой*, ибо благодаря этому [движению солнца] измеряется время»²³⁴ – *saukṣmyatvād etat pramāṇam anenaiva pramīyate hi kālah* (Майтри.уп. VI.14).

Так, в НС праманы определяются через перечисление четырех их видов: восприятия, вывода, сравнения и слова²³⁵, комментатор НС, следуя парадигме санскритской учености, отсылает к этимологии термина: толкует праманы как то, что «измеряет» (от корня *mā-* мерить). Дигнага в «Праманасамуччае» прибегает к такой же форме определения: «Праманы двухвидны: [это] восприятие и вывод. Именно такими [инструментами] познается объект. Других праман не бывает» (ПС I.2)²³⁶. Дхармакирти в главе «Праманасиддхи» в «Праманаварттике» дает чрезвычайно интересное²³⁷ определение, в котором главным критерием надежности инструмента когнитивной деятельности называется его служение нуждам повседневной практики, буквально, «целесообразной деятельности»: *pramāṇam avisaṃvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ* – «Прамана есть непротиворечащее [обыденному опыту] познавание, основание целесообразной деятельности» (ПВ I. 3). Если понимать смысл *jñānam* в этом высказывании не как результат – «знание», а как процесс – «познавание» (словари Апте, Бётлингга-Рота, Монье-Вильямса такую интерпретацию санкционируют), то определение Дхармакирти позволяет понимать «праманы» как обозначение *когнитивного акта*, что снимает неизбежно возникающий у западного читателя вопрос об их отличии от познавательных способ-

²³⁴ Пер. А.Я. Сыркина.

²³⁵ *Pratyakṣānumānapratimāśabdāḥ pramāṇāni* – Праманы – это восприятие, вывод, сравнение и словесное свидетельство (НС I.1.3).

²³⁶ *Pratyakṣānumānaṃ ca pramāṇam hi dvilakṣaṇam | Prameyaṃ tatprayogārtaṃ na pramāṇātaram bhavet ||*

²³⁷ Оно интересно тем, что отсылает к повседневным практикам (*вьявахара*), хотя и под другим именем – «целесообразной деятельности» (*артхакрия, arthakriyā*).

ностей (*индрий*), которые тоже можно рассматривать как «инструменты» познавательной деятельности.

Однако приведенные репрезентативные определения праман оставляют целый ряд вопросов: каким образом праманы «измеряют» постигаемые объекты? Почему именно праманы стали системообразующим концептом индийской эпистемологии и логики? На эти вопросы невозможно ответить, не рассмотрев истоки формирования теории праман.

Всего в текстах разных школ (философских и нефилософских) упоминалось 11 праман, из числа которых каждая школа формировала свой набор инструментов получения знаний: восприятие (*pratyakṣa*)²³⁸; вывод (*anumāna*); словесное свидетельство авторитета (*āgama*), или просто слово, звук (*śabda*)²³⁹; сравнение (*upamāna*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традиция (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sambhāva*). Расхождения в количестве праман обусловили дискуссии эпистемологов, в которых чарваки-локаятики доказывали, что единственным инструментом получения достоверного знания является восприятие (буквально, «восприятие обладает *прамановостью*»); буддисты и вайшешики обосновывали «*прамановость*» восприятия и вывода; санкхьяики и джайны добавляли к двум вышеназванным праманам словесное свидетельство; найяики дополняли три эти праманы сравнением; часть мимансаков, последователей Прабхакары, обосновывали действенность пяти праман, дополняя вышеназванные необходимым допущением; ведантисты и мимансаки, последователи Кумарилы, включали в число инструментов получения знаний также невосприятие. Жест как инструмент получения знания защищали тантрики. Найяики и буддисты в этих дискуссиях пытались свести праманы некоторых школ к восприятию и выводу.

²³⁸ У джайнов этот термин употреблялся в двух значениях: непосредственного, сверхчувственного знания и чувственного знания.

²³⁹ По значению в ортодоксальных школах «*шабда*» выступало синонимом «веда» – «священного знания», а также его разделов: *шрути* и *смирти*.

Теория вывода (*ануманавада*) образует ядро индийской логики. В санскритских сочинениях она выражается в полемике, из которой читатель извлекает представления различных школ о выводном знании. Этимология названия этой праманы обычно возводится к глаголу *та-* – «измерять», «выводить», «умозаключать». Так объясняют суть выведения найяики и буддисты. В «Ньяя-сутра-бхашье» Ватсьяяны буквально сказано: *mitena liṅgena liṅgino 'rthasya paścāntmānatanumānam* | Вывод – это мнение об объекте, следующее за [восприятием] выводного знака носителя знака (НСБ к НС I.1.3). В комментарии Дхармоттары к «Ньяябинду» Дхармакирти вывод определяется очень похоже: *liṅgagrahaṇasambandhasmaraṇasya paścāntmānam anumānam* (НБТ I.3.10) – Вывод есть мнение, следующее за восприятием логического знака и воспоминанием его [логической] связи [с выводимым качеством].

Ануману называют «индийским силлогизмом», хотя между ними существуют принципиальные различия в онтологических основаниях, понимании процедуры выведения и сущности логического следования. В западной логике понятие логического следования считается центральным [Шалак, 2007: 15]. В классической западной логике оно определялось на основе правила дедуктивного логического следования: «Некоторое умозаключение считается правильным, если и только если при истинности посылок оно гарантирует истинность заключений» [Там же: 16]. В неклассической западной логике указанное отношение следования было признано проблемой²⁴⁰, что породило предложение множества новых концепций следования. В Индии проблема следования тоже была одной из центральных, но индийская теория вывода «не пострадала от “неестественного” деления на дедукцию и индукцию, что отмечалось многими исследователями как одно из существенных ее отличий. В теории ануманы в индийской логике вывод настолько же дедуктивный,

²⁴⁰ Представляется убедительным вывод историка математики М. Клайна, увидевшего причину неудовлетворительности классического определения дедуктивного следования в том, что «Аристотель абстрагировал правила дедуктивной логики из рассуждений, которыми уже тогда широко пользовались математики. Дедуктивная логика – дитя математики» [Клайн, 30]

насколько и индуктивный, потому что связь вяпти, из которой выводится заключение, поддерживается и иллюстрируется опытом, обязательным для приведения в примере» [Соломон, 1978: 882].

В «Ньяя-сутрах» (I.1. 32–39) и комментариях к ним изложена концепция «пятичленного силлогизма» (*панча-аваява-анумана, раһсāвауавāнитāна*). До появления теории вывода Дигнаги по форме пятичленного силлогизма строили полемику все, даже буддисты Асанга и Васубандху. Для описания индийских моделей вывода часто используют средства традиционной силлогистики. Мы их здесь тоже используем для демонстрации структуры различных видов анумены, и с этой целью введем следующие символы для обозначения терминов по начальным буквам их санскритских названий, которые можно установить в анумене на основании дефиниций терминов в традиционной силлогистике:

p (от *prakṣa, пакша*) – субъект заключения, меньший термин;

p_1 – субъект иллюстрирующего примера;

p_s (s – от *sapakṣa, сапакша* – однородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по сходству»;

p_v (v – от *viprakṣa, випакша* – неоднородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по несходству»;

s (от *sādhya, садхья*) – предикат заключения, больший термин, выводимое;

h (от *hetu, хету*) – средний термин, логическое основание, логический признак. Используем также знак \vdash для логической выводимости, \diamond – для выражения модальности «возможно», \supset – импликация, выражающая связку «если..., то...», и знак \neg для отрицания, знак конъюнкции будет заменять запятая (,). Применить общепринятые символы для обозначения видов высказываний (А – общеутвердительных, Е – общеотрицательных, I – частноутвердительных, O – частноотрицательных) не представляется возможным, поскольку высказывания, составляющие силлогизм найяиков, имеют неопределенный смысл. Для самих найяиков он интуитивно понятен и обуславлива-

ется их субстанциалистской картиной мира, реалистически понимаемыми отношениями между субстанциями и их качествами, словами и их референтами. В высказывании, называемом применением, в выводе с утвердительным примером говорится об аналогии субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать: $p \approx p_1$. Под критерием установления аналогии имеется в виду совместное обладание качествами h и s . В применении вывода с отрицательным примером отрицается аналогия субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать: $\neg (p \approx p_1)$.

В ранних индийских учениях, в частности, в старой ньяе и у буддистов Дигнаги и Дхармакирти, высказывания и термины (или понятия и суждения) определенно не дифференцировались. В этом не было необходимости, так как санскрит позволяет выражать законченную мысль (то есть предложение, высказывание) без глагола-связки, посредством падежных окончаний или сложных слов. «Пять членов» (*аваява*) силлогизма ньяи – не термины, а высказывания, в которых западная силлогистика позволяет вычленить термины и формализовать структуру «членов вывода»: 1) тезис (*пратиджня*, *pratijñā*), который необходимо доказать, потому что выраженный в нем факт только предполагается как возможный: «Звук невечен»²⁴¹ – ps ; 2) основание: «в силу [обладания] качеством сотворенности»²⁴² (*хету*, *hetu*) – ph ; 3) пример (*удахарана*, *udāharaṇa*), который мог быть либо положительным (*садхармья*, *sādharmya*): «Как [обладающие] качеством сотворенности горшок и другие предметы»²⁴³ – p_1h , p_1s , либо отрицательным (*вайдхармья*, *vaidharmya*): «Как [обладающие] качеством несотворенности душа и другие объекты видятся вечными»²⁴⁴ – $\neg(p_1h, p_1s)$; 4) применение (*упаная*, *upanaya*), положительное (при положительном примере): «Так и звук обладает качеством сотворенно-

²⁴¹ *anityaḥ śabdaḥ*.

²⁴² *utpattidharmakatvāt*.

²⁴³ *utpattidharmakaṃ sthālyādi dravyam*.

²⁴⁴ *anutpattidharmakamātmādidravyaṃ nityaṃ dṛṣṭam*.

сти»²⁴⁵ – $p \approx p_1$, или отрицательное (при отрицательном примере): «Здесь не так, звук обладает качеством сотворенности»²⁴⁶ – $\neg(p \approx p_1)$; 5) заключение (*нигамана, nigamana*): «Поэтому звук не вечен»²⁴⁷ – $\vdash ps$. С учетом структуры членов, структуру пятичленно силлогизма с положительным примером можно записать так: $\diamond ps, ph, p_s h, p_s s, p \approx p_s \vdash ps$, а структуру пятичленно силлогизма с примером «по несходству» можно записать так:

$$\diamond ps, ph, p_v \neg h, p_v \neg s, \neg(p \approx p_v) \vdash \neg ps.$$

Дигнага смог упростить структуру вывода найяиков, исключив тезис, который повторялся заключением, и применение, которое становилось излишним, потому что эта посылка переходила в правило трехаспектности для основания, усилившее логическое следование. Дигнага разделил ануману на два вида: «для себя» (*свартха-анумана, svārthānumāna*) – умозаключение, аналог логической формы энтимемы, и «для другого» (*парартха-анумана, parārthānumāna*) – аналог логической формы доказательства²⁴⁸. «Вывод для себя» он определил как двучленный, а «вывод для другого» – как трёхчленный. Пример «вывода для себя»: «Это дерево, так как это шиншапа»²⁴⁹ – $Aph \vdash Aps$.

Трёхчленный вывод представлял у буддистов безтезисную форму доказательства и формулировался в следующих высказываниях: 1) «Что произведено, то невечно»²⁵⁰ – $Aph \supset Aps$, бóльшая посылка; 2) «Как горшок»²⁵¹ –

²⁴⁵ *tathā cotpattidharmakāḥ śabdaḥ.*

²⁴⁶ *Na ca tathānutpattidharmakāḥ śabdaḥ.*

²⁴⁷ *Tasmād utpattidharmakatvādanityaḥ śabdaḥ* (НБ к НС I.1.39).

²⁴⁸ Похоже, что Акшапада, автор «Ньяя-сутр», ранее буддистов различил собственно доказательство и его силлогистическую форму, представив в сутрах сначала доктринальные позиции (*сиддханта*) (НС I.1.26–31) – совокупность теоретических положений разных школ, на которые они опираются в конкретной дискуссии, а затем – пятичленный силлогизм (НС I.1.32–39). В этом случае вклад Дигнаги в *праманаваду* следует видеть не в том, что он впервые разделил доказательство и умозаключение, а в том, что он попытался избавить теорию рассуждений от онтологических предпосылок, введя правило трехаспектности (*трайрупья*) основания вывода.

²⁴⁹ *Athā vṛkṣo 'yaṃ śiṃśapātvāt* (НБ II.17) – букв.: «Это дерево, так как обладает шиншаповостью». Шиншапа – разновидность дерева. Это силлогизм используется Дхармакирти для иллюстрации «вывода по тождеству».

²⁵⁰ *yatkṛtakam tatanityam.* Ф.И. Щербатской интерпретировал это высказывание как общеутвердительное, поскольку для придания посылкам смысла общих высказываний Дигнагой было сформулировано правило трехаспектности основания.

²⁵¹ *Yathā ghaṭaḥ.*

$p \approx p_s$, $A_p h$, $A_p s$, пример по сходству; 3) «Слово также производно»²⁵² – $A_p h$, меньшая посылка. Тезис данного доказательства, представляющий собой заключение из приведённых посылок, формулировать не предполагалось, т. к. оно, по мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, слово неечно» – p_s . Приведенный пример является «выводом по сходству», то есть основанным на положительном иллюстрирующем примере. С реконструированным заключением приведенный вывод можно записать формулой:

$$(A_p h \supset A_p s), (p \approx p_s, A_p h, A_p s), A_p h \vdash A_p s.$$

Здесь в скобки заключены большая посылка и посылки-высказывания, «свернутые» в примере «по сходству». Среди них посылка $p \approx p_s$, тождественная положительному применению в силлогизме найяиков.

Буддисты использовали так же «выводы по несходству» – такие, в которых иллюстрирующий пример подтверждал совместное отсутствие у субъекта вывода (p) логического основания (h) и выводимого качества (s). «Вывод по несходству» звучит следующим образом: 1) «То, что вечно, то воспринято как несотворенное»²⁵³ – $A_p v s \supset A_p v h$; 2) «Как пространство»²⁵⁴ – $\neg(p \approx p_v)$, $A_p v h$, $A_p v s$; 3) «Но звуки [речи] производны»²⁵⁵ – $E_p h$. Структуру «вывода по несходству» можно записать формулой:

$$(A_p v s \supset A_p v h), (\neg(p \approx p_v), A_p v h, A_p v s), E_p h \vdash E_p s.$$

Здесь в скобки так же заключены большая посылка и высказывания-посылки, «свернутые» в примере «по несходству». Среди них посылка $\neg(p \approx p_v)$, тождественная применению в силлогизме ньяи с отрицательным примером.

Дигнаговское правило для основания вывода включает три пункта и фиксирует три характеристики h , за что получило название правила *трайрунья* (*trairūpya*) – «трёхаспектности». Оно обязывает формулировать посылки в виде общих суждений, каких в пятичленном силлогизме найяиков не было.

²⁵² *Tathā kṛtakāḥ śabdaḥ* (НБТ к НБ III. 5).

²⁵³ *yannityaṃ tad akṛtakam*.

²⁵⁴ *yathākāṣaṃ*.

²⁵⁵ *Śabdastu kṛtakāḥ* (НБТ III.5)

Напомним, что в соответствии с правилом трайрупья, средний термин вывода должен быть: (1) *pakṣadharmatā*²⁵⁶ – распределён в меньшей посылке – $A_p h$, (2) *sapakṣa eva sattvaṃ*²⁵⁷ – всегда присутствовать там, где есть больший и меньший термины – $p \approx p_s$, $A_p s h$, $A_p s s$, и (3) *vipakṣādvyaṅvṛtti*²⁵⁸ – отсутствовать там, где названные термины отсутствуют – $\neg (p \approx p_v)$, $E_p v h$, $E_p v s$. Таким образом, в действительности структуры «вывода для себя» и «вывода для других» включали большее количество посылок. «Вывод для себя» строился на трех посылках, две из которых – сложные высказывания:

$$A_p h, (p \approx p_s, A_p s h, A_p s s), (\neg (p \approx p_v), E_p v h, E_p v s) \vdash A_p s.$$

«Вывод для другого» определялся как «выражение трех признаков среднего термина в словах»²⁵⁹ (НБ III.1), но не повторял в своей структуре полностью, как этого можно было бы ожидать, элементы «вывода для себя». Он формулировался в двух усеченных модусах: как «силлогизм сходства» (содержавший утвердительную посылку-*anvaya*, выражающую правило *sapakṣa*) и как «силлогизм различия» (содержавший негативную посылку-*vyatireka*, выражающую правило *vipakṣa*). В «выводе для другого» использовалась какая-то одна из посылок, а заключение не формулировалось как очевидное. С реконструированными посылками, «свернутыми» в правильном основании вывода, и реконструированным заключением структура «силлогизма сходства» выглядит следующим образом:

$$A_p h, (p \approx p_s, A_p s h, A_p s s), (\neg (p \approx p_v), E_p v h, E_p v s), (p \approx p_{s1}, A_p s1 h, A_p s1 s) \vdash A_p s,$$

где p_{s1} – субъект приводимого иллюстрирующего примера «по сходству».

Ф. И. Щербатской считал, что разделение Дигнагой двух видов вывода («для себя» и «для другого») является первым в истории индийской логики различением доказательства и умозаключения [Щербатской, 1995/2: 218],

²⁵⁶ Дхармакирти описывает это качество так: *anumeṣe sattvameva* (НБ II. 5).

²⁵⁷ НБ II. 6.

²⁵⁸ Дхармакирти формулирует это качество так: *asapakṣe cāsattvameva niścitam* – «И неустановленность [основания вывода] именно в случаях, неподобных субъекту вывода» (НБ II. 7).

²⁵⁹ *Trirūpaliṅgākhyānaṃ parārthānumānaṃ* |

Однако с учетом традиционной для индийской эпистемической культуры формы «паковки» теоретической информации, представляется, что автор «Ньяя-сутр», Акшапада, ранее буддистов различил собственно доказательство и его силлогистическую форму, представив в сутрах сначала доктринальные позиции (*сиддханта*) (НС I.1.26–31) – совокупность теоретических положений разных школ, на которые они опираются в конкретной дискуссии, а затем – пятичленный силлогизм (НС I.1.32–39). Тогда вклад Дигнаги в *праманаваду* следует видеть не в том, что он первым разделил две формы критического дискурса: доказательство и умозаключение, а в том, что Дигнага попытался избавить теорию рассуждений от онтологических предпосылок, введя правило трехаспектности (*трайрупья*) основания вывода.

В учениях о выводе всех школ выводы подразделялись также на виды в зависимости от отношений между основанием вывода и выводимым качеством в эмпирической реальности (*вьявахара*). Найяики, джайны и санкхьяики разделяли выводы на пурвават (*pūrvavat* – «по сходству с предшествующим»), имея в виду вывод о следствии по его причине²⁶⁰, либо на основании постоянного предшествования одного феномена другому²⁶¹, шешават (*śeṣavat* – «по остатку», что подразумевало либо вывод о причине по следствию²⁶², либо вывод по части о другой части на основе знания целого²⁶³) и саманьятодришта (*sāmānyato-dṛṣṭa* – вывод на основании усмотрения общего, универсалии). Буддисты делили выводы на «основанные на причинно-следственной связи» (*карья-анумана, kāryānumāna*), «основанные на тождестве» (*свабхава-анумана, svābhavānumāna*) и «отрицательные выводы» (*анупалабдхи-анумана, anupalabdhi-anumāna*), для которых насчитывали 11 модусов.

²⁶⁰ Найяики.

²⁶¹ Санкхьяики.

²⁶² Найяики и санкхьяики.

²⁶³ Санкхьяики.

Мы уже упоминали, что логическую часть *праманавады* входят также классификации ошибок (*абхаса, доша, бхранти, ниграхастхана, митхья*²⁶⁴) вывода и аргументации. Следует отметить, что в *праманаваде* ошибки вывода и ошибки аргументации так и не были дифференцированы. На это указывает размещение в специальных трактатах (в частности, в «Ньяя-сутрах», в «Ньяя-правешака-шастре») названных классификаций в разделе о выводе и включение в них ошибок опровержения наряду с ошибками тезиса, основания вывода и ошибками иллюстрирующих примеров. В «Ньяябинду» Дхармакирти раздел об ошибках вынесен в главу, посвященную «выводу для другого», что подчеркивает релевантность классификации обоим видам выводов.

Разделом *прамана-вады*, как уже было сказано, становится теория аргументации и полемики, которая представлена в текстах разных школ в соответствии с их собственными традициями. Так, в «Ньяя-сутрах» Готама в ряду 16 важнейших категорий рассматриваются категории, структурирующие и нормирующие ситуацию публичного диспута: практические цели полемики (*прайоджана*), доктринальные позиции спорящих сторон (*сиддханта*), правила опровержения (*тарка*), процедура достижения консенсуса после последовательных доказательств и опровержений (*нирная*); виды аргументации и т.п. Поскольку теория аргументации и полемики найяиков унаследовала базовые идеи из более древней теории диалектики, очевидно, разрабатываемой в школах брахманов-эристов, мы рассмотрим ее в Главе 3, посвященной влиянию теории аргументации и полемики на парадигму теоретического знания.

В пояснениях нуждается и джайнская концепция «точек зрения» (*наявада*). Джайны считают «точки зрения» средствами постижения реальности²⁶⁵, наряду с праманами, и это заявление вводит в заблуждение западных исследователей: вызывает у них необоснованные ожидания от най. Выражение «точка зрения», которое обычно интерпретирует санскритское слово *на-уа*, является скорее метафорическим, ведь этимологически существительное

²⁶⁴ *ābhāsa, doṣa, bhrānti, nigrahasthāna, mithyā.*

²⁶⁵ *pramāṇanayairadhigamaḥ* – «...постижение [происходит] с помощью инструментов истинного познания (прамана) и «точек зрения» (ная)» – ТАС I. 6.

науа связано не со «зрением» (*caḥṣas*) или глаголом «видеть» (*drś / darś*), а с глаголом *nī* – вести, направлять, обнаруживать, устанавливать, – и буквальных значений у производного от него существительного *науа* довольно много: ведущий (например, армию); образ действия, способ; поведение, управление, политика; мудрость, благоразумие, разум, рассудок; принцип, система, метод и др. [Бётлингк, Рот, 1853–1875/ 4: 52]. П. Бальцерович, учитывая контекст их применения, назвал *най* «семичастным методом условно-допустимых предикаций» [Бальцерович, 2001: 379].

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

Современные исследователи-джайны придерживаются традиционной интерпретации *най* [Падмараджьях, 2001; Шаха, 1986; Мангал Прагья, 2017], за ними часто следуют и российские исследователи [Железнова, 2005; Терентьев, Шохин, 1994]. Отчасти этому способствуют принятые в джайнской литературе формы организации текста: в них не требуется привычного для западных теорий определения точек зрения через род и видовые отличия; в них не прописан порядок применения *праман* и точек зрения, есть только отдельные указания на их назначение и количество. Значение термина «*ная*» в базовых текстах (таких как ТАС Умасвати) задается через перечисление видов *най* и пояснения этимологии названий видов, зачастую весьма скупые и существенно расходящиеся у разных авторов.

Если следовать всем замечаниям джайнских учителей, – например, вслед за Умасвати (I–II вв.) принимать, что всего *най* 500, – то, применяя

правило «точек зрения», можно прийти на чувственно-рациональном уровне познания только к совокупности фактуальных высказываний об исследуемом объекте, содержащей частные, относительные истины. И эмпирическая реальность именно такова, согласно учению джайнов, называемому анэкантавада (*anekānta-vāda*) – «учение о неодносторонности [реальности]» и теорией «нон-абсолютизма» [Татиа, 1951: 22; Мангал Прагья, 2017: 95]: реальность «анэканта» – имеет «не одну» сторону, изменчива. Поэтому все наши утверждения о ней относительны, истинны в *каком-то* отношении. Количество относительно истинных высказываний о предмете спора не могло не внушать уважения оппонентам джайнизма и зрителям публичных дебатов, и работало, таким образом, на победу джайнов. Некоторые из относительно истинных джайнских высказываний были истинными и для других участников полемики, но ни одно из них не позволяло прийти к конечной истине, сказать: «Это определено так!» Полученные с различных «точек зрения» истины не являются относительными в смысле приближения к абсолютной истине, потому что абсолютная истина для всех индийских мыслителей находится выше рационально-эмпирического уровня реальности. Она трансцендентна. Не являются относительные истины и «позитивными» в смысле их полезности для преобразующей производственной деятельности.

Все сказанное наводит на мысль, что *нау* не являются методами получения истинных знаний в том же смысле, в каком говорили о рациональных и эмпирических методах основоположники классической европейской науки, чьи требования к познавательным процедурам сохраняют свою значимость и в современной эпистемологии. Я имею в виду те требования, которые сформулированы Р. Декартом в его «Рассуждении о методе» и Ф. Бэконом в его «Новом Органоне». Рационалист Декарт был убежден, «что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть» [Декарт, 1950: 272–273]. Для него, как и для всех остальных деятелей Нововременной науки, двух правильных мнений не существует [Декарт, 1950: 265], истина только одна, и она вполне достижима,

если использовать дедуктивные рассуждения и истинные посылки. Для Декарта истинным можно было признать только то, что представляется уму «ясно и отчетливо», не вызывает сомнений [Декарт, 1950: 272–274]. Эмпирик Ф. Бэкон делал ставку на разработанный им метод «истинной индукции», которая ведет человеческий разум «от ощущений и частных» к аксиомам – то есть очевидным истинам [Бэкон, 1979: 14–15]. Таким образом, и рационалисты, и эмпирики рассматривали правильный метод как руководство для достижения безоотносительной, объективной, ясной и отчетливой истины.

У джайнов же правильный метод ведет к *относительной* истине, и сам метод до конца не определен. Такой результат применения метода «точек зрения» (по-сути, мнений, которые в западноевропейской традиции противопоставлялись знанию еще со времени элеатов, то есть с конца VI – первой пол. V вв. до н. э.) приводит нас к пониманию, что в системе джайнского знания *наи* имеют двойное назначение. Они, с одной стороны, являются средствами установления относительно истинного чувственно-рационального знания, с другой, – средством опровержения оппонентов джайнизма на уровне все той же эмпирической реальности (*вьявахара*). К такому пониманию склоняют, во-первых, время, когда учение о «точках зрения» начинает регистрироваться в джайнских текстах, и, во-вторых, теоретическая реконструкция приемов и операций, связываемых с *наями* джайнскими авторами.

Время, когда появилась концепция точек зрения, очевидно, предшествует времени появления учения об инструментах достоверного познания (*праманах*). О *наях* речь идет уже в самых древних частях джайнского канона (в трактатах «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджути»), сложившихся, вероятно, ранее III в. до н. э. – времени первого джайнского собора [Железнова, 2009: 51], на котором были рассмотрены вопросы канонизации священных текстов. Хотя точных датировок формирования древней части канона в литературе нет, и канон продолжал формироваться вплоть до V в. н. э., но учения о *наях* в сочинениях Умасвати и Кундакунды» (III–IV вв.),

вошедших в канон позднее начала его создания, содержат ряд отличий от тех, которые изложены в самых древних частях канона. Одним из отличий является смешение древних диалектических концепций с теорией праман. Так, Умасвати в своей «Таттвартха-адхигама-сутре» провозглашает, что «постижение [происходит] с помощью инструментов познания и «точек зрения» (*pramāṇanayairadhigamaḥ* – ТАС I. 6–8), и излагает свое понимание как *праман* (в ТАС I. 9–10), так и *най* (ТАС I. 33–35). Зато у него нет концепции семичастного паралогизма. А вот у Кундакунды семичастный паралогизм включен в его сутры (ПАС 14). О более раннем появлении концепций *най* говорит и Мангал Прагья [Мангал Прагья, 2017: 96], представляющая шветамбарскую традицию²⁶⁶.

Порядок применения *наявады* и *сьядвады* в текстах строго не регламентирован: одни авторы утверждали, что сначала нужно сформулировать высказывания о предмете дискуссии с разных «точек зрения», а затем каждую из них подвергнуть экспертизе посредством «семичастного паралогизма» [Падмараджьях, 2001: 177], другие предлагали иной порядок.

На раннее появление концепции *най* также указывает, на наш взгляд, насущная необходимость вести полемику с оппонентами джайнизма, в которую последователи Джинны Махавиры были вовлечены со времени начала процесса оформления их идей. В качестве самостоятельного учения *наявада* объясняет адептам джайнизма, как получают и циркулируют в повседневной практике истинные высказывания о реальности. Однако сами джайны указывают на то, что *най* – только одна часть когнитивного инструментария; другой его частью являются *праманы*²⁶⁷. Более того, отмечается, что *най* дополняют онтологическое учение о неодносторонности, изменчивости реальности (*анэкантавада, anekāntavāda*). При этом они – не единственное дополнение учения о реальности: они используются вместе с семичастным парало-

²⁶⁶ Она является одновременно и джайнской монахиней (*самани*), и профессиональным философом, имеющим степени магистра искусств и доктора философии.

²⁶⁷ См. выше сноску 134.

гизмом (*сантабханги, saptabhaṅgī*)²⁶⁸. Современные джайны иллюстрируют отношения между тремя концепциями образом птицы: *анэкантавада* – это птица, а *наявада* и *сантабханги* – ее крылья [Падмараджьях, 1963: 273; Шаха, 1986: 139].

Если рассматривать всю конструкцию *анэкантавада–наявада–сантабханги* исключительно как средство получения достоверного знания, то она выглядит как негодное средство, поскольку не позволяет достичь цели познания – достоверного чувственно-рационального знания. Во-первых, потому что изменяющаяся реальность никогда не завершена, равно как и ее познание [Шаха, 1986:139]. Ее изменчивость релятивизирует все прежние высказывания о ней, лишая их истинности²⁶⁹. Второй причиной негодности является отсутствие в джайнских первоисточниках определенного и легко реализуемого плана когнитивной деятельности, что подтверждает и признание нашего специалиста по философии джайнизма Н. А. Железновой: «...точки зрения интерпретировались в рамках как джайнской философской традиции, так и индологической – по-разному» [Железнова, 2012: 90]. Огромное число точек зрения, просчитываемое на основе указаний джайнских авторов²⁷⁰, наводит на мысль об иной цели *наявады*, нежели кратчайший путь к достоверному знанию об «объективной» реальности. К тому же, ее «объективность» опровергается перечислением Умасвати постигаемых в реальности предметов, в которых легко опознаются онтологические и сотериологические категории джайнизма: *jīvājīvāsraṅvabandhasaṁvaranirjarāmokṣāstattvam* – «Ре-

²⁶⁸ В «Панчастикая-сара» Кундакунды сказано: «Однако субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: «некоторым образом есть»; «[некоторым образом] не есть»; «[некоторым образом] оба»; «[некоторым образом] не неопишима» и еще три [варианта]» (ПС К14.– Пер. Н.А. Железновой).

²⁶⁹ Правда, С. М. Шаха интерпретирует ситуацию с различными описаниями реальности таким образом, что «слово или высказывание могут обладать множеством значений или значениями разных уровней. Знание... реальности и его словесное выражение тоже могут быть различными, неопределенными и относительными. Мы фиксируем значения отдельных слов или предложений только для наших практических целей по контексту, интенции говорящего и т.п. Однако, значения так же неисчерпаемы, как сама реальность» [Шаха, 1986: 145].

²⁷⁰ Если следовать указаниями Винайи Виджайи Махараджи, что есть семь точек зрения, и у каждой может быть до 100 разновидностей, то всего их 700 (НК 20), а если помножить 700 высказываний, формулируемых с каждой «точки зрения» на 7 «утверждений возможного», входящих в семичастный паралогизм, называемый «вторым крылом» учения о неодносторонности реальности [Шаха, 1986: 139], то относительно одного и того же объекта можно сформулировать 4900 высказываний, истинных при определенных обстоятельствах, «относительно истинных».

альные сущности» – [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение» (ТАС 1.4).

Душа и не-душа обозначают две группы субстанций: группу живых сущностей, представленную множеством индивидуальных душ, и группу неживых сущностей, представленную пятью несводимыми друг к другу субстанциями: вещество (*пудгала*), условие движения (*дхарма*), условие покоя (*адхарма*), пространство (*акаша*) и время (*кала*). Остальные категории из приведенного списка фиксируют главные процессы, происходящие между душами и неживыми субстанциями в течение жизни всякого существа до окончательного разрыва отношений между ними – освобождения (*мокши*). Из этих слов Умасвати следует, что наи являются средством постижения во все не «объективной», а именно джайнской метафизической картины мира. Физическая картина мира – только один из «этажей» метафизической картины мира; свойства материальных вещей не являются определяющей целью познания в джайнизме. Цель познания – получение такой информации об устройстве реальности, которая поможет человеку разорвать узы, привязывающие его воплощенную душу к вращению в колесе рождений и смерти, вернуть душу к ее субстанциально чистому состоянию, не связанному с кармическим веществом.

Умасвати перечислил 5 основных «точек зрения» и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, различив, таким образом, восемь «точек зрения»:

Точки зрения – [это] «неразделяющая», «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики», «феноменальная»,

«[метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]», «метод сигнификации по соответствию действительности»²⁷¹ (ТАС 2).

²⁷¹ *Naigamasamgrahavyavahārjarjusūtraśabdāsamabhirūḍhaivambhūtā nayāḥ* || 33 ||

В автокомментарии «Бхашья» на ТАС он пояснил, какие три вида *шабды* имеются в виду: *sāmprata* – буквально, «подходящий», «конвенциональный» *samabhirūḍha* – «утонченный» и *evambhūta* – «рассмотрение подобного». *Сампрата*, по его мнению, состоит в использовании слов в их конвенциональном смысле, даже если этот смысл не оправдывается их этимологией. Например, слово *śatru* (*шампу*) в соответствие с его этимологией означает «разрушитель», но за ним утвердилось конвенциональное значение «враг». *Самабхирудха* состоит в проведении точных различий между синонимами, выборе среди них тех, которые лучше всего подходят по этимологии. *Эвамбхута* состоит в применении к вещам только тех имен, которые соответствуют их действительным качествам. Так, человека нельзя называть *śakra* (*шакра*, «сильный»), пока он в действительности не обладает *śakti* (шакти, силой).

Поскольку жанр сутр не предполагает детальных объяснений смыслов названных концептов, в современной исследовательской литературе существует несколько их интерпретаций, ориентирующихся, в частности на джайнские средневековые комментарии Пуджьяпады (V в.), Сиддхасены Ганина (IX в.) и т. п. [Железнова, 2012: 91–93].

В таком же ключе трактует цель учения о наях посвященное им очень короткое (всего в 23 стиха) сочинение «Найя-карника» (в переводе с санскр. «Сердцевина цветка [концепции] точек зрения») Винайи Виджайи Махараджи, жившего в XVII в.²⁷² Прежде, чем называть най, в кариках 3–4 Виная описывает структуру мира как иерархию родовидовых универсалий, присущих объектам, а затем использует род (*саманья*, *sāmanya*) и вид (*вишеша*, *viśeṣa*) в своем объяснении смысла най. Он констатирует наличие семи «точек зрения», согласно традиции: *найгама*, *самграха*, *вьявахара*, *риджусутра*, *шабда*, *самабхирудха* и *эвамбхута*²⁷³, и в этом следует шветамбарскому вари-

²⁷² Автор данной диссертации, переводя этот трактат [Канаева, 2009a], интерпретировала названия най не только с учетом автохтонных смыслов, но и с учетом того, какие мыслительные операции соответствуют «точке зрения».

²⁷³ *Naigamaḥ saṁgrahaścaiva vyavahārarjjusūtrakau* |

анту канона. В карике 21 Винайя идентифицирует знание, получаемое с четырех первых точек зрения как знание о субстанциальной природе объектов, а знание, полученное с трех последних, – как знание о модусах субстанций. Очень показательным, что целью своего сочинения о точках зрения, извлеченного из «океана учения Джинны Махавиры» (НК 1), он называет выражение почтения к Махавиру и своему наставнику Виджайасимхе (НК 23).

Найгама (санскр. *naigama* – «неразделяющая») точка зрения понималась по-разному в традициях дигамбаров и шветамбаров²⁷⁴. Дигамбары считали, что она дает знание о цели познавательного акта²⁷⁵; шветамбары трактовали ее как дающую субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого рода, заставляя не обращать особого внимания на собственные качества вида. Автор «Найа-карники» в истолковании смысла названия первой *най* следует шветамбарской трактовке: «С точки зрения, именуемой «неразделяющая», объект познается как имеющий обе характеристики, / Ибо без вида не [бывает] рода, а род не [существует] без вида»²⁷⁶ (НК 5).

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

Название третьей точки зрения, *вьявахара-най* (санскр. *vyavahāra-naya*), коррелирует с санскритским термином «*вьявахара*», также чрезвычайно многозначным. В ряду его значений – «дело», «действие», «обычай», «обыденное», «практическое применение», «повседневная практика»; соответственно, *вьявахара-ная*, вероятнее всего, является точкой зрения повсе-

Śabdaḥ samabhirūḍhaivāmbhūtau ceti nayāḥ smṛtāḥ || (НК 2)

²⁷⁴ Подробнее об этом см.: Канаева, 2009: 248–249.

²⁷⁵ Так она объясняется в комментарии «Сарвартхасиддхи» (далее – Сс) к ТАС Умасвати (I. 33) известного дигамбара Пуджьяпады (V–VI вв.).

²⁷⁶ *Naigato manyate vastu tadetadubhayātmakam | Nirviśeṣam na sāmānyam viśeṣo pi na tadvinā* ||

дневной практики; она дает знание, полезное для достижения конкретной цели в повседневной практике, в которой чрезвычайно важны эмпирические качества индивидуальных объектов. Другими словами, она дает знание об «особенном», о видовых качествах объектов, важных в конкретной ситуации. Именно в таком духе разъясняет Винайя Виджайя смысл названия *вьявахара-наи*. В повседневности нет «растения вообще», но есть конкретные виды растений: нимб, манго и др.; если попросить принести «растение», то принесут не «растение вообще», а растение конкретного вида²⁷⁷.

Риджусутра-ная, исходя из этимологии (санскр. *ṛjū*, *риджу* – «прямо», «прямой», «по прямой линии» и *сутра* – «пряжа», «нить»), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]», а значит, дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Винайя Виджайя поясняет, что с этой точки зрения «объект не рассматривается ни в прошлом, ни в будущем, / А только в настоящем и таким, как он есть сам по себе»²⁷⁸, принимается в расчет только его состояние, поскольку именно оно имеет отношение «к успеху дела». Под «успехом дела», как ясно из заключительного стиха НК, имеется в виду дело всей жизни – освобождение (мокша), а вовсе не достижение каких-то материальных результатов, как мог бы предположить западный читатель. Так в *наяваде* объединяются два уровня реальности: высший и низший, физический и метафизический.

Шабда-ная (*śabdānaya*) получила свое название от термина *śabda* – «слово», «звук», и всеми понимается как точка зрения, рассматривающая различные словесные обозначения объекта – синонимы.

Предпоследняя, шестая точка зрения – «этимологическая» (*самабхирудха*, *samabhirūḍha*). Ее название образовано слиянием приставки *sat-* и основы глагола *abhirūḍh-*, имеющих противоположные значения: *сам* означает

²⁷⁷ *Vanaspatisṁ grhāṇeti prokte grhṇāti ko pi kim |
Vinā viśeṣānāmṛādīṁstan nīrarthakameva tat ||* (НК 9)

²⁷⁸ *Ṛjusūtranayo vastu nātītaṁ nāpyanāgatam |
Manyate kevalaṁ kintu vartamānaṁ tathā nijam ||* (НК 11)

соединение, *абхирудх* – «держаться в отдалении», «не подпускать»; буквально ее название означает «соединение отдаленного»; оно намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, имеют смысловые различия. Следовательно, названный метод познания состоит в прослеживании различий в смыслах синонимов, обусловленных их этимологией. Это подтвердил и Моханлал Десаи во «Введении» к «Найа-карнике»: слова *Индра*, *Шакра*, *Пурандара*, имеющие один род и обозначающие Повелителя небес, имеют разные смыслы. «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» – «сильный», «Пурандара» – «разрушитель вражеских городов» [Десаи, 1915: 11].

Наименование последней точки зрения, *эвамбхута* (*evambhūta*) представляет собой сложное слово, образованное из наречия *evam* – «так», «таким образом» и отглагольного существительного *bhūta* – «ставший», «случившийся в действительности»²⁷⁹. С учетом названных смыслов, *эвамбхута-ная* является «методом сигнификации по соответствию действительности». Пуджьяпада в своем комментарии «Сарвартхасиддхи» к «Таттвартхаадхигама-сутре» проиллюстрировал смысл этого способа постижения таким примером: «...только когда повелевает, тогда он Индра...» (Сс I. 247).

Исходя из разъяснений Винайи Виджайи, семь точек зрения позволяют постичь субстанциальную природу объекта (или цель его познания), тот же объект как актуальный модус субстанции, выбрать из множества синонимов тот, который лучше объекту соответствует. Но рассмотрение объекта с перечисленных позиций не исчерпывает всего когнитивного процесса. Это ясно из карики 19, где сказано:

Каждая следующая из этих семи точек зрения будет [более] совершенна,
[чем предыдущие],

И каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот²⁸⁰.

²⁷⁹ В словаре В.А. Кочергиной оно соответствует выражению: «такого качества или вида» (Кочергина, 1978: 141).

²⁸⁰ *Yathottaram viśuddhāḥ syurnayāḥ saptaṅpyamī tathā* |
Ekaikaḥ syācchataḥ bhedāstataḥ saptaśatāpyamī ||19||

То есть для Винайи Виджайи нормативная процедура постижения реальности может включать до семисот высказываний, сформулированных с семисот точек зрения. В других авторитетных джайнских сочинениях указано другое количество точек зрения: 8, 4 и 2²⁸¹, и все эти расхождения не добавляют определенности джайнской методологии познания. Громоздкость способа получения знаний даже об одном объекте (а ведь в реальности их очень много) и позволяет нам думать, что цель най иная, нежели получения знаний об объективной реальности: что целью метода всегда была защита джайнского учения о смысле человеческой жизни, как это следует из карики 22:

Хотя во всем точки зрения друг другу противоречат,
Собранные вместе, правильно поняты, они служат тебе, Благодатный!

Подобно земным царям, враждующим [друг с другом],
Но тотчас же прибегающим к лотосоподобным стопам
[Благодатного], будучи поверженными в сражении²⁸².

В этой карике автор признает, что най позволяют получить знания разного характера, которые могут даже противоречить одно другому. Но каждая из них является элементом более сложной процедуры, регламентируемой конструкцией «анэкантавада–наявада–саптабханги», поэтому цель учения о точках зрения следует искать в системе джайнского учения, а не в отдельных утверждениях, получаемых с их помощью. Их цель решение главной проблемы человеческой жизни – проблемы избавления от страданий. Даже земные цари подвержены страданиям в этой жизни и находят спасение от них в следовании учению Джинны Махавиры.

²⁸¹ 8 точек зрения (5 основных и 3 подвида) называл Умасвати в ТАС I. 33; 2 точки зрения (высшей реальности и нижней реальности) называл Кундакунда в СаС 13; о 4-х точках зрения под общими обозначениями *nikṣepa-vāda*, *nyāsa-vāda*) упомянул П. Бальцеревич [Бальцеревич, 2001: 379].

²⁸² *Sarve nayā api virodhabhṛto mithaste*
Sambhūya sādhusamayaṃ Bhagavan bhajante |
Bhūpā iva pratibhaṭā bhuvī sārvaabhauma
Pādāmbujam pradhanayuktiparājītā drāk ||22||

Жизнь в мире, полная страданий, повторяющихся в круговороте рождений и смерти (*сансара*), джайнов-теоретиков (ведущих, как правило, монашескую жизнь) совершенно не привлекала, она оценивалась ими негативно (см. *карику* о поверженных царях). В таком ракурсе главной целью знаний о вещной реальности представляется подтверждение джайнского тезиса о том, что их оппоненты не обладают абсолютной истиной. Для доказательства ложности позиций оппонентов и демонстрации превосходства метафизической позиции джайнов над всеми остальными джайнские философы приводили также широко известную в Индии притчу о слоне и слепцах, каждый из которых, ощупав одну из частей слона, выносил свой вердикт о сущности этого животного. Абсолютизация частичного знания вызвала между слепцами спор, который удалось прекратить только зрячему – джайну, – убедившему их в том, что каждый из них является обладателем только части истины (*ваствамшаграхи, vastvaṁśagrāhi*).

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

верного знания, их необходимо понимать как часть джайнской мировоззренческой системы, в которой они «работают» одновременно на двух уровнях реальности: демонстрируя относительность чувственно-рационального знания они убеждают в его несостоятельности и побуждают человека стремиться к обретению высшего знания – всеведения (*кевала-джняна*) через принятие джайнизма. На уровне низшей реальности (*вьявахары*) наи использовались как мощное средство опровержения оппонентов джайнизма.

Выделенные нами базовые концепты праманавады (в § 2) и принципиальные различия в осмыслении познавательной деятельности (в § 3) станут теперь нашими «аттракторами»²⁸³, определяющими порядок исследования текстового материала в главах II и III для решения одной из обозначенных во Введении целей диссертации: установления тех фактов интеллектуальной истории, которые детерминировали самобытность индийского теоретического дискурса и единство эпистемической культуры Индии. Прослеживая детерминанты оснований теоретического знания в Индии, мы также постараемся определить сами эти основания и составить их перечень.

²⁸³ Здесь мы используем термин из синергетики аттрактор (от англ. attract – привлекать, притягивать) в более простом смысле «точек притяжения», упорядочивающих дискурс.

ГЛАВА 2. Рефлексия познавательной деятельности в брахманистской литературе

§ 1. Влияние шрути и смрити на становление принципов теоретического знания

Индийской теоретической мыслью были усвоены многие из представлений о знании и его назначении, впервые проявленных в текстах *шрути* и *смрити*. В *мантра-самхитах* уже в названиях сборников «Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа» фигурирует знание (*веда*), понимаемое как «священное». Сакральность знания – одна из идей ведийской культуры, она присутствует в текстах по умолчанию и определяется ритуальными контекстами рецитации гимнов, в которых знание фигурирует под разными именами или присутствует неявно. В «Атхарваведе» (I. I. 1) в гимне, условно называемом «На сохранение Священного знания», оно выступает под именем *śrutam* (*шрутam*)²⁸⁴, то есть «услышанное» [от провидцев-риши]. Гимн обращен к богу-покровителю Речи²⁸⁵, у которого просят сохранить в молящемся это полученное от риши, сокровенное знание во множестве его разновидностей.

В «Ригведе», в гимне с условным названием «Познание» (X. 71), рассмотренном в Первой главе диссертации, воспроизводится космогонический миф о сотворении Речи; священное знание присутствует в нем, не будучи названным. Соотнесенность гимна со священным знанием помогают понять составлявшие в брахманских школах специальные индексы (*анукрамани*, *anukramaṇī*). Из другого гимна «Ригведы», «Гимна-загадки», мы узнаем, что люди, не принадлежащие сословию брахманов, получили не все знание, а только его четверть²⁸⁶:

На четыре четверти размерена речь.

Их знают брахманы, которые мудры.

²⁸⁴ Т. Я. Елизаренкова, подчеркивая священный смысл этого знания и его изначальную сокрытость от людей, в переводе гимна называет это знание «сокровенным».

²⁸⁵ Обычно это Брихаспати, но так могут обращаться и к богу Соме, и к творцу всех существ-Вишвакарману.

²⁸⁶ В этом утверждении можно заметить апологию высокого статуса брахманов.

Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход.

На четвертой (четверти) речи говорят люди (РВ I. 164. 45)²⁸⁷.

Причастность брахманов к священному знанию отводит им особые роли: социальную и космологическую. Космологическая роль жреческого словения представлена в гимне «Атхарваеды» (XI. 5), условно называемом «Восхваление брахмачарина». Прежде, чем стать брахманом, мальчик из брахманского рода, получив посвящение, становится учеником брахмана²⁸⁸ (*brahmacārin*) и сразу же через своего учителя подключается к циркуляции космической энергии («жара», санскр. *tapas*) и жизненной силы (дыхания, санскр. *prāṇa*). Брахмачарин, как сказано в гимне, приводит в движение «обе половины мироздания» (мир богов и мир людей. – *Н.К.*), «держит землю и небо» (XI. 5.1), он совершает космическое жертвоприношение, используя как топливо для жертвенного костра землю и небо (XI. 5. 9), как жертвенное масло, которое специальной ложкой льют в огонь алтаря, – человека, дождь и воды (XI. 5. 13). В повседневной жизни брахмачарину многое запрещено, он живет аскетично, накапливая в себе энергию, причем, как сообщает АВ, не только для себя. Его аскеза дает энергию для всех процессов: земных и космических, для передачи священного знания от поколения к поколению, чтобы в мире все шло как должно.

Язык (а точнее, языки – ведийский и уступивший ему место санскрит), на котором рецитировалось и позднее было записано священно знание, тоже приобрел статус священного. Об этом писали многие исследователи, в частности, швейцарский индолог Винсент Элтшингер, заметивший, что в Древней Индии «поколения брахманов возвели санскрит в ранг не только «языка богов» (*daivīvāk*), но также изначального языка, от которого произошли все остальные языки». Для нашего исследования так же весьма важно наблюдение В. Элтшингера о том, что «веда провозглашалась имеющей прямую связь

²⁸⁷ Перев. Т.Я. Елизаренковой.

²⁸⁸ Гимн описывает, как учитель помещает ученика внутрь себя и три ночи носит его как зародыш в животе, а потом рождает.

с ее невидимым объектом – дхармой (социо-религиозными / ритуальными обязанностями)» [Элтшингер 2017: 308].

В небрахманских школах джайнизма и буддизма при всем их скептицизме по отношению к авторитету вед, их вечности и к сакральности санскрита, также получила распространение традиционная сакрализация знания, проявившаяся в заимствовании концепта дхармы²⁸⁹ и идентификации собственного учения как универсального закона – Дхармы. Й. Бронкхорст нашел в текстах джайнов и буддистов указания на то, что они тоже считали языки своих канонов (джайны – язык *ардхамагадхи*, а буддисты – *пали*) извечными [Бронкхорст, 1993а: 398–400]. Сакрализацию буддистами их текстов и языка их священного писания подтверждает также В. Элтшингер, заметивший, что в буддийском эзотеризме «довольно рано появились рассуждения об онтологическом статусе мантр и источнике их действенности» [Элтшингер, 2017: 310], а в *тхеравадинских* школах *сарвастивада* и отпочковавшейся от нее *вайбхашике* рассматривали «священный язык» (*āryā niruktih*) – вполне вероятно, санскрит – как имеющий глубинные связи с реальностью» [Там же: 309].

Сакрализация знания и сакрализация языка санскритской учености стали *двумя первыми* когнитивными установками традиционной индийской культуры. Они закрепились в ведийском дофилософском мировоззрении в двух мифологемах: мифологеме «вечного слова вед», содержащего все знание и артикулированного семью ведийскими мудрецами-риши, и в мифологеме священного языка, «первого и лучшего из языков».

Известная исследовательница, историк искусств, Стелла Крамриш (1896–1993)²⁹⁰ заметила в ведийских текстах, помимо двух названных мифологем (веды и санскрита) еще одну – мифологему космической роли человека-творца техники и художника. Она представлена в гимнах «Ригведы», обращенных к брахманам Рибху (санскр. – «умный», «искусный», «изобрета-

²⁸⁹ О системообразующей роли концепта дхармы в индийской культуре подробнее см.: [Канаева, 2015а].

²⁹⁰ С. Крамриш получила образование в Индии и сделала профессиональную карьеру в США.

тельный») – трем сыновьям Судханвана, которые, благодаря своим искусным рукам, получили статус божеств и даже долю в жертвоприношении сомы (РВ I. 20; I. 110; I. 111; I. 161; III. 60; IV. 33–37; VII. 48). Будучи историком искусств, С. Крамриш усмотрела в мифе «символ, посредством которого индийские мыслители и визионеры оценивали себя по своей творческой активности» [Крамриш, 1959: 22]. На наш взгляд, в гимнах Рибху мы находим очередное выражение интуитивного представления древних ариев о космической значимости культурной деятельности человека, и ритуальной – в особенности. Ценность именно ритуальной деятельности и ее создателей является главным посланием приведенного мифа. На это указывает отрывок гимна «К Рибху» (I. 111), где Рибху прославляются за то, что «смастерили» колесницу и двоих коней богу Индре, юность – своим родителям, воссоздали из шкуры дойную корову²⁹¹. Во время жертвоприношения их просят: «Сладьте нам за жертву жизненную силу, как это свойственно Рибху»²⁹². В других гимнах их прославляют также за развитие поэтического искусства, за создание ритуала жертвоприношения сомы, опьяняющего богов, и четырех чаш для сомы из одной (РВ IV.33), при этом под поэтическим искусством имеется в виду поэзия ведийских гимнов. Другие их достижения тоже связаны с ритуалом жертвоприношения, и все сказанное подтверждает наше понимание смысла мифа о Рибху.

Последние исследования в когнитивном религиоведении²⁹³ убедительно обосновали, что религия является побочным результатом эволюционной адаптации сознания [Шахнович, 2013: 38], включающим поведенческие схемы и представления, передающиеся в другие виды когнитивной деятельности. Эти результаты позволяют нам увидеть в мифологемах вечного слова вед и первоязыка те когнитивные схемы, которые стали частью эпистемиче-

²⁹¹ Все продукты жизнедеятельности коровы в индийской культуре священны и используются в быту либо как пища (молоко, творог, масло), либо для жертвоприношений (перечисленное выше), либо как удобрение, составная часть лекарственных препаратов, магических средств и топлива (моча и навоз).

²⁹² Перевод Т.Я. Елизаренковой.

²⁹³ Речь идет о работах К. Гирца, Д. Спербера, Т. Лоусона, Д. Фодора, С. Атрана, П. Буайе, С. Митена, Р. Докинза, Х. Уайтхауза, в которых обосновывается связь происхождения и бытия религии с когнитивными механизмами, существующими на уровне нейронных сетей [Шахнович, 2013: 36].

ской культуры Индии, вошли в брахманские шастры и даршаны. В этой связи не лишним будет вспомнить, что тексты брахманских дисциплин-шастр, именуемых в традиции *упаведами* («примыкающими к ведам») и *ведангами* («частями вед»), предшествуют оформлению базовых текстов даршан и выполняют по отношению к ним роль предфилософии. Мифологема священного знания-веда, содержащего изначальную истину, использовалась в этих шастрах в качестве модели обоснования знания через возведение к изначальному знанию: авторы специальных сочинений возводили начала своих дисциплин к мифическому первоучителю – основоположнику, творцу базового текста, выразившему изначальное для шастры знание. Тезис о когнитивных функциях мифологем подтверждает также авторитетное сочинение по теории индийской драмы «Натяшастра» (I–II вв.), в котором его автором называется легендарный мудрец Бхарата Муни, якобы получивший знания о театральном искусстве от самого бога Брахмы [Лидова, 1992: 6].

Одним из применений названной модели обоснования был упомянутый нами ранее (с. 153–154) популярный миф о появлении текстов *смрити* из первоначальной книги бога Брахмы, в которой разъяснялись три жизненные ценности и цели: *дхарма* (универсальный закон), *артха* (материальная выгода) и *кама* (чувственные удовольствия). В брахманской культуре каждой из них посвящается специальная *шастра*: *дхармашастра*, *артхашастра* и *камашастра*. В упомянутом мифе повествуется, что эти *шастры* появились в результате деления книги Брахмы на три части и последующего сокращения частей. Вариация этого мифа приведена в «Камасутре» (I. 1. 1). Этот метод обоснования через возвращение к истокам, к «прошлой сакральной реальности» является, с нашей точки зрения, своеобразной верификацией: установлением соответствия традиционного словесно оформленного знания с опытом.

Для древнеиндийской ментальности было не важно, что соответствие устанавливается с *прошлым* опытом, что прошлая реальность уже не существует, а, может быть, ее и вообще не было. Вера не допускает проблемати-

зации сакрального²⁹⁴, освящает традицию (*pārampara*), в которой происходит трансляция знания непосредственно от учителя к ученику и закрепляются имена участников «эстафеты знаний». Очевидно, именно этим желанием показать, что их учения восходят к непререкаемым авторитетам, руководствовались создатели религиозно-философских сочинений, указывая имена основоположников своих систем: Джаймини (миманса), Бадараяны (веданта), Капилы (санкхья), Патанджали (йога), Канады (вайшешика), Гаутамы, или Акшапады (ньяя), Брихаспати (чарвака-локаята), Джинны Махавиры (джайнизм), Сиддхартхи Гаутамы Будды (буддизм), хотя о большинстве из них нет почти никакой информации, и личности всех отцов-основателей в значительной степени мифологизированы. Представители брахманистских религиозно-философских систем соотносили своих первоучителей с легендарными ведийскими риши и с божествами, а мифологизированные образы основоположников джайнизма и буддизма вылепливаются по типовым моделям подвижников, распространенным в Древней Индии²⁹⁵. Следование указанным моделям обоснования знания через отсылку к первоучителям, восходящим к сакральным текстам брахманской культуры, подтверждает наличие в биографиях Джинны и Будды множества одинаковых знаковых имен и событий.

При этом древних авторов – брахманов и небрахманов – не волновал вопрос о достоверности их описания линии учительской преемственности, поскольку все они руководствовались не критериями научной достоверности (которых тогда просто не было), а интуитивным убеждением, что называние имени придает реальность даже личности, о которой ничего кроме мифов не известно, что называние имени учителя убеждает в истинности учения. Наш взгляд, именно демонстрации истинности учения служит закрепившийся в санскритской литературе теоретического характера прием: начинать свои

²⁹⁴ Запрет на сомнение в традиционных истинах имеет свои последствия, как позитивные, так и негативные, с которыми мы еще встретимся, исследуя другие теоретические тексты.

²⁹⁵ В книге Н.Александровой, М. Русанова и Д. Комиссарова есть отсылки к исследованиям, содержащим убедительные аргументы в пользу мифологизации образа Будды, например, к книге Ханса Пеннера «Заново открывая Будду: легенды о Будде и их интерпретация» (2009) [Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017: 67].

труды с мангала-шлоки (*maṅgala-śloka*) – стиха-благодарения почитаемым божествам и учителям, или с их прославления и благодарности им же. Так, «Санкхья-карика» Ишваракришны предваряется вступлениями, написанными комментаторами Гаудападой и Вачаспати Мишрой, в которых прославляется основоположник санкхьи Капила. После первой карики Гаудапада в своем комментарии называет всех учителей санкхьи «сыновьями Брахмы» (богаторца) и «великим риши»:

Санака, Сананандана, третий Санатана, Асури,
Капила, Водху и Панчашикха – эти семь сыновей
Брахмы названы великими риши [Лунный свет санкхьи, 1995: 110].

Вайшешик Прашастапада (VI вв.) начинает свой комментарий «Прашастапада-бхашья»²⁹⁶ на «Вайшешика-сутры» Канады (ок. I в. н. э.) с «почтительного поклона» Творцу-Ишваре и мудрецу Канаде (ПБ I. 0. 1), а комментатор Прашастапады Шридхара (кон. X в.) добавляет в число прославляемых также Прашастападу. Учение Канады он не просто прославляет, а утверждает превосходство этой *шастры* над прочими, подкрепляя оценку аргументом ее признания прародителем человечества Ману и другими [Прашастапада, 2005: 30].

Джайны и буддисты свои учения, подобно брахманам, представляют как передаваемые в непрерывающейся учительской традиции. Так, джайны называли Джину Махавиру только 24-м учителем-тиртханкаром (букв. «создатель переправы» [через океан страданий]) в своей традиции; джайнская «Найя-карника» начинается с прославления Джини Махавиры и заканчивается выражением почтения к непосредственным учителям автора «Карники» – Виджайасимхе и Виджайадеве Сури [Винайя Виджайя, 2009]. Буддисты махаянских школ рассматривали Будду Гаутаму как «одного из мириад будд в мириадах миров» (в частности, в «Суварна-прабха-сутре»), воплощение буддийской доктрины, которая есть Дхарма-кая – Космическое тело Будды.

²⁹⁶ Этот текст считается не столько комментарием, сколько самостоятельным произведением, и часто публикуется под названием «Падартха-дхарма-санграха» (Собрание характеристик категорий) [Прашастапада, 2005].

Сказанное подтверждает использование собственных мифологем также в небрахманских школах, что позволяет нам выделить *третий* принцип когнитивной деятельности – использование мифологем. С другой стороны, верификация знания через обращение к прошлой, чрезвычайно удаленной по времени, сакральной реальности тоже может быть зафиксирована в нашем списке в качестве *четвертого* принципа, или основания познавательной деятельности. Оба принципа использовались в даршанах и шастрах для обоснования истинности их содержаний.

Помимо священного знания мы встречаем в самхитах и знание, которое приобретается человеком – *виджняна* (*vijñāna*). Этот термин употребляется, например, в одной из старейших (VIII–V вв. до н. э.) упанишад – «Чхандогья упанишаде» (VII.7.1). Фрагмент, в котором он употребляется, чрезвычайно показателен и в другом смысле – в нем явлены традиционные отношения к предназначению знания и к рациональному знанию. В Чх.уп. *виджняна*, получаемое через образование, рассматривается не как самоцель, а как средство, инструмент, позволяющий его субъекту «действовать, как желает» (VII.1.5)²⁹⁷, правда, только в соответствующих пределах. Но даже такое знание следует почитать, как Брахмана (Абсолют, сотворивший мир, первооснову всего сущего). Такое знание названо первым звеном цепи, которую являет собой деятельная человеческая жизнь, устремленная к финальной цели. Эту цепь, от начала до финального звена, и прослеживает по сюжету упанишады Санаткумара. В ней спаяны все ключевые мировоззренческие концепты, раскрывающие нам видение мира индийцами в первой половине I тыс. до н. э., а сама цепь связывает не только начало и конец индивидуальной жизни. Она связывает человека со всем мирозданием. Концепты в ней упорядочены по возрастающей значимости: каждый следующий, говоря словами текста, «вбирает в себя», превосходит по своей силе предшествующий концепт. Передаваемое знание тесно связано с речью (*vāc*) и с умом (*manas*), ибо «речь

²⁹⁷ *Tatrāsya yathākāmacāro bhavati.*

доставляет знание» (VII.2.1), а ум «охватывает речь и имя» (VII.3.1). Но ум превосходит интенция / желание (*sañkalpaḥ*), а ее / его превосходит интеллект (*cittaṃ*), который, в свою очередь превосходится созерцанием (*dhyānaṃ*), оно превосходится познанием (*vijñānaṃ*), которым «познают Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану» и все остальное знание. Познание представляет собой личностный акт усвоения передаваемого знания (которое, согласно индийской традиции, меняет состояние сознания). Но познание превосходит сила (*balam*), которой «держится мир», а силу – пища (*annā*), ибо без нее человек теряет все свои способности, в том числе, к познанию. Однако же вода превосходит пищу, ибо она принимает формы всех живых существ, присутствуя в пище. Но жар (*tejas*) больше, чем вода, ибо он «творит воду», однако он превосходится пространством (*ākāśaḥ*), затем – памятью (*smaraḥ*), надеждой (*āśā*), жизненным дыханием (*prāṇaḥ*)²⁹⁸.

В картине мира, складывающейся из перечисляемых сущностей, соседствуют в качестве однопорядковых реалий природные явления (жар, вода, пространство) и характеристики человека: его способности и виды деятельности (ум, речь, интеллект, созерцание, познание, сила, память, надежда, жизненное дыхание). Таким образом, во-первых, демонстрируется единство человека с миром, соизмеримость его жизни с жизнью мирового целого, и, во-вторых, жизнь человека сакрализуется. Это представление о положении и значимости человека, на наш взгляд, не является новацией упанишад. Оно просматривается уже в ведийских гимнах. В упанишадах оно получает более определенный вид и через упанишады транслируется в традиционное санскритское знание, в котором получает различное теоретическое выражение. В частности, в субстанциалистских мировоззренческих системах Индии идея единства человека с миром становится одним из краеугольных камней, определяя многое в содержании их учений. Для подтверждения нашего тезиса ограничимся одним примером, поскольку его конкретизация и доказатель-

²⁹⁸ «Прана» в индийской философии обозначает оживотворяющую силу или энергию, признаком которой является дыхание живых существ.

ство на основе текстов потребовали бы объема еще одной диссертации. Напомним, что в ортодоксальных даршанах и в джайнской философии цели и смысл человеческой жизни обосновываются наличием объективного устройства мироздания, в котором различаются первоосновы-субстанции (*дравья*, *таттва*) и то, что зависит от субстанций – качества субстанций (*гуна*), объекты (*вишья*), способы проявления субстанций-модусы (*парьяя*) и т.п. (в каждой системе предлагается свой набор категорий, обозначающих первоосновы и их производные, которые мы в общих чертах осветили выше в параграфах 2 и 3 первой главы). Субстанциалистские учения открывают человеку метафизическое знание и цели его жизни, объясняют, что знание необходимо для их достижения. Только буддисты отказываются рассуждать о человеке в таком ключе: как о существе, детерминированном положением дел в мире. Буддийский дискурс акцентирует внимание адептов на том, что сознание человека конструирует представления о якобы «объективном» положении дел в мире, о самом мире; но сознание точно так же может не создавать ментальный конструкт мира, если овладеет надлежащими методами работы с самим собой.

Сакральность человека в индийской культуре вовсе не означает, что человеку следует поклоняться как богу, или что его жизнь неприкосновенна. Принцип сакральности человека влечет разные следствия в брахманистской и небрахманистских традициях. В брахманистских системах мысли сакральность человека означает, что у человека есть «священный долг» перед мирозданием (*свадхарма*), который озвучен уже в РВ и обозначается термином *ṛná* (*рина*) [Маламуд, 2005: 141]. В более поздних текстах представление о долге получает выраженное концептуальное наполнение. Ш. Маламуд отсылает, в частности, к «Тайттирия самхите» (ТС VI 3. 10. 5), в которой перечислены все сакральные долги брахмана: «Рождаясь, брахман появляется на свет с грузом трех долгов: [долга] по отношению к риши – обучение Веде, [долга] по отношению к богам – жертвоприношение и долга по отношению к Отцам – рождение детей» [Маламуд, 2005: 146]. Хотя в тексте речь идет только о

долге брахманов, но и у двух других варн (кшатриев и вайшьев) эти «долги» тоже включались в круг их священных обязанностей, в их *сва-дхарму*. Идея «врожденного» долга, появившаяся в брахманистской культуре, контрастировала с идеей «естественного права», зародившейся еще в Античной Греции и подготовившей оформление идеи прав человека в западной культуре. Индийской культуре идея прав человека оставалась чуждой вплоть до XIX в., пока в Индии не распространились идеи Возрождения и Просвещения. В джайнизме и брахманизме представления о врожденном долге нет. Его заменяет представление о привязанности человека к сансаре, заставляющей человека страдать. Во всех религиозно-философских системах Индии сакральность человека является залогом того, что человек способен «совершить прорыв», по выражению М. Элиаде, на высший уровень бытия. Его душа (в субстанциалистских системах) или сознание (у буддистов) способны освободиться от факторов, привязывающих их к физическому бытию.

Еще один аспект сакральности человека связан с пониманием телесности в индийской культуре. Поскольку ни в одной индийской системе мысли нет идеи первородного греха, материальная составляющая человека (его тело, физиология тела, физиологические потребности) рассматривается как однопорядковая мировому целому, в ней нет ничего «грязного» или недостойного упоминания в литературе, даже священной. Этот принцип был усвоен также в неортодоксальных системах джайнизма и буддизма, хотя в них в отношении физиологии и физической любви были внесены некоторые коррективы, детерминированные аскетическим характером этих мировоззрений и радикальным неприятием любых эмоций как загрязняющих факторов, привязывающих к сансаре.

С учетом того влияния, которое идея единства человека и мира, а также идея сакральности человека оказали на проблемное поле индийской философской традиции, представляется необходимым включить их в список принципов теоретического знания в Индии под номерами *пять* и *шесть*. Их

реализация в индийской теоретической мысли чрезвычайно интересна и тоже заслуживает специального философского исследования.

Возвращаясь к нарративу «Чхандогья упанишады» об устройстве мира и того, что переживает живущий в нем человек, отметим, что создатели упанишады не останавливаются на констатации тезиса, смысл которого отсылает нас к выводу: представленное в упанишаде устройство мира соответствует положению дел в реальности, это – истина²⁹⁹ (Чх.уп. VII.18.1). Они продолжают «наращивать» цепь концептов, демонстрирующих место истинного знания в иерархии ценностей: истинное знание становится продуктом собственных размышлений (*matim*), которые связаны с верой (*śraddhām*). Человек размышляет не просто так: «...лишь веря, мыслят» (Чх.уп. VII.19.1). И вера – это то, к чему следует стремиться. Но она невозможна без служения (*niṣṭhā*) тому, во что веришь, а служение невозможно без деятельности (*kṛti*), под которой имеется в виду, как пояснил в своем комментарии к упанишаде Шанкара, деятельность по самообузданию чувств и ума [Чхандогья упанишада, 1942: 401]. Деятельность невозможна, если не испытывают блаженства. Подлинное блаженство должно быть бесконечным (Чх.уп. VII.4–24). Это «бесконечное» идентифицируется как Атман (духовная субстанция мира и индивида). Затем в упанишаде приводится установка для медитации на Амано и для отождествления себя с Атманом:

Это [бесконечное] – внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно – весь этот [мир]. А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я – весь этот [мир] (Чх.уп. VII.25.1).

И далее круг замыкается в повторении медитации об Атмане. В результате установления обратной связи, обладающий знанием Атмана индивид «сам становится владыкой, во всех мирах он способен действовать, как по-

²⁹⁹ *Yadā vai vijānātyatha satyaṃ vadati.* – «Когда [человек] знающий, тогда говорит истину».

желает»³⁰⁰, и к нему приходит освобождение от всех ограничений (Чх.уп. VII.4–26).

В проанализированном фрагменте упанишады ясно опознаются две когнитивные установки, которые мы отмечали, реконструируя концептуальный каркас праманавады: а) различие высшей и низшей истин, подчиненность чувственно-рационального знания сверхчувственному и сверхрациональному постижению высшей реальности, и б) зависимость праманавады от учения о спасении. В упанишаде подчинение устанавливается через включение знания и мышления в стратифицированную систему ценностей, где знание сначала ставится ниже веры в высшие ценности, затем – ниже служения высшим ценностям; замыкает стратификацию высшая ценность – сверхразумное постижение Абсолюта, тождественное выходу за все пределы, освобождению (*vipramokṣaḥ*). Будучи включенным в стратификацию, знание как результат мыслительной деятельности признается необходимым инструментом достижения высшей цели, но недостаточным, подчиненным сверхразумному, интуитивному постижению, происходящему в процессе созерцания и медитации на Атмане.

В западноевропейской философии похожая трансцендентная цель (в виде Царствия Божьего) обосновывалась и обосновывается в религиозно-философских учениях. Там также разделили знания о земном мире (лат., *scientia*) – те, которые дали начало естествознанию, – и мудрость (лат., *sapientia*)³⁰¹, которая есть Бог³⁰² и содержится в Библии. Под мудростью, как известно, имели в виду знания о человеке, его жизни, о Боге и жизни после смерти. Естественно, мудрость ставилась выше знания. Но уже в эпоху Возрождения статусные отношения между двумя типами знания поменялись.

³⁰⁰ Перев. А. Я. Сыркина.

³⁰¹ Е. С. Марей выдвигает гипотезу, что первое определение «*sapientia*» как мудрости, направленной исключительно на постижение теологических материй, принадлежит Августину (354–430) [Марей, 2013: 11]. Сам же Августин в своем трактате «О Троице» возводит различие *scientia* и *sapientia* к Первому посланию к Коринфянам апостола Павла (5/10–64/67), содержащемуся в Новом Завете.

³⁰² В «Источнике знания» преп. Иоанна Дамаскина (ок.675–780) мудрость отождествляется с Христом, который называется «ипостасной мудростью и истиной», «мудростью и силой Бога и Отца» [Дамаскин, 2002: 55].

Это проявилось, например, у Марсилио Фичино (1433–1499), когда он назвал науку, содержащую знание о природном мире, и философию, содержащую мудрость, двумя равноправными сестрами: «ученой религией» (*docta religio*) и «благочестивой философией» (*pia philosophia*) [Соколов, 1996: 10]. Уравнивание их в правах дало возможность науке и философии, в конце концов, приобрести независимость от теологии. В традиционной индийской философии трансцендентные цели всегда доминировали над целями физического бытия в мире, что обусловило самобытную конфигурацию традиционного знания и своеобразные отношения между его видами, которые мы отчасти осветили в первом параграфе первой главы.

Таким образом, под влиянием *шрути* (вед и упанишад) в число оснований теоретического знания входят также принципы, получающие в нашем списке когнитивных оснований номера семь и восемь. *Седьмой* принцип касается различения высшей и низшей истин, и из него выводятся множество следствий, принимавшихся в расчет индийскими дискурсистами: отсутствие автономии дискурсивных способностей и более низкий статус методов получения чувственного знания и его трансформаций в мысль и слово, по сравнению со статусом сверхсознательных и сверхчувственных способностей; признание недискурсивного, интуитивного постижения высшим способом познания, а познания с помощью мыслительных процедур – важным, но не самодостаточным, только шагом на пути к высшей истине о дхарме, которая до того, как человек узнает о ней от учителей в ходе обучения, остается для профанного сознания скрытой. Правда, уже в *шрути* (а именно: в мантра-самхитах и упанишадах) образ дхармы раздваивается. В мантра-самхитах, которые рецитировались в ведийских ритуалах, универсальный закон выглядит как управляемый посредством ритуалов, а ритуалы – как главная форма человеческой деятельности, благодаря которой люди обретают желаемые блага. Блага, о которых молят богов, не считаются источниками страданий, оцениваются исключительно позитивно. В упанишадах дхарма обретает черты закона, требующего от человека освобождения от привязанностей к мате-

риальным благам, от привязанности к земной жизни и осознания своего тождества с Абсолютным первоначалом мира – Атманом-Брахманом. Такая дхарма детерминирует принятие в качестве высшей цели человеческой деятельности (и познания как ее инструмента) *освобождения* от реинкарнации в физическом мире.

Седьмой принцип тесно связан с *восьмой* когнитивной установкой – подчиненности знания цели освобождения от сансары. Установка входит в число оснований теоретического знания после упанишад, в которых обосновывается одно из двух альтернативных представлений о дхарме, и получает развернутые обоснования в восьми системах религиозно-философской мысли (даршанах). Даршаны, признающие высшую истину, декларируют необходимость ее достижения, и, как мы показали выше (в параграфе 2 первой главы), высшая истина выглядит в них как истина о спасении. Она – главная и затмевает собой всякое другое знание, создает особую, «неинтенциональную» установку сознания носителей традиционной индийской культуры. Индийский мыслитель Р. К. Мукерджи отметил эту особую установку, написав, что индиец «посвящает себя изучению фундаментальных истин жизни и не заботится о полу-истинах и промежуточных истинах. Его единственная цель – разрешить проблему смерти через достижение полной истины, частями и фазами которой являются жизнь и смерть» [Мукерджи, 2011: XXII]. Знание о вещном мире в такой перспективе не может выглядеть иначе, чем промежуточная, низшая истина. Обе познавательные установки (приоритетность сверхрационального постижения высшей истины и подчиненность всякого знания цели освобождения) вошли в число общих принципов санскритской учености.

Девятая замеченная в первоисточниках и тесно связанная с предыдущей познавательная установка состоит в признании знания необходимым инструментом достижения всех жизненных целей. Инструменталистское понимание знания демонстрируют проанализированные тексты и *шрути*, и *смри-*

mi. Характерный пример дает «Артхашастра» Каутильи, определяя науку (видью) как инструмент познания закона (дхарма) и пользы (артха):

Наукой следует полагать именно то, посредством чего познаются закон и польза³⁰³ (Каутилья. Артхашастра I. 2. 9).

Инструменталистское понимание знания подтверждают также приведенные выше перечни видов и типов традиционного индийского знания, составлявшиеся не на основе внутрисистемных признаков знания (таких как утвердившиеся со времен Аристотеля в западной методологии предмет, объект и метод), но по соотнесенности с социальными практиками. Они ориентированы на (1) брахманский образ жизни, включающий практики образовательные (в которых пандиты выступали и как учителя, и как ученики) и религиозные (в которых брахманы выступали исполнителями обрядов); (2) образ жизни правителей, принадлежавших воинскому сословию (кшатриям), сферами практической деятельности которых были война, политика и хозяйствование (получение доходов в казну), и (3) образ жизни богатых горожан, которые могли быть как кшатриями, так и землевладельцами или торговцами, принадлежащими варне вайшьев. Брахманские классификации видов знания обслуживали потребности всего варнового общества и разрабатывались как списки дисциплин, которые должны изучаться для освоения священного знания, служащего поддержанию мирового порядка с его космической и социальной иерархией. Ядро образования для всех варн дваждырожденных³⁰⁴ конституировали веды, называемые во всех перечнях знания. Иногда ведами список дисциплин для всех варн и ограничивался, но говорилось о необходимости использовать для успешного изучения вед аскетические практики и обеты, как в процитированном выше фрагменте [Законы Ману, 1992: 67–68]. Помимо общей части, списки изучаемых брахмачаринами дис-

³⁰³ *tābhir dharmārthau yad vidyāt tad vidyānām vidyātvam.*

³⁰⁴ *dvija* – так назывались члены трех первых варн за то, что мальчики получали второе, сакральное рождение в обряде посвящения (*upanayana*), разрешавшего начать изучать священное знание. Для брахманов, согласно грихья-сутрам, это происходило в возрасте восьми лет, для кшатриев – одиннадцати, для вайшьев – двенадцати.

циплин включали и специальные дисциплины, необходимые для овладения профессиями.

Наиболее обширными (более тридцати наименований) были списки (преимущественно теоретических) дисциплин, предназначенных брахманам и кшатриям. Сходство изучаемых предметов объясняется очень просто: брахманы не только выступали собирателями и носителями всякой мудрости, но также были тесно связаны с политической элитой – кшатриями, часто выполняя при них обязанности домашних жрецов и министров, советников по вопросам политики, законодательства и экономики, а значит, должны были владеть профессиональными знаниями кшатриев. Брахманские и кшатрийские дисциплины фигурируют в сюжетах упоминавшихся выше священных книг брахманизма и индуизма – упанишад, брахман и дхармашастр (сборников законов).

Зато более длинными были списки (преимущественно практических) дисциплин, адресованные варнам кшатриев и вайшьев. В них отражено чрезвычайное богатство практик, в которых участвовали мужчины названных сословий³⁰⁵, на которых не распространялись многие из запретов брахманской варны (в некоторых случаях им можно было есть мясо, пить вино, играть в азартные игры). Практики, которым обучались кшатрии и вайшьи, были связаны как с получением различных удовольствий городской жизни, так и с профессиональными обязанностями. Среди наук и искусств есть и такие, которые адресованы женщинам. Например, в Четвертом разделе «Камасутры», посвященном замужним женщинам, содержатся рекомендации для разнообразных жизненных ситуаций, включая случаи, когда нужно попросить у мужа денег или, провожая его в дальний путь, ненавязчиво принудить остаться дома. Безусловно, и кшатрии, и вайшьи до достижения социальной зрелости (обзаведения собственной семьей и детьми) проходили период ученичества,

³⁰⁵ Женщины передавали свою варну детям, но выполнять социальные обязанности наравне с мужчинами им было не положено: брахманки не могли выполнять торжественные ритуалы и обучать священным текстам; кшатрийки не могли править (хотя могли быть регентшами при малолетних сыновьях) и возглавлять армии. Исключения, конечно были, но это – только исключения из правил стри-дхармы (священного закона для женщин).

согласно *варна-ашрама-дхарме* – «закону жизненных стадий для *варн*», по сути, статусным предписаниям для представителей разных возрастов, гендеров и социальных групп. Кшатрии могли выступать в роли учителей при отсутствии брахманов, но производить сакральное знание не имели право: это всегда было обязанностями (*дхармой*) брахманов, ведь изначальным значением слова «веда» были собрания гимнов РВ, ЯВ, СВ, исполнявшихся во время жертвоприношений жрецами.

Развитие городской культуры, появление множества новых социальных практик в Средневековье приводит к появлению неупорядоченных, громоздких списков видов теоретического и практического знания («наук» и «искусств»), составлявшихся по единственному критерию – ориентации на традицию. Их создатели старались включить в свои перечни все виды знания, о которых читали или слышали, без какой-либо рационализации, зачастую вводили неологизмы, в соответствии с нормами литературного языка, предписывающими разнообразие используемой в сочинении лексики. Как следствие, санскритскую литературу – как художественную, так и нехудожественную (теоретическую) – стало отличать чрезвычайное богатство синонимов и метафор. И если для художественных произведений это не может считаться недостатком, поскольку только увеличивает их художественное воздействие, то для философских и научных сочинений со стороны западных читателей неопределенность в употреблении специальных терминов воспринимается как недостаток.

Таким образом, рассмотрев принципы организации традиционного знания в шрути и смрити, мы можем зафиксировать еще две, *десятую* и *одиннадцатую*, когнитивные установки, вошедшие в число принципов традиционного знания в Индии. *Десятая* установка – это ориентация на традицию в вопросе о систематизации знания, *одиннадцатая* состоит в поощрении синонимического и метафорического³⁰⁶ разнообразия языка, в отсутствии

³⁰⁶ Например, в математике числа обозначаются словами естественного языка, в которых содержится косвенное указание на количество: единицу могут обозначать Солнце, Луна, голова; двойку – глаза, руки и т.п.

требования однозначного соответствия слова и его референта. Эта особенность текстового творчества в древнеиндийской литературе уже давно привлекла внимание филологов. Можно сослаться, в частности, на Т. Я. Елизаренкову, заметившую многозначность в лексике «Ригведы», допускающую объединение в некоторых словах противоположных значений. Т. Я. Елизаренкова напомнила также, что классик индологии Л. Рену называл эту лексику амбивалентной [Елизаренкова, 1989: 514]. Следствиями последней установки становится размытость теоретического языка и большие трудности для исследователей при истолковании специальных текстов.

Сакрализация знания в индийской эпистемической культуре закрепила в ней ряд когнитивных установок, которые необходимо отметить. Прежде всего, отношение к знанию как ценности, имеющей сверхчеловеческое происхождение, препятствовало его проблематизации и со временем, когда накапливался массив знаний, порождало аномалии. Первой в ряду таких аномалий стало изменение цели священного знания-*веда* в брахманистской культуре. До появления брахман и упанишад главной целью получения знания считалось правильное совершение ритуалов жертвоприношения, посредством которых воздействовали на богов – хранителей естественного закона, именуемого ритой (*rta*), или дхармой (*dharma*). К самому закону взывать было бессмысленно: он полагался безличным, не обладающим зрением и слухом. В «Ригведе» упоминаются разные проявления закона. В частности, дхарма называется «истинными правилами жертвоприношений», установленными либо одним из богов (I. 12. 7; X. 167. 3), либо «первым жертвователем» (III. 17. 1; X. 90. 16); естественным мировым порядком, поддерживаемым, хранимым одним из богов (как правило, тем, кому посвящен гимн – I. 22. 18; I. 160. 1; VIII. 98.1; X. 20.2; X. 88. 1), или просто богами (II. 13. 7; III. 2. 3; V. 63. 1; VI. 70. 1; VII. 89. 5³⁰⁷). Иногда дхарма называется «собствен-

³⁰⁷ Чаще всего хранителями закона *риты-дхармы* называются Митра и Варуна.

ным законом» (*svadharmā*) кого-то из богов (III. 21. 2; IV. 53. 3)³⁰⁸. О дхарме как законе, исходящем от богов Адитьев³⁰⁹, по которому человек продолжает свой род с их помощью, говорится в РВ X. 63. 13. Боги, которым жертвоприношения совершались правильно, по «первоначально установленной дхарме», помогали в обретении материальных благ и успеха в делах в земной жизни.

В упанишадах цель священного знания – иная. Там настойчиво повторяется одна и та же мысль: знать необходимо единое первоначало мира, Абсолют – Брахмана-Атмана, которое есть «бесконечное» (*bhūmā*) и «счастье» (*sukham*), говоря словами «Чхандогья упанишады» (Чх.уп. VII. 23); познать его можно, наблюдая сущее, замечая в нем связи между видимыми явлениями и невидимой сущностью явлений. Это высшее знание ведет человека к осознанию единства его духовной сущности (атмана – я) с духовным Абсолютом, и далее – к освобождению «от всех уз» (Чх.уп. VII. 26). Однако в среде брахманских интеллектуалов изменение цели знания, безусловно, замеченное, не объявляется «аномалией». Отклонение от прежней цели в упанишадах, как мы видели, легитимируется стратификацией знания на «высшее» (по-сути, новое, «открывающее Брахмана») и «низшее» (к которому отнесли «старые» *мантра-самхиты*, обслуживающие громоздкие ритуалы почитания множества богов, объявив их «не открывающими Брахмана»). Но низшее и «старое» не было исключено из ведийского комплекса, не потеряло статуса священного знания. В упанишадах ведийские гимны переосмысливаются, хорошо известные сюжеты гимнов (в частности, гимн о Пуруше) преподносятся по-новому, подтверждая изменение цели знания. Переход от ведийского мировоззрения к брахманистскому благополучно состоялся, мировоззренческого кризиса не случилось. Аномалия была преодолена, а заодно была учреждена еще одна, для нас *двенадцатая*, познавательная установка – образец для устранения аномалий в будущем и для других систем зна-

³⁰⁸ Использовался термин дхарма и в более узких смыслах: как качество кого-то из богов, например, «героическая сила Индры» (*nṛtmāsya dharmāṅām*) в РВ I. 55. 3.

³⁰⁹ Семь индуистских богов – сыновей богов Адити и Кашьяпы.

ния: стратифицировать знание, но не исключать из обращения. На наш взгляд, это позволяет говорить об использовании *кумулятивного*³¹⁰ принципа в объективном процессе развития традиционного знания, в отличие от *революционного* способа, который укоренился в западной культуре с XVII в. Вне-сем этот принцип в наш список принципов индийского теоретического знания под номером *тринадцать* и отметим, что он проигрывает революционному, в котором задействованы иные критерии теоретического знания: опора на разум, новизна, обоснованность на уровне материальной реальности. Простое накопление стихийно приобретаемого знания, без его рационализации, делает всю систему знания громоздкой, аморфной и привязывает ученых и философов к традиционным целям познавательной деятельности, заставляет их придумывать оправдания появляющемуся новому знанию. Это замедляет (правда, не останавливает) процесс получения нового знания. В индийской культуре следование кумулятивному принципу привело к иным, нежели на Западе отношениям между традицией и новацией, которые тоже вполне могут стать особым предметом изучения. Некоторые шаги в этом направлении были сделаны Судиптой Кавирадж, которая в своей статье «Внезапная смерть санскритского знания» обосновывает, что санскритская традиция содержит принцип новизны, как часть определения традиции (агама) [Кавирадж, 2005: 124]. Шастры, содержащие традиционное знание, «являют собой сложный тип когеренции. Системность шастр усложняет концепцию согласованности, имплицитно присутствующую во всех областях знания: она вводит некоторые дополнительные связи – связи между субъективностями, связи утверждений, отрицаний, уточнений между теоретическими позициями, а так же вопрос о связи между системами во времени» [Там же: 126]. Исследовательница имела в виду использование индийскими шастри другой формы дискурса, в котором по отношению к традиционному знанию всегда выражается «интеллектуальное уважение»: для того, чтобы предложить новое, не

³¹⁰ От *лат.* *cumulatio* – увеличение, скопление; постепенно накапливаемый или накапливающийся.

обязательно отвергать старое, можно его «усовершенствовать», что и делало каждое следующее поколение мыслителей. Ссылаясь на высказывания кашмирского шиваита Абхинавагупты (950–1020), С. Кавирадж делает из них вывод, что «традиция не может быть без множественности, оригинальности, новизны и критицизма» [Там же: 129]. Действительно, форма организации шаштр (базовый текст с комментриями) не ограничивает возможности высказывания новых идей в комментариях, а краткость базового текста делает его легко запоминающимся и удобным для комментирования. Известно также, что в индийской культуре широко распространился аргумент о необходимости разных форм изложения учений для людей с разным уровнем восприятия: его использовали и сторонники индуизма, и сторонники буддизма. Как работает кумулятивный принцип в классических науках и философии, постараемся выяснить далее.

Сакрализация знания и его роль в ритуальной практике обеспечили высокий социальный статус жреческого сословия, монополизировавшего хранение и передачу знания, и утвердившего образовательную практику – практику получения знаний через систему образования – в качестве разновидности служения, ритуала, что можно рассматривать как *четырнадцатую* и *пятнадцатую* когнитивные установки, порожденные *шрути* и *смрити*. Монополизация знания (14 установка) была характерна для ведийско-брахманистской культуры, поскольку в ней признавалась жесткая социальная стратификация. С древности социальную структуру индийского общества определяли *варны* (от санскр. *varṇa* – «цвет»³¹¹), *джати* (санскр. «рождение», «происхождение», «порода», «близкие») и *готра/кула* (санскр. «клан», «семья»). В процессе оформления единой индийской культуры произошло взаимопроникновение арийской и автохтонной форм социальной организации,

³¹¹ Возможная этимология термина связана с предписаниями для варн на ношение одежды разного цвета: брахманам – белого (символа сакральной чистоты), кшатриям – красного (символа огня, войны), вайшьям – желтого (символа земли), шудрам – черного (символ смерти, сдавленности, низкого места в социальной иерархии). Эти негативные коннотации цвета обусловлены индуистским представлением о земледелии как ритуально нечистом занятии, связанном с убийством живых существ, нарушающим принцип ненасилия-*ахимсы*).

когда «характерный для индоариев варновый (экстерриториальный сословный) принцип социальной стратификации под влиянием брахманической идеологии оказался наложенным на строй сегментированных общин, развившийся в культуре индийских автохтонов...» [Успенская, 2010: 87].

О варнах как профессиональных сообществах речь идет уже в самой древней из ведийских текстов – «Ригведе», в гимне «Пурушасукта» РВ Х. 90). Общим признаком «породы» и «клана» является принадлежность к кровнородственным группам, а дифференцирующим признаком – практикуемые формы брачных отношений: *джати* являются эндогамными (браки заключаются только внутри них), а *готры/кулы* – экзогамными (браки заключаются только вне их) общностями. *Джати* – более крупная социальная единица, чем *готра* или племя [Успенская, 2010: 21]. В рамках *джати* кланы устанавливали «горизонтальные» отношения *бирадари* («равенства-братства»), определяемые не имущественным состоянием, а «родством судьбы», крови. В жизни этноса *бирадари* объединяет несколько «паритетных («братских») максимально экзогамных групп, члены которых могут вступать в брак друг с другом, с гарантией того, что не утратят свой статус» [Там же: 22].

Существование *джати* и *готр* сохраняется и воспроизводится посредством брахманской идеологемы дхармы и использования многообразных средств воздействия на сознание членов общества, таких как мифологизация социальных статусов, инициатические обряды³¹². В брахманизме *джати* понимались как «породы, виды одушевленных существей», встроенных в универсум и связанных универсальным законом, конкретизирующимся по отношению к каждой «породе» в виде ее собственной дхармы (*свадхарма*) – собственном законе жизни *джати* (*джати-дхарма*). Эта родовая дхарма связывала всех членов рода, была их «общей судьбой» (которую родители стара-

³¹² Например, во время инициации каждый брахман получает личный шифр-код – лексическую формулу, называемую *правара*. При заключении браков между членами брахманских семей учитываются *готра* и *правара* жениха и отца невесты, в небрахманских кулах соблюдаются нормы обычного права, позволяющие избежать инцеста в пределах *кул* и эксцеста вне *джати* [Успенская, 2010: 21].

лись передать своим детям) и регламентировала отношения каждой джати со всеми другими, маркировала границы ее участка в системе общественного разделения труда. Стимулы деятельности, проистекающие из чувства кровного родства, закреплены также и в *кула-дхарме* («законах жизни рода/клана»), которая регламентировала, прежде всего, религиозную жизнь: то, какие обряды выполняются в семье, какие социальные группы могут принимать участие в их исполнении.

Результатом взаимодействия всех охарактеризованных выше предписаний (*джати-дхармы*, *кула-дхармы*) стало замыкание самодостаточных социальных групп на самих себя, их «капсуляция», по выражению Е. Н. Успенской, и устойчивое воспроизведение сегментированного характера индийского кастового общества [Успенская, 2010а: 12]. Социальное неравенство сакрализуется *джати-дхармой* («законом рода»), санкционирующей традиционную профессию, а профессия, в свою очередь, объявляется «священным долгом» рода. Профессиональные занятия разных джати в общественном разделении труда являются взаимно необходимыми, и обмен продуктами труда и услугами трактуется предписаниями как «взаимопомощь» (*джаджмани*) в контексте соблюдения дхармы.

Что касается 15-й когнитивной установки нашего списка, то понимание образовательной практики как ритуала было характерно для всех субкультур Индии Древности и Средневековья. В текстах шрути брахманская образовательная практика называется «свадхьяя» (*svādhyāya* – санскр. «изучение своего [ведийского] текста, или, согласно разъяснениям Саяны в комментарии к «Тайттирия араньяке» (2.10.6), текста своей семейной школы [Семенцов, 1999: 227]). В «Шатапатха брахмане» свадхьяя фигурирует в списке пяти «великих жертвоприношений»: жертвы живым существам, людям, предкам, богам и Брахману (11.5.6.1), то есть толкуется как часть религиозной практики. Получавшим готовые тексты гимнов брахманам нужно было сохранить и

передать их без искажений³¹³. Толкование процесса получения знаний как ритуала выглядит совершенно естественным в пределах брахманистского мировидения, в котором человеческая жизнь считается одним большим жертвоприношением, поддерживающим нормальное течение жизни мира. Для нужд традиционной системы образования брахманы и составляли классификации видов знания, создавали учебники (сначала устно) по специальным дисциплинам. Две другие варны дваждырожденных (кшатрии и вайшьи) обучались у брахманов. До появления шраманского движения доступ в брахманскую систему образования был закрыт членам *джати*³¹⁴, не принадлежащим трем высшим варнам (брахманам, кшатриям и вайшьям). С появлением адживикизма, буддизма, джайнизма и соответствующих систем обучения монополия брахманов была разрушена. Однако принципы брахманской системы образования, которые к этому времени уже устоялись, были в значительной степени унаследованы буддистами и джайнами, приобщившимися к санскритской учености, благодаря брахманам. Среди наследия наряду с куррикулумами видов знания и наук оказалось и истолкование образования как разновидности религиозной практики. В джайнизме и буддизме соотнесенность образования с религиозной практикой вытекает как из постулирования его обязательности для монашеской жизни, так и из провозглашения знания одним из важнейших средств достижения главной жизненной цели – освобождения (*мокша, нирвана*). Это подтверждают упоминавшиеся выше каноническая «Таттвартха-адхигама-сутра» (I.1) джайна Умасвати, в которой сказано: *samyagdarśanaññānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ* («Правильные видение, знание, поведение есть путь освобождения»), и комментарий «Панджика» буддиста Камалашилы на «Таттвасанграху» Шантаракшиты, в котором утверждается: *tasyāścāvidyāyā yogābhyāsādasamarthatarata makṣaṇotpādakrameṇa ...bandhamokṣavyavasthā yuktimatī* («...с помощью прилежного изучения наук

³¹³ Искажения священных текстов, согласно традиции, чреватые космическими и личностными катаклизмами.

³¹⁴ *Jāti* – санскр., род, рождение; этно-кастовые общности, члены которых связаны кровным родством, единой дхармой и общей кармой.

[даже] не очень способный постепенно избавляется от круговорота рождений, затем достигает спасения») [Шантаракшита, Камалашила, 1926/ I: 75].

Рассмотрев когнитивные принципы, заметные в текстах шрути и смрити, и сопоставив их с принципами теоретического знания, присутствующими в праманаваде (представленными нами в параграфах 2 и 3 первой главы), можно сделать вывод, что в качестве оснований традиционного индийского знания под влиянием священных текстов шрути и смрити закрепились следующие принципы (когнитивные установки): 1) отношение ко всякому знанию как сакральной ценности; 2) отношение к языку священных текстов – санскриту – как сакральной ценности; 3) использование мифологем в качестве способа обоснования теоретического знания; 4) признание верификации через обращение к прошлой, сакральной реальности надежным методом обоснования знания; 5) принцип единства человека с миром, единства управляющих жизнью мира и человека законов; 6) признание сакральности человека и вытекающих из нее «врожденного долга» перед риши, богами и предками, а также способности у его духовной сущности (души-*атман* или сознания-*виджняна*) выйти на высший уровень бытия; 7) различение высшей и низшей истин; Следствием этого различения стали: отсутствие автономии дискурсивного мышления и его более низкий статус в сравнении со сверхчувственными и интуитивными способностями; признание знания, полученного на основе чувственного опыта и дискурса, важным, но не самодостаточным и ограниченным уровнем повседневной реальности; 8) подчинение познания цели освобождения от сансары; 9) признание всех видов знания необходимым инструментом достижения важнейших экзистенциальных ценностей, в первую очередь, инструментом правильного следования *дхарме* и достижения освобождения (*мокши, нирваны*); 10) ориентация на традицию в вопросе о систематизации знания; 11) поощрение синонимического и метафорического разнообразия теоретического языка, отсутствие требования однозначного соответствия слова и его референта; 12) использование стратификации знаний в качестве модели для устранения аномалий в системе зна-

ния; 13) кумулятивный принцип приращения знания; 14) монополизация знания брахманами и наложение ограничений на его распространение; 15) понимание образовательной практики как разновидности служения, ритуала.

Как мы уже отмечали, ведийское знание, которое традиция рассматривает как несозданное людьми (*анаурушея*), самораскрывающуюся (хотя и не без помощи богов и мудрецов-*риши*) вечную истину, становится предметом теоретической рефлексии сначала в науках – ритуалистских дисциплинах-*ведангах* и в «дополняющих» *упаведах*, а также в контексте теории полемики, не вошедшей в число *веданг* и *упавед*, но сыгравшей роль одной из ведущих детерминант эпистемической культуры. *Веданги* и *упаведы* создавались брахманами, зато в формировании теории полемики принимали участие также не-брахманы, представители всех сложившихся на субконтиненте мировоззренческих систем. Из шести веданг в становлении когнитивных принципов особенно значительную роль, по признанию индологов, сыграли наука о ритуале (*кальпа-шастра*) и грамматика (*вьякарана*).

§ 2. Влияние учения о ритуале на принципы теоретического знания в Индии

Для определения важных для зарождающейся парадигмы санскритской учености теоретических инноваций, которые проявились³¹⁵ в науке о ритуале и в систематической грамматике санскрита, автор диссертации опиралась на работы зарубежных и российских индологов – филологов и философов: Л. Рену, А. А. Мак-Донелла, А. Ф. Вебера, Ч. Г. Кашикара, Ф. Сталя, Й. Бронкхорста, Д. Г. Х. Инголлса, Д. Руегга, Э. Соломон, Дж. Кардоны, Р. Н. Шармы, Ш. Маламуда, Р. Тореллы, Б. Бхаттачарьи, С. Бхаттачарьи, Ф. Мааса, П. Визигалли, В. С. Семенцова, Т. Е. Катениной, В. И. Рудого, А. В. Парибка, Б. А. Захарьина, В. Г. Лысенко, В. Н. Романова, С. В. Мют-

³¹⁵ Мы имеем в виду известные факты: более позднюю кодификацию знаний по соответствующим наукам, по сравнению с оформлением знания в устной традиции, чрезвычайно длительное существование ведийских текстов в устной форме.

тель, Ю. В. Предтеченской и С. В. Лобанова. Свою задачу в работе с весьма обширным материалом автор видела в отыскании фактов в зачастую узкоспециальных публикациях, повлиявших на формирование оснований теоретического знания.

Ритуалистику и грамматику называют первыми науками в Индии [Рену, 1941–1942; Сталь, 1982: 3]. Ф. Сталь не просто поддержал мнение Л. Рену. Отнеся к науке ритуальную практику и ритуалистику, он сделал еще более сильное утверждение: первыми науками были *ритуал* и грамматика. Отождествив с наукой (теоретическим знанием) практику ритуала, он, очевидно, руководствовался не только соображением отсутствия в Индии деления на теоретическое и практическое знание (о чем мы упоминали выше), невозможностью разделить ритуальную практику и работающее в ней знание, но и тем фактом, который отметил Ш. Маламуд: в текстах по ритуалистике ритуал рассматривается «как “предданный” текст, подлежащий комментированию» [Маламуд, 2005: 304]. Ф. Сталь, используя метод подведения под определение, обосновал научность ритуала и грамматики наличием признаков, обычно перечисляемых в определениях западной науки. Из длинного списка выделенных им признаков науки укажем четыре основных: 1) Частью науки являются утверждения, правила, теоремы или теории, целью которых являются истинное описание и анализ некоторой части мира. Среди них должны быть критерии их эмпирической адекватности, которые не носят обязательного характера для всех, которые могут устанавливаться опытным путем, верификацией или фальсификацией, непосредственно или опосредованно, или, по крайней мере, могут быть установлены в принципе. 2) В науке есть абстрактные обобщения, выходящие за рамки наличных данных, которые могут быть гипотетическими, постулируемыми или спекулятивными. Такие обобщения могут включать прогнозы, основанные на чем-то другом (например, на научной интуиции или воображении). 3) Вся система предписаний и обобщений должна быть неизменной в некоторых пределах; в частности, противоречивые утверждения никогда не могут считаться окончатель-

ными. 4) Там есть методология аргументов, которая адресована разным точкам зрения и высказываниям, с подвижными опциями, которая позволяет прийти к общему заключению. Логические выводы в рамках теории могут рассматриваться как формализованные типы такой аргументации. Нидерландский индолог отметил, что бывают науки, лишённые каких-то из отмеченных признаков, и что теоретический характер западной науки идет от греков [Сталь, 1982: 2–5].

Перечисленные им признаки, действительно, в той или иной степени присутствуют в индийских текстах как по ритуалистике, так и в сочинениях грамматистов, что делает правомерным применимость по отношению к ним обозначений «наука» и «теоретическое знание», хотя и с уточнениями.

Кальпа и *вьякарана* тесно взаимосвязаны, так как обе зародились в ритуальном контексте и в ответ на насущные потребности ритуальной практики. «Главное различие между ними в том, что грамматисты описывали, а ритуалисты предписывали и часто обосновывали свои правила» [Гонда, 1977: 629]. Однако именно грамматика очень скоро стала моделью науки, заняла в системе санскритского знания такое же статусное место, какое в западной традиции принадлежало геометрии³¹⁶. Произошло это, с одной стороны, благодаря гению Панини, с другой, – благодаря тому, что «грамматическая традиция была достоянием не только специалистов, но общим базовым наследием каждого образованного человека» [Торелла, 1987: 152]. Правильно говорить на санскрите должен был каждый образованный брахман, в то время как правила совершения *шраута*-ритуалов были достоянием исключительно брахманов-специалистов по ритуалу (*shrauta, śiṣṭa*)³¹⁷. О замкнутости теории ритуала в узком брахманском кругу писал классик немецкой санскритологии Альбрехт Фридрих Вебер (1825–1901) в своей «Истории индийской литера-

³¹⁶ Р. Торелла считает [Торелла, 1987: 153], что это было впервые показано Д. Г. Х. Инголлом [Инголлс, 1954] и Ф. Сталем [Сталь, 1965].

³¹⁷ Правда, в комментарии «Махабхашья» (ВМбх I р. 5 л. 6–11) Патанджали на «Восьмикнижье» Панини есть сетование на нежелание учеников, заучивающих наизусть веды, учить грамматику Панини. Они оправдывали свое нежелание тем, что они уже знают слова вед, изучив веды, и обыденный язык – на основе языковой практики [Джоши, Рудберген, 1986: 68].

туры»: «ритуалы развивались отдельными людьми и в дальнейшем оставались достоянием немногих» [Вебер, 1882: 17]. Ограниченный доступ к знаниям ритуала сказался на формах текстовой деятельности в ритуалистике: на ее языке, «чрезвычайно кратком и точном, но многое оставляющем для интуитивного понимания» [Гонда, 1977: 629]; на сложных кодах, шифрующих правила ритуалов³¹⁸. Зато *кальпа-шастра* стоит у истоков традиционного индийского теоретического знания, поскольку все созданные ритуалистами теоретические средства были унаследованы *вьякараной*, а через нее – парадигмой традиционного санскритского знания.

Российский историк В. Н. Романов тоже усмотрел истоки традиционного индийского знания в ритуалистике. Он назвал очевидным тот факт, что «в древней Индии на начальном этапе развития ее «теоретической» культуры преимущественным объектом нормативного описания стал торжественный обряд почитания богов (*yajña*)», и что это определило самобытность древнеиндийской традиции во всех ее вариантах, брахманских и небрахманских [Романов, 2009: 7]. Созданные ритуалистами новые понятия *яджня* и «сцепленные» с ним речь (*vāc*), истина (*satya*), «становиться сущим» (*bhū*) и «сам» (*ātman*) не только сформировали ядро ведийской культуры, но стали источником движения теоретической мысли от самхит к *брахманам*, а затем и к *упанишадам* [Романов, 2009: 13].

Науки о ритуале и о языке были взаимодополнительны, поскольку обслуживали потребности одной и той же ритуальной практики, в которой распевание мантр сопровождалось действием³¹⁹, и создателями обеих были обра-

³¹⁸ Ян Гонда объяснил наличие этих сложностей тем, что в форме правил и предписаний были благоразумно скрыты от непосвященных множество деталей и характеристик ритуала [Гонда, 1977: 629].

³¹⁹ «Со времен «Ригведы» наиболее действенными считались ритуалы, сопровождаемые языковой рецитацией или распеванием текстов. Соответственно, наиболее эффективный язык – это тот, что сопровождается ритуальной деятельностью (РВ 7.26.1)» [Сталь, 1982: 6]. В указанном Сталем гимне «К Индре» сказано: «Никогда не радовал Индру ни невыжатый сома, / Ни выжатые соки, не сопровождаемые молитвами...» (перев. Т. Я. Елизаренковой). В этих примерах действия выглядят как ведущая сила *яджни*. Но В. Н. Романов в своем исследовании ШпБх делает акцент на слове: в обряде «не говоренное слово (*vāc*) должно соответствовать делу (*karman*), чтобы иметь отношение к сущему, а скорее наоборот, дело должно стать истинным, соответствуя сущему слову мантры. ...слово мантры... истинно само по себе, ибо это слово Веды..., имеющее онтологический статус еще до всякого «технического» акта своего воспроизведения в обряде» [Романов, 2009: 14].

зованные брахманы-ритуалисты (*шшишта*). Как следствие, обе науки имели общее метфизическое основание: веру в вечное слово вед, в сакральность человека, знания и санскрита, в эффективность ритуальной практики.

Более раннее оформление ритуалистики заставляет нас обратиться сначала к рассмотрению тех форм нормативно-текстовой деятельности, которые циркулировали в ней. Чрезвычайная сложность первоисточников по ритуалу детерминирует наше обращение к работам специалистов в этой области и поиски подтверждения их выводов в текстах первоисточников.

Как было сказано выше, тексты по науке ритуала создаются как «толкования» ритуала, в котором рецитируются четыре собрания гимнов – РВ, СВ, ЯВ и АВ. Изначально *мантра-самхиты* создавались и передавались в устной форме вместе с соответствующими, неупорядоченными пояснениями ритуалистов. Позже для каждой из четырех *мантра-самхит* (РВ, ЯВ, СВ и АВ) в ведийских школах (*шакхах, śākhā*) были созданы толкования – *брахманы* (*brāhmaṇa*), а еще позже, в интервале сер. I тыс. до н. э. – сер. I тыс. н. э. в ритуалистских школах (*чаранах, śaraṇa*) – специальные *кальпа-сутры*. В частности, ритуалы РВ толкуются в «Айтарея-брахмане»³²⁰ и «Каушитаки-брахмане»³²¹, редакция «Яджурведы», именуемая «Черной Яджурведой», толкуется в «Гайттирия-самхите»³²², другая редакция ЯВ – «Белая Яджурведа» – толкуется в «Шатапатха-брахмане» («Брахмане ста путей»). В *брахманах* традиция различает два типа текстов: *видхи* (*vidhi* или *codanā*) – предписания и *артхавады* (*arthavāda*) – «пояснения смысла» предписаний. Как пояснил Ш. Маламуд, «*артхавады* красочно описывают блага, которые можно получить в этом и ином мирах, правильно исполняя обряды, мифическое происхождение и символическое значение каждого» [Маламуд, 205: 64].

³²⁰ Риши Айтарея – ее мифологический создатель.

³²¹ Каушитаки – имя легендарного мудреца, стоящего у истоков учения, которое передается в брахмане, затем – в одноименной упанишаде.

³²² Название производно от имени первого из учителей школы Tittiri.

Первой и наиболее объемной частью *кальпа-сутр* являются *шраута-сутры* (санскр. *śrauta-sūtrās*, сутры о ведийских ритуалах)³²³, вторую часть составляют посвященные домашним обрядам *грхья-сутры* (*grhya-sūtra*). Сутры получили названия по именам основателей школ: «Ашвалаяна-шраута-сутра», «Шанкхаяна-шраута-сутра», «Баудхаяна-шраута-сутра», «Апастамба-шраута-сутра», «Латьяяна-шраута-сутра» и др. (всего 15). Некоторые из ритуалистских текстов появились раньше системы грамматики Панини и стали для него источником тем, методов и фактуального материала для размышлений³²⁴.

Шраута-сутры нормируют торжественные и дорогостоящие жертвоприношения, совершаемые брахманами от имени богатого жертвователя (*yājñatāpa*, *яджаманы*) и для осуществления его целей. Ритуалов шраута 14: 7 жертвоприношений (*havis*) и 7 подношений сомы (*somasamsthā*) [Мак-Донелл, 1900: 247]. В число *шраута* входят, в частности, обряды, совершаемые только для правителя: *ваджанея* (*vājareya*, букв. «испытание силы», для усиления могущества), *раджасуя* (*rājasuya*, для утверждения в статусе «царя царей», то есть императора), *ашвамедха* (*aśvamedha*, жертвоприношение коня для завоевания новых территорий), *пурушамедха* (*puruṣamedha*, жертвоприношение человека, воспроизводящее космогонический гимн РВ и обеспечивающее плодородие), *сарвамедха* (*sarvamedha*, универсальное жертвоприношение, имитирующее *ашвамедху*³²⁵) [Вебер, 1882: 54]. За многовековую их историю ритуалы шраута обросли множеством деталей, и каждая деталь в них имеет значение, так как ее неправильное исполнение может привести к нежелательным последствиям. Однако, как мы только что заметили, адресованные профессиональным исполнителям, сутры эксплицировали не всю не-

³²³ Название это вида текстов производно от «*шрути*» – «услышанное», священное знание, веды. Более подробно о *шраута*-ритуалах см.: [Мак-Донелл, 1900]; [Витцел, 1996]; [Маламуд, 2005]; [Романов, 2019]; [Семенов, 1981].

³²⁴ Индийский санскритолог Ч. Г. Кашикар, например, убедительно доказал, что правило Панини о ритуальном восклицании *vausa!* производно от предписания «Шанкхаяна шраута-сутры», относящейся к РВ [Кашикар, 1968: 150]. Л. Рену так же нашел ряд свидетельств того, что ритуалистика влияла на грамматику, но не наоборот [Рену, 1963].

³²⁵ Так интерпретирует *сарвамедху* В.С. Семенов [Семенов, 1981: 61].

обходимую для понимания обрядности информацию. Часть информации можно было получить только в процессе реализации ритуала знатоками, что делает эту практику очень важной в качестве источника информации о ней самой [Сталь, 1982: 6].

По наблюдению Я. Гонды, уже в ранний период ведийской истории ведийские ритуалы и тексты по ритуалистике систематизируются [Гонда, 1977: 489]. В текстах закрепляется порядок описания ритуалов: сначала описывается основной ритуал (пракрити, *prakṛti*), затем кратко поясняются детали отдельных ритуалов. После идут описания отдельных жертвоприношений, для которых отмечаются сравнительно немногие специальные черты. Этот принцип изложения (переход от общей схемы к частным случаям, потом – к исключениям из общих случаев) часто применяется в разных разделах и позволяет экономно использовать слова. Контекст должен был подсказать участникам ритуала те правила, которые не были выражены в тексте [Там же: 630].

Ф. Сталь обратил внимание на то, что сложные ритуалы состояли из более простых, своего рода «типовых блоков». И в случаях, когда ритуал А, например, включает более простые ритуал В, С, D, H, J, K, D, L, среди которых более простой ритуал D, включающий, в свою очередь, ритуалы E, F, G, в *шраута-сутрах* сначала описываются более простые ритуалы (например ритуал D как состоящий из E, F, G. Когда затем описывается А (1-й по порядку), D просто упоминается, но не разбирается. Зато могут описываться модификации D с помощью правил, которые являются по природе трансформирующими [Сталь, 1982: 23–24]. Этот принцип «экономии слов» можно часто встретить в более поздних теоретических текстах самого разного содержания, в которых приводятся описания классов однородных объектов.

С целью упорядочения ритуальной практики создаются классификации ритуалов, их участников-брахманов, текстов, которые следует рецитировать во время обрядов и т. п. Ведийские ритуалы различались по длительности и количеству исполнителей-брахманов (от 1 до 16) разных разрядов с особыми обязанностями, по порядку и количеству совершаемых манипуляций, распе-

ваемых текстов и совершаемых «танцевальных» движений³²⁶. Ритуалы делились на три класса: 1) бескровные, совершаемые в дни новолуния и полнолуния (*darśapūrṇamāsau*) и другие жертвоприношения (*iṣṭis*); 2) более сложные жертвоприношения животных по образцу жертвоприношений богам Агни и Соме; 3) жертвоприношения сомы (*somasamsthā*). Среди церемоний приношения сомы различают короткие и протяженные: длительностью лишь в один день — *экаха* (*ekāha*); те, что «состоят из дней» — *ахина* (*ahīna*), т. е. от двух до двенадцати дней; и «жертвенные сессии» — *самтра* (*sattra*), длящиеся от двенадцати дней до одного года [Гонда, 1977: 489].

В брахманах называются те же разряды жрецов, которые упоминаются в мантра-самхитах. Среди них: все участвующие в жертвоприношениях жрецы — *ритвидж* (*rtvij*), главный *брахман* (*brāhmaṇa*), надзирающий за правильностью всего обряда, подчиненные ему — поющий мантры *удгамри* / *удгамар* (*udgātr*), совершающий ритуальные манипуляции *хотар* (*hotar*), декламирующий гимны ЯВ и отвечающий за сборку алтаря *адхварью* (*adhvaryu*). В предписаниях разным категориям жрецов в «Латьяяна-шраута-сутре» фигурируют помощники *удгамара* — *прастотри* (*prastotr*), *прамихартри* (*pratihartr*) и *субраманья* (*subramaṇya*), упоминаются также разряды трех помощников *хотара* и *адхварью*.

Собственно ритуалу предшествует большая подготовительная работа, которая иногда требует большего по длительности времени, чем сам ритуал: собирается жертвенный алтарь из обожженного кирпича (все кирпичи в нем имеют индивидуальную форму и собственные имена³²⁷) в форме птицы с распростертыми крыльями; подготавливается специальная утварь (например, высушивается «священная» трава *куша*, заготавливается жертвенное масло), его участники совершают специальные очистительные обряды, смысл кото-

³²⁶ Об этом говорит в предисловии к изданию «Латьяяна-шраута-сутры» ее издатель и переводчик Х. Г. Ранаде. Он обращает внимание на то, что всякий ритуал является своего рода перформансом со своей драматургией, и что ведийские ритуалы заложили основы музыкальной и танцевальной традиций Индии.

³²⁷ Например, первый кирпич носи имя *ашаддха* (*aśādhā*), «непобедимый», его длина равна длине ступни жертвующего [Маламуд, 2005: 82].

рых так же объясняется в ритуалистском тексте³²⁸. Ритуал разворачивается одновременно на нескольких уровнях: на уровне совершаемых участниками действий, на уровне ментальных содержаний, на уровне космических процессов и на уровне мира богов, каждый из которых является также олицетворением каких-либо космических сил, явлений или процессов. Сфера ритуала объединяет их все посредством многоуровневого символизма, многочисленных взаимоотождествлений и замещений. В ритуалах воспроизводятся события сакральной истории: процесс творения мира и человека, совершается переход на высший уровень бытия, где смерти нет, и перенаправляются космические энергии в интересах яджаманы. «Сфера ритуала – это особый мир, уже не человеческий, а “божественный”» [Семенцов, 1981: 59].

Такого рода отождествления выражены, например, в ШпБх. Там говорится, что алтарь является зримым воплощением «бессмертного тела-атмана», принадлежащего одновременно как Праджапати, Прародителю «всего здешнего»..., который первым ради достижения бессмертия совершил во время óно обряд *Агничаяны*, так и вторящему ему в этом отношении нынешнему жертвователю-*агничиту*, по слову которого Агни-алтарь возводится. Алтарь провозглашался собранным не из кирпичей, а из тройственного знания (*trayī vidyā*), «то есть из сущей от века Молитвы-Брахмы в трех ее литургических разновидностях, представленных в обряде... *ричами*, *яджусами* и *саманами*» вкупе с бессмертными жизненными дыханиемми (*prāṇa*) [Романов, 2010: 12]. Приведенное отождествление сознательно устанавливалось в умах участников ритуала, которые, как писал В. С. Семенцов, должны были для его эффективности постоянно сосредотачивать мысль на определенной мифологеме, воспроизводимой в ритуальных действиях и песнопениях. Необходимость ментальной работы участников ритуала регламентировалась

³²⁸ Так, «Шатапатха-брахмана», посвященная годичному ритуалу *Агничаяны* (сооружения алтаря богу огня-Агни), начинается с указаний для жертвователя, который собирается принять обет воздержания, «став между (огнями) *ахаванией* и *гархапатъей* и повернувшись лицом к востоку», прикоснуться к воде. Далее следует пояснение необходимости этого действия: прикосновение к воде делает человека ритуально чистым, поскольку, совершая действие, жертвователь мысленно дает обет не говорить ложь. Правдивость делает его «пригодным» для ритуала, а прикосновение к воде – знак того, что жертвователь берет на себя такое обязательство: быть правдивым (ШпБх I.1.1.1).

правилом «кто так знает» («*ya evam veda*») [Семенцов, 1981: 32]. Правда, не все индологи разделяют указанную интерпретацию действий участников ритуала. В. Н. Романов во вступительной статье к своему переводу «Шатапатха-брахманы» подверг критике выводы В. С. Семенцова о «ритуальном символизме» в связи с встречающейся в брахманах формулировкой *ya evam veda* («кто так знает») и привел аргументы в пользу того, что участники ритуала занимались ментальным сосредоточением не во время совершения обрядовых действий, но в перерывах между ними. Во время обряда они думали только о действии. В. Н. Романов, основываясь на интерпретации предписаний ШпБх, выдвинул гипотезу о том, что сосредоточение приняло вид медитативной практики-*упасаны* (санскр. *upāsana* – «сидение рядом»), давшей начало текстам упанишад [Романов, 2010: 19]. В целом же критика В. Н. Романова не отрицает символического истолкования ритуалов и формулы «кто так знает», поскольку в ШпБх исследователь отмечает наличие указаний «на положительные последствия, влекомые знанием этого самого их (т. е. ритуалов. – Н. К.) смысла (по типу: кто так знает, достигает того-то)» [Романов, 2010: 11]. Его критика только передвигает ментальное сосредоточение на символических смыслах в иной хронотоп.

Заключение В. Н. Романова о том, что во время распевания *мантр* брахманы сосредоточивались только на формальной стороне ритуала, на деталях совершаемых синхронно действий, поддерживают известные западные индологи, см.: [Сталь, 1982: 35; Бронкхорст, 2011a; Маас, 2015: 6]. Ф. Сталь в книге «Ритуалы и мантры. Правила без значения» написал о нем: «Широко распространенное предположение относительно ритуала: он состоит в символической деятельности, которая относится к чему-то еще... Однако когда мы напрямую спрашиваем брахмана, почему совершают ритуалы, мы никогда не получим ответ, который касается символической деятельности». Даются самые разные ответы: потому что так делали наши предки, потому что мы подготовлены для их отправления; потому что это хорошо для общества и т. п. «Большинство не в состоянии прийти к адекватному ответу на вопрос,

почему они участвуют в ритуалах» [Сталь, 1996: 115–116]. Причину этого исследователь совершенно правомерно усмотрел в традиции, которая не заостряет внимание верующих на символических смыслах отправляемых ритуалов, но очень внимательна к мельчайшим деталям выполняемых действий. В ортодоксальных индийских текстах довольно много рассуждений о целях и смыслах ритуалов, но, в отличие от западных интерпретаций ритуала как символизирующего религиозные истины и ценности (то есть вторичного по отношению к ним), «для индийцев сам ритуал считается более фундаментальным, чем любые рассуждения, истина, ценности или религия» [Сталь, 1996: 124–125]. Видимо на такое прагматическое отношение к ритуалу оказало влияние также представление о слове, – в ритуальном контексте, о слове мантр, сопровождающих действия, – как «действующей силе». «Никто в Индии не сомневался в магической силе мантр» [Бронкхорст, 2011a: 142].

Мантры воздействуют на пространство ритуала своей творческой энергией, а не смыслом. Всякий ритуал есть манипулирование жизненными энергиями (*пранами*). Для достижения необходимого результата гораздо важнее последовательность перенаправления потоков энергий, закрепляемая всем порядком ритуала, а не смыслом произносимых мантр. Созвучна приведенным выше и оценка Ф. Мааса: «С середины ведийского периода, ок. 1200–800 до н. э., жертвоприношения рассматривались как квази-механические инструменты, посредством которых спонсор жертвоприношения мог обеспечить себе достижение желаемых результатов» [Маас, 2015: 6].

В свете изложенных наблюдений заключение В. Н. Романова выглядит очень правдоподобным, так же как подкрепляющее его пояснение отношения между ритуальной речью, мантрой (*vāc*) и действием (*karman*): «обрядовое дело должно было соответствовать слову мантры, образуя для нее опору в этом мире и низводя, таким образом, заключенную в ней благодатную силу, именуемую брахмой (*bráhmaṇ, n.*), на землю – в семью конкретного жертвователя. Само Священное Слово, будучи словом Веды, было «истинным» само по себе, помимо всех его земных проекций» [Там же: 44]. В то время как дей-

ствия, совершаемые участниками ритуала, абсолютной гарантии правильности не имели, их нужно было очень внимательно контролировать сознанием.

Дискуссии по поводу наличных в брахманах смыслов ритуальной практики являются следствием того, что создатели этих текстов не считали нужным эксплицировать их все, так как они зачастую являлись частью обыденного знания. Многие из таких смыслов, общеизвестных древним индийцам, но нуждающихся в разъяснениях для читателя-неиндийца, живущего в наше время, открывают исследования Ш. Маламуда. В примечании к эссе «Испечь мир» автор говорит о разных формах символизма: эксплицитном символизме, свойственном ритуальному действию (то есть о действиях, смысл которых очевиден из них самих – таких как угощение богов, содействие им в борьбе со злыми демонами-ракшасами и т.п.), и о скрытом символизме («меньше бросающемся в глаза»). Под скрытой формой символизма имеются в виду те простые действия, которые являются символами мирового порядка (*риты*), и участником ритуала этот скрытый смысл известен, но в текстах брахман о нем не говорится [Маламуд, 2005: 92–93].

В другом своем эссе «Теология долга в брахманизме» он обосновывает, что смыслы ритуала тесно связаны с пониманием человеческой жизни. Для авторов текстов брахман причиной необходимости совершать ритуал является долг (*рина*), с которым человек рождается на свет³²⁹, а целью составления самих ритуальных текстов оказываются, таким образом, указания того, как от него избавиться. В связи с пониманием человеческой жизни как практики избавления от долга, Ш. Маламуд обращает внимание на то, что доктрина долга «является прямой противоположностью теории *кармы*» [Маламуд, 2005: 150–151]. Закон *кармы*, или закон воздаяния за деяния, как известно, возлагает ответственность за судьбу человека на его деяния в предыдущих жизнях и оставляет ему свободу выбора. Доктрина долга не оставляет человеку никакой свободы, заключая его в плотную сеть ритуалистских правил. Ее испол-

³²⁹ В ШпБх сказано: «Поистине, каждый, кто существует, уже по рождению рождается в долгу перед богами, *риши*, предками и людьми» (I.7.2.1) – Пер. В.Н. Романова.

зование в текстах брахман указывает на переходный характер этих текстов: в них еще много представлений, характерных ведийскому мировоззрению, но уже проступает контур идей, которые закрепятся в индуизме. Идея *кармы* – одна из них.

Сложно устроенная практика потребовала от брахманов изобретения вспомогательных теоретических средств, которые мы отчасти уже отметили в ритуалистских сочинениях (создание системы правил, нормирующих ритуальную практику, подготовку к совершению ритуалов и техники ритуального символизма, и т.д.). Ф. Сталь, проводивший полевые исследования ритуалов³³⁰, идентифицировал в них около десятка теоретических приемов: 1) правила и обобщения, которым придавалась 2) форма кратких изречений–сутр³³¹, напоминающих формулы по экономности звучания и емкости содержания; 3) метаправила (правила о применении правил) и метаметаправила (правила, нормирующие правила о применении правил); 4) устойчивые формы описания ритуала, своего рода коды, без знания которых невозможно понять ритуалистский текст; 5) использование в качестве аргументов мнений авторитетных учителей. Иногда учителя остаются неназванными, к ним обращаются как к «неким» (*eke*), иногда их имена называются; 6) эмпиричность, под которой писавший о ней Ф. Сталь имел ввиду неразрывную связь теоретического содержания с ритуальным опытом – объектом ритуалистики; 7) формализм в смысле акцента на форме обрядов, а не на их значениях и функциях³³², и в смысле формального отношения к мантрам как к чисто языковым образованиям, а не как к значащим текстам, отсылающим к их предметным значениям; 8) наличие рациональной аргументации [Сталь, 1982: 19–35].

Рассмотрим еще несколько примеров, подтверждающих выводы Ф. Сталя и позволяющих нам их дополнить. Как было отмечено выше, в

³³⁰ Ф. Сталь жил некоторое время у южноиндийских брахманов-намбудури в штате Керала, изучал их ритуальную практику и в 1975 г. наблюдал за организацией и проведением ведийского обряда агнихотры.

³³¹ Ф. Сталь связывает изобретение литературной формы сутр с именем легендарного Бадхаяны (VIII–VII вв. до н. э.) [Сталь, 1982: 18].

³³² Указанное качество позволило Ф. Сталю заметить: «Ритуалистика и грамматика были по природе формальными дисциплинами. ...Акцент на форме – общая характеристика индийской цивилизации» [Сталь, 1982: 28].

брахманах различаются две основные формы текстовой деятельности: *виддхи* (*viddhi*) – предписания и *артхавада* (*arthavāda*) – объяснения [Маламуд, 2005: 67]. Типичным примером, демонстрирующим их функции, может служить фрагмент ШпБх I.1.1.1:

«Собираясь принять обет (воздержания, жертвователя), став между (огнями) ахаванией и гархапатъей и повернувшись лицом к востоку, прикасается к воде.

Вот почему он прикасается к воде. Ведь человек непригоден для жертвы, раз говорит анриту³³³ – с ней он смердит изнутри. Поистине, вода пригодна для жертвы. “Да приму я обет, став пригодным для жертвы!” – так (он думает). Поистине, вода – это то, что очищает. “Да приму я обет, став чистым с помощью того, что очищает!” – так (он думает). Поэтому и прикасается к воде»³³⁴.

Здесь жирным шрифтом дано предписание, а обычным – объяснение правила. Даже специалистам-индологам это «объяснение» мало что открывает непосредственно, его понимание требует особой интерпретации, поскольку является продуктом «ритуалистической мысли со своей особой и неповторимой логикой развертывания повествования, определявшейся сцеплением ряда образов и мотивов, входивших в сознание ритуалиста в качестве единого смыслового поля» [Романов, 2009: 30]. Во вводной статье В. Н. Романова к его переводу ШпБх интерпретация правила говорить только истину (*сатью*) занимает около 20 страниц текста. Автор отмечает в своих рассуждениях наличие других интерпретаций (В. С. Семенцова, Ю. Эггелинга), допущенные в них неточности, привлекает для адекватности своей интерпретации другие разделы ШпБх и другие ритуальные тексты (РВ, АйБр) [Романов, 2009: 16–37].

В сочинениях, созданных позже брахман, в *шраута-сутрах* главной формой организации текста являются сутры – «афоризмы». В «Баудхаяна-

³³³ Неправду, ложь.

³³⁴ Цит. по [Романов, 2009: 113].

шраута-сутрах», состоящих, вопреки ожиданиям, из довольно длинных сутр³³⁵, в каждой из сутр может быть не одно, но несколько довольно конкретных правил, как в следующей:

В новолуние или полнолуние бывают жертвоприношения очищенным (топленным) маслом (или простоквашей). Исполняющий его должен заранее позаботиться о приготовлении подношения – за день или два, в зависимости от сезона³³⁶ (БауШС I. 1).

В этом фрагменте первой сутры из первого раздела (*praśna, praśna*) БауШС даны два правила, предназначенные жертвователю (*яджамане*): первое гласит о совершении бескровных жертвоприношений молочными продуктами во время новолуния и полнолуния, второе – о необходимости приготовления даров заранее.

Более абстрактные обобщения выражались сутрами специального типа – *paribhāṣā* (санскр. *парибхаша*, правило). Самая ранняя запись таких правил помещена в специальном разделе «Баудхаяна-шраута-сутр» в конце и называется «*Karmānta*» («Окончание ритуальных предписаний»). Приведем пример из этого раздела:

Следует понимать предписания [ритуала, содержащиеся в] гимнах, посредством пятистиший, брахман, веры, не зависящих от места правил. Когда мы произносим стихи гимнов, это означает, что следует доверять порядку священного писания, например, «Это прежде, это потом»³³⁷ (БаудШС XXIV. 1).

Процитированное правило обязывает участников ритуала безоговорочно принимать устоявшийся порядок ритуальных актов: определяет, какое

³³⁵ Краткими сутры становятся только у грамматиста Панини, благодаря чему в школе грамматистов оформилось метаправило «спасения полпальца» – требование максимально возможного сокращения высказывания мысли, важность которого демонстрируется сравнением: «Брахман радуется, если ему удастся сократить сутру хотя бы на полпальца, так же, как рождению сына».

³³⁶ *Āmāvāsyena vā paurṇamāsenā vā haviṣā yakṣyamāṇo bhavati | sa purastādeva havirātāncanamupakalpayate | ekāhena vā dvyahena vā yathartu |*

³³⁷ *Pañcatayena kalpamavekṣeta chandasā brāhmaṇena pratayena nyāyena saṅsthāvaśeneti | chandaseti yadavocāma yathāmnāyapraṇidhīdam pūrvamidamuttaramiti |*

действие выполнять первым, какое – следующим. Примером метаправила ритуалистики может служить приводимое в «Апастамба шраута-сутре» (24.2.13) правило о расположении жреца и ложки ближе к огню, «внутри» (*антар*) или дальше от огня, «вне» (*бахир*). Оно является метаправилом, потому что действия жреца с ритуальными предметами уже установлено правилами. Метаметаправило, в свою очередь, представляет собой утверждение другого ритуалистского текста – «Шанкхьяяна-шраута-сутры» (1.1.29), что обобщающие правила (*нарибхаша*) прилагаются ко всем ритуалам [Сталь, 1982: 19].

Использование правил и обобщений позволило «сворачивать», «паковать» информацию в ёмких языковых формах и, таким образом, сократить инструкции ритуалистам и без того чрезвычайно пространные. Другой названный выше теоретический инструмент ритуалистики – использование в качестве аргументов мнений авторитетных учителей и авторитетных священных текстов – в *шраута-сутрах* также часто употребляется. Так, в самом начале БауШС, изложив первые предписания о жертвоприношениях в новолуние и полнолуние, сутракарин для их подкрепления ссылается на «Гайттрия-брахману»:

Как сказано в брахмане: «Он сквашивает его закваской, чтобы отождествить его с Индрой; он далее загущает его остатками от *агнихотры*³³⁸ для продолжения жертвоприношения»³³⁹ (БауШС I. 1).

И далее сутракарин в этой же сутре цитирует брахману еще трижды.

Правомерность квалификации науки о ритуале как «эмпирической» обуславливается тем, что ее тексты строго придерживаются фактов реальной ритуальной практики, которые описывают, объясняют и нормируют [Сталь, 1982: 27]. Эти факты вместе с общими правилами и авторитетными мнениями выступают посылками для дедукции заключений о том, как нужно совершать конкретный обряд, что подтверждает наличие в арсенале ритуалистов

³³⁸ Ведийский ритуал жертвоприношения огню.

³³⁹ *Atha vai brāhmaṇam bhavati dadhnātanakti sendratvāyāgnihotroccheṣaṇamabhyātanakti yajñasya saṁtatyā iti* | – ТайттиС II. 5. 3. 5–6.

рациональной аргументации, хотя правила дедукции ни в брахманах, ни в шраута-сутрах явно не формулировались, и никакой апологии дедуктивных процедур там не было.

Еще одним распространенным в ритуалистских текстах приемом является этимологизация специальных терминов. Современные исследователи, как правило, недооценивают роль этимологий: предъявляя к ним западные критерии, называют их «неправильными», лишенными рациональности, заслуживающими эпитета «болтовни идиотов» [Визигалли, 2018: 983–984]. Наиболее распространенной является точка зрения, с которой этимологизации объясняются как религиозно-магические интерпретации или идентификации [Там же: 987]. Основаниями означенной точки зрения являются: вера ведийских ариев в силу интерпретирующего языка, в то, что Слово есть мир, что знание имени чего-то (в особенности, тайного имени), равносильно знанию подлинной сущности обозначаемого объекта, а так же вера в магический контроль над объектом, даваемый знанием имени. Действительно, этимологизация играет в ведийской литературе все перечисленные роли, но не только. Нельзя не согласиться с П. Визигалли, увидевшим в ней средство дискурса, служащее углублению аргументации и реализации ритуалистами своей программы [Там же: 988]. Исследователь привел в своей статье убедительный анализ нескольких случаев применения этимологизации, на которых показал сложную логику этого приема и подчиненность его применения конкретному контексту, в котором этимологизация решает конкретные задачи: в «Айтарея-брахмане» (1.1.2) посредством этимологизации доказывается превосходство жреца-хотара над жрецом-*адхварью*; в «Брихадараньяка упанишаде» (1.3) этимология предоставляет мыслителям упанишад аналитическую модель поиска единства, лежащего в основе несравнимых сущностей; в «Чхандогья упанишаде» (6.8) применение этимологизации позволяет Уддалаке организовывать поддержку его инновационному учению об Атмане-Брахмане. Работа с материалом убедила исследователя в том, что этимологи-сты руководствовались вполне разумными соображениями: «Они отдавали

предпочтение не пассивному озвучиванию лежащего в основе [ритуальных практик] магического мировоззрения, но осознанному и творческому применению этимологий для того, чтобы консолидировать, исследовать и усовершенствовать это мировоззрение». Для них этимологии стали эффективным и пластичным инструментом мышления [Там же: 1003–1004]. Не важно, на каких основаниях и с какой целью используется метод этимологизации, но отрицать его принадлежность к методам теоретического дискурса невозможно.

Правила, метаправила и метаметаправила, сложившиеся в науке о ритуале, упорядочивают ритуальную практику на разных ее уровнях: по дням, по последовательности действий, по последовательности рецитируемых ведийских мантр. Между этими уровнями устанавливаются соответствия, определяющие специфику каждого дня жертвоприношения. Ш. Маламуд, исследовавший «Айтарея-брахману», заметил, что соответствия между действиями и текстом обосновываются не всегда понятным для исследователя способом. «Благодаря чему, например, строфы «Ригведы» (VIII 89, 3 и 4) находятся на своем месте в ритуале первого дня...? Дело в том, что эти строфы содержат слово *pra*, “вперед”, являющееся одним из признаков “первого” дня, т. е. в данном случае особой формой реализации понятия “первый”». Слово *pra* является своего рода «приметой» (*рупа*), одной из множества огромной системы примет, сеть которых фиксируется и частично объясняется в брахманах. Для многодневных ритуалов таких «сетей» создано несколько. Они позволяют брахманам кодировать и декодировать информацию, накладывая по определенным правилам сразу несколько сетей «примет» на каждый из центральных дней, определять специфику дня³⁴⁰ [Маламуд, 2005: 305]. Названные приметы символизируются также числами, а соответствия между словом и числом-символом может устанавливаться контекстом, кото-

³⁴⁰ Каждый день, определяемый своим номером, характеризуется: 1) божеством-проводником, которое его на себе «переносит» (*vahati*); 2) его *стомой* (*stoma*), т.е. числом и расположением стихов, содержащихся в кантате для трио, *стомпе* (*stotra*), соответствующей этому дню; 3) его *саманом* (*sāman*), т.е. мелодией, на которую исполняется *стомпа*; 4) размером *чхандас* (*chandas*), служащим ему эмблемой [Маламуд, 2005: 304]. В качестве «примет» дня использовались также повторы, например, имя Агни, упомянутое два раза в гимне РС VII 3, является рупой восьмого дня [Маламуд, 2005: 310].

рый в брахманах не упоминается: так, слово *вришан* (*vr̥ṣan*), «бык» в АйБр является признаком второго дня. Причины этого соответствия брахманой не объясняются, потому что каждому участнику ритуала было известно, что «вришан» – частый эпитет бога Индры, а Индра в тексте брахманы «определяется как божество, ведающее вторым днем» [Маламуд, 2005: 307]. В брахманах устанавливается также и соответствие между рупами. Способ установления демонстрирует такой пример из той же АйБр: «Глагол *STHĀ* и существительное анта (*anta*) “конец” являются рупами девятого дня (= дня 3³); в гимне РВ III. 35, предписанном к рецитации в этот день, фигурирует в первой строфе глагол *STHĀ* в смысле “встать [на колесницу]”; ведь взобраться на колесницу – значит положить конец действию перемещения пешком» [Маламуд, 2005: 312].

Если сравнить принципы познавательной деятельности, заметные в кальпа-шастре, с теми, которые сформировались в *шрути* и развивались в *смрити*, то трудно не заметить их сходства. Различия немногочисленны и детерминированы прагматикой текстов по ритуалу. Первое из них касается отношения к дискурсивным методам (в списке принципов шрути и смрити о нем речь идет в пункте 7): они активно используются в процессе упорядочивания и закрепления ритуала. При этом о стратификации знания (пункт 12 указанного списка) на высшее и низшее, или старое и новое, или об упразднении этой стратификации речи не идет. Проблема стратификации знаний как средства разрешения противоречий в текстах перед ритуалистами не стояла, так как тексты создавались в рамках отдельных школ (*шакхах* и *чаранах*) и описывали конкретный опыт каждой школы. Расхождения в формах ритуальной практики между школами существовали, но не мешали отправлению конкретных ритуалов в конкретном месте и времени.

Методы дискурсивного мышления в ритуалистике не рефлексировались, не провозглашались главными методами, но их набор пополняется, совершенствуется «в рассуждениях о “различиях и оппозициях”» [Маламуд, 2005: 31]. Объектом науки о ритуале была практика, которую осваивали эмпириче-

ски и теоретически. *Шуита* (брахманы-ритуалисты), как мы рассмотрели выше, для сохранения и упорядочивания эмпирического знания ритуалов создавали и активно использовали такие теоретические средства, как: правила разных уровней, выполнявшие роль аксиом и позволявшие дедуцировать одни правила из других; обобщения, служившие сворачиванию и кодировке информации; устойчивые формы текстовой деятельности для описания ритуала (*сутры, виддхи, артхавада*); акцент на форме ритуала (ритуальный формализм); формальная аргументация для обоснования ритуальной практики, включающая отсылку к мнениям авторитетных учителей; многофункциональный прием этимологизации. Важными средствами упорядочения ритуальной практики служили также специально созданная терминология, классификации, различные формы и техники ритуального символизма, схемы взаимоотнождений и замещений, комбинирующихся «сетей» (или матриц) «примет» (*рупа*) для определения (практически, «вычисления») ритуалов, которые следует выполнять в определенный день; использование в кодировке информации числовой символики.

§ 3. Влияние теории санскрита на основания теоретического знания в Индии

У истоков теории санскрита – «Восьмикнижие» («*Aṣṭādhyāyī*») Панини (V–IV вв. до н. э.), комментарии на него «Варттика» Катьяяны (IV–III вв. до н. э.) и «Махабхашья» Патанджали (сер. II в. до н. э.). Поздними грамматистами их идеи были догматизированы, а сами они почитались как «*тримунни*» («три мудреца») [Сталь, 1982: 28]. Однако труд Катьяяны сохранился не полностью и только в тексте Патанджали, поэтому систему грамматики санскрита обычно описывают на основании сочинений Панини и Патанджали [Захарьин, 2009: 450].

Вьякарана – больше чем наука о правилах санскрита. Тексты грамматистов включают обширные рассуждения об отношении языка и реальности, относимые в западной интеллектуальной традиции обычно к сфере философии языка (лингвофилософии). Исследование онтологических функций язы-

ка грамматистами обусловило квалификацию их учения как даршаны³⁴¹ в известном компендиуме «Сарвадаршана-санграха» («Свод всех систем») Саяны Мадхавачарьи (1300–1391) [Мадхава, 1978: 288].

Очень велик интерес к детищу Панини у современных лингвистов. Дозаказательство чему – большое количество публикаций, в которых речь идет о трудах грамматистов, и посвященные *вяькаране* масштабные международные конференции и симпозиумы по компьютерной лингвистике санскрита (далее – КЛС)³⁴². Как мы уже отмечали, набор когнитивных принципов *вяькараны* во многом совпадает с теми, которые использовали ритуалисты, и все же теоретические достижения грамматистов, в особенности основоположника грамматики санскрита Панини, оценены западными индологами гораздо выше. Ф. Сталь утверждал, что Панини совершил научную революцию в Индии, потому что сделал то, чего ни до него, ни после в индийской культуре не делал никто: создал искусственный язык для описания санскрита и систематизированную теорию, применимую ко всему санскриту, а не только к конкретным ведийским текстам, как это было у его предшественников [Сталь, 1995: 109]. Сам Панини «революционером» себя не считал и упоминал более ранних учителей-грамматистов (10 из них назвал по именам), на идеи которых опирался. На самом деле, его предшественники были узкими специалистами: либо фонетистами, либо этимологистами, и до установления общих правил санскрита не поднимались. Об этом можно судить по содержанию специальных учебников (*шастра*) по названным дисциплинам. Содержание фонетики (*śikṣā*) было представлено в трактатах, получивших название *пратишакхьев*. *Пратишакхьи* – фонологические трактаты, решавшие задачи формулировки правил, объясняющих переходы внутри системы трех канонизированных вариантов рецитации четырех вед: Падапатхи (санскр. *Paḍapāṭha*, рецитация вед пословно), Самхитапатхи (санскр. *Samhitāpāṭha*,

³⁴¹ Мадхава называет ее «даршаной Панини» – *pāṇini-darśanaṃ*.

³⁴² Так, в 2002 г. в Хайдарабаде состоялась конференция на тему «Архитектура грамматики», где были сделан впечатляющий доклад П. Кипарского об архитектуре грамматики санскрита; в 2007, 2008 и 2009 состоялись три международных симпозиума по КЛС, материалы которых были опубликованы в специальных сборниках.

рецитация вед без разделения на слова) и Крамапатхи (санскр. *Kramapāṭha*, рецитация вед с повтором каждого слова дважды – с *сандхи* (слиянием звуков) и без *сандхи* (без слияния звуков). Фонологические правила нормировали получение из Падапатхи двух других вариантов рецитации [Сталь, 1982: 13]³⁴³. Однако названные правила имели узкое применение только по отношению к конкретным случаям из Падапатхи или Самхитапатхи, «и они не были метправилами санскрита вообще. Панини сделал их таковыми» [Сталь, 1982: 15].

Содержание этимологии (*nirukta*) составляют объяснения этимологии слов, входящих в четыре *самхиты*. *Нирукта* приобрела свой систематизированный вид после Панини, при этом ее основания восходят к многочисленным этимологическим экскурсам в ранних брахманах. Носителю западной культуры эти этимологии могут показаться довольно странными, но они, как мы отметили выше, подчинялись собственным принципам рациональности: они «не касались истории слов... Как правило, они обнаруживали скрытые связи с царством мифологии, которые могли быть многообразными» [Бронкхорст, 2000: 168]. Поэтому одно и то же слово могло иметь несколько этимологий одновременно. «Их знание приносило религиозные заслуги, так же как знание других скрытых истин» [Там же].

Грамматика Панини «собирает» достижения предыдущих лингвистов и включает знания, соотносимые с разными видами лингвистического знания в западной культуре: с фонологией, морфологией, словообразованием, синтаксисом и семантикой. Она описывает не узкий круг ведийских текстов, но весь санскрит, который использовался в то время образованной элитой (*шрита*) [Кардона, 1997: 2]. Благодаря Панини «для последующих поколений их выражения стали законом и внесли вклад в фиксацию санскрита» [Сталь, 1982: 27].

³⁴³ Для пояснения различий трех способов рецитации воспроизведем приведенную в этой же статье схему, в которой цифрами обозначены слова, а косыми чертами – интервалы между ними:

SAMHITĀPĀṬHA: 1 2 3 4 5 . . .
 PADAPĀṬHA: / 1 / 2 / 3 / 4 / 5 / . . .
 KRAMPĀṬHA: / 1 2 / 2 3 / 3 4 / . . .

Великий грамматист описал санскрит как набор исходных элементов и правил образования осмысленных выражений из них, используя для этой цели созданный им искусственный символический метаязык. Главную часть грамматики Панини и его «Восьмикнижия» составляет «Последовательность сутр» («*Sūtra-pāṭha*») – система из почти 4 тысяч правил, распределенных по 8 книгам (*ādhyāya*), делящимся по «четвертям» – разделам (*pāda*). Правила выстроены в строгом порядке, за который «Аштадхьяи» называют «автоматом для производства санскритских слов и предложений» [Суббанна, Варакхеда, 2010: 231], говорят о «грамматическом формализме», «формальной грамматике» Панини и используют его принципы «при разработке банка деревьев синтаксического анализа» для индийских языков с целью создания программ машинного перевода текстов с одного индийского языка на другой [Кулкарни, 2013: 162]. Тот язык, который стал объектом нормирования Панини, и его метод кодификации грамматики сегодня выступают предметами специального анализа и дискуссий лингвистов. Из них становится понятным, что «Восьмикнижие» не является учебником санскрита: выучить по нему язык невозможно [Недель, 2014:125; 130, примеч. 24]³⁴⁴, так как правила формулируются очень кратко и не сопровождаются пояснениями и примерами языковых выражений, которые позволили бы интерпретировать правила однозначно. Такие примеры и пояснения даются комментаторами. Сутры Панини дают возможность тем, кто уже знаком с санскритом, правильно формулировать выражения. Джордж Кардона характеризовал «Аштадхьяи» как систему правил словообразования, в которой отсутствует разделение на различаемые в западных грамматиках синтаксис и морфологию [Кардона, 2009: 1]. Можно добавить, что там нет определения предложения (*vākya*)³⁴⁵, теоретически не различаются простые и сложные предложения, но это не

³⁴⁴ Это обусловило существование в Индии разных школ изучения санскрита, в которых применяются разные методики использования текста Панини. А были и другие системы санскритской грамматики в период времени между Патанджали (ок. 150 до н.э.) и Бхартрихари (V в. н.э.): дигамбарской школы Джайнендры и буддийской школы Чандры, а так же школы Катантра [Ковард, Кунджунни, 1990: 16–17].

³⁴⁵ Оно было дано Катьяяной (III в. до н.э.): *ekatin vākyaṃ* («Выражение, [содержащее] один терминальный суффикс – [это предложение]»). Грамматист Бхартрихари (V в. н. э.) дал десять определений предложения, с учетом их значений [Кулкарни, 2013: 163].

означает, что в санскрите их не было, и что их невозможно сформулировать, руководствуясь правилами Панини.

Весьма существенно, что в распоряжении Панини не было никакой заранее установленной «теории грамматики», что он опирался на ряд принципов, *не эксплицированных* в «Аштадхьяи» [Кипарски, 2009: 33]. Система начинает строиться с установления простейших элементов – фонем, затем переходит к нормированию составления слов из морфем (корней, аффиксов, префиксов, инфиксов, окончаний). В этих правилах фигурируют название всех частей речи, известных современной западной лингвистике: существительных, глаголов, прилагательных, наречий, числительных, местоимений. После чего формулируются правила построения выражений, среди которых Дж. Кардона различил простые и сложные. Простые предложения выражают простое действие [Кардона, 1997: 144]; сложные предложения связывают два или более действия [Кардона, 1997: 167]. Кардона приводит примеры сложных высказываний, которые формулирует, руководствуясь содержащимися у Панини правилами (в частности, в разделе о «реализаторах действия» – *караках*): *kṛṣṇam nameś cet sukhaṃ yāyāt* – Если почитают Кришну, то обретают счастье [Кардона, 1997: 168]. В этом предложении связаны два действия одного и того же субъекта, одно является причиной (почитание Кришны), другое – следствием (обретение счастья).

И так же, как в текстах брахман, в «Аштадхьяи» эксплицирована не вся информация, необходимая для понимания правил грамматики, потому что этот текст имеет конкретных адресатов – тех пандитов, «кто говорит на санскрите и знаком с его правилами и конвенциями употребления» [Кардона, 1997: 1]. Им не нужны не только подробные объяснения, но и полные классификации лингвистических элементов, потому-то автор «Восьмикнижия» часто не дает ни того, ни другого и использует некоторые термины по умолчанию, как общеизвестные. Например, в сутрах нет дефиниций действительного (*parasmaipada*) и медиального (*ātmanepada*) залогов глагола, хотя в правилах они фигурируют (I. II. 12–15), нет систематического описания и дефи-

ний падежей склонения существительных, нет дефиниции предложений (*vākyā*). В формулировках правил падежи указываются по номерам от одного до восьми и т. п.

Сутры, формулирующие правила, делятся грамматистами в зависимости от назначения правил на виды: сутры, содержащие операциональные правила (*vidhisūtra*) и дополнительные сутры трех видов. Операциональные сутры нормируют операции с соответствующими элементами языка, дополнительные сутры содержат правила интерпретации и применения правил. Дополнительные сутры – трех основных видов: правила (*samjñā-sūtras*) – они вводят классы имен и устанавливают конвенции об употреблении терминов; метаправила (*paribhāṣā*) – правила о применении правил; заголовки рубрик (*adhikāra*). Есть также сутры-дополнения к правилам (*atideśasūtra*); ограничивающие правила (*niyamasūtra*); правила «отрицания» (*pratiśedhasūtra*, *niśedhasūtra*), запрещающие иное применение, чем регламентировано предписанием [Кардона, 1997: 5].

Правила формулируются как определения, содержат 2 части: определяемое (*samjñā*) и определяющее (*samjñin*), глагол в них не используется. Определяющее часто включает символ, обозначающий весь класс сходных элементов. Например, в двух первых сутрах «Восьмикнижия» даются определения двух классов гласных звуков – *гуна* и *врiddхи*:

vrddhir ād aic || 1 || ad eñ guṇaḥ || 2 ||

Врiddхи – это звуки ряда, начиная с «а долгого», включая ai и au || 1 ||

Гуна – это звуки ряда, начиная с «а краткого», включая e и o || 2 ||

В обеих сутрах для обозначения каждого класса гласных (долгих и кратких), которые располагаются рядами, Панини использует специальную процедуру: к буквенному символу первого гласного добавляет букву «t», чтобы было ясно, что речь идет о звуке из ряда, а затем вводит символ всего класса – в первом случае aic, во втором случае – eñ. Поскольку же по правилу слияния (*сандхи*) «t» перед гласным превращается в «d», то получается такое «закодированное» определение, с первого прочтения понятное только тем,

кто владеет символическим «формализованным» [Сталь, 1995: 107] метаязыком Панини.

Специальными символами маркируются не только фонологические классы, но классы всех грамматических элементов: аффиксов, префиксов, глагольных основ, глагольных форм и т. п. Чаще всего великий грамматист обозначал классы сложными словами, которые на русский язык можно перевести выражением «начиная с такого-то элемента». Например, в сутре (I. 3. 1), где определяется класс глагольных основ (корней):

bhūvādayo dhātavaḥ || 1 ||

[Класс слов], начиная с «быть», [обозначающих действие, называется классом] глагольных корней || 1 ||

Здесь сложное слово *bhūvādayaḥ* образовано присоединением слова *ādi* («начало») к глагольной основе *bhū* («быть») и является знаком всего класса глагольных корней. Символами служили и отдельные буквы, и их сочетания, и специальные термины. Все они использовались при записи правил грамматики. Оперирование классами грамматических элементов позволило Панини формулировать общие правила для этих классов, сделать учени о языке более обозримым.

Главная часть «Аштадхьяи», состоящая из сутр, дополняется тремя вспомогательными текстами: «акшара-саманная» («*akṣarasamānāya*», упорядоченным списком букв / слогов), «дхатупатха» («*dhātupāṭha*», каталогом глагольных основ), и «гананатха» («*gaṇapāṭha*», перечнем других вопросов, которые рассматриваются в отдельных сутрах).

Не останавливаясь особо на вопросах методологии व्याкараны, Панини просто использует теоретические инструменты, которые, возможно, были распространены в интеллектуальной среде его времени. Сегодня эти методы распознаются и описываются исследователями. Так профессор Пенсильванского университета Джордж Кардона, посвятивший Панини фундаментальное исследование, установил наличие аналитического метода выделения лингвистических единиц, который, возможно, был Панини унаследован. Этот

метод объединяет две процедуры: установление длительного соприсутствия (*anvaya*, *анвая*) и установление совместного отсутствия (*vyatireka*, *вьятирека*). Например, в выражениях: *āste bhūmau* (он/она сидит на земле), *āsāte bhūmau* (они оба сидят на земле), *āsate bhūmau* (они все сидят на земле) встречается общий элемент *bhūmau* (на земле). Анализируя эти сходные предложения и отмечая, что в них сходно, а что отличается, можно различить лингвистические составляющие, например, неизменный общий элемент *ās* – основу глагола «сидеть» – и изменяющиеся элементы, которые суть окончания [Кардона, 1997: 429–430]. Этот метод привлек здесь наше внимание в связи с поисками оснований теоретического знания в Индии потому, что в учении о выводе, оформленном спустя более чем пятьсот лет, мы встречаем этот метод в числе методов установления неразрывной связи двух терминов: неразрывная связь имеет место тогда, когда два признака (соответствующие основанию вывода и выводимому качеству) «совместно присутствуют» (*анвая*) и «совместно отсутствуют» (*вьятирека*). В «Таттвасанграхе» Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (ТС и ТСП 1361–1428) представлена полемика по этому правилу между буддистами и джайнами. У джайнов совместное присутствие и совместное отсутствие обосновывались существованием универсалий, с которыми были связаны логические признаки, у буддистов они включались в правило *трайрупья* (трехаспектности основания вывода).

Другая аналитическая процедура, отмеченная Д. Кардоной, связана с приписыванием значения элементу А или множеству элементов \acute{S} :

1. Если \acute{S} имеет место, то значение А из этого понятно.
2. Если \acute{S} отсутствует, значение А непонятно.

Если имеют место 2 следующие ситуации, то это – отклонение (*vyabhicāra*):

1. Если \acute{S} имеет место, а значение А непонятно.
2. \acute{S} отсутствует, а значение А понятно.

Всякое такое отклонение препятствует приписыванию определенного значения лингвистическому элементу через применение метода совместного присутствия и совместного отсутствия [Кардона, 1997: 431]. Концепт «отклонение» (*вьябхичара*) также вошел впоследствии в лексикон индийской логики, где стал обозначением разновидности логической ошибки.

Еще одной важной в общеметодологическом отношении стала предложенная Панини и разработанная грамматистами концепция системы *карак* (*kāraṅka* – букв. «реализатор действия») [Захарьин 2009, 434] – набора категорий, обозначающих функциональные элементы действия (*kriyā*) и определяющие отношения в предложении имени и глагола [СРС, 1978: 159]. У грамматистов (по крайней мере, начиная с Бхартрихари), а затем в эпистемологии *караки* понимались как функциональность, свойственная самим вещам [Иванов, 2009а: 437]. В понимании предложения как описания функциональных элементов, с одной стороны, просматривается разделявшаяся всеми ортодоксальными мыслителями метафизическая концепция вечности, несотворенности слова вед. Из вечности вед вытекает приписывание в ортодоксальных даршанах реального существования всем общим понятиям и, соответственно, их функциям. С другой стороны, в концепции *карак* просматриваются деятельностный подход к пониманию языка и процессуальное понимание мира. Язык – не просто слова, это языковая деятельность, которая вписана в систему всей осуществляемой деятельности. И поэтому слова обозначают все элементы этой деятельности вместе с их ролями в процессе: деятеля, цель действия, причину действия, место действия и т. п. Этот деятельностный подход будет затем применен в неоднократно упоминавшейся *праманаваде* (учении об инструментах достоверного познания), куда будет перенесена парадигма теории *карак* для создания теории *праман* – инструментов получения достоверного знания [Данн 2004, 17]. Деятельностный подход к языку и миру не был изобретен Панини. Его наличие в древнеиндийской культуре подтверждает существование в санскрите такой модели предложения, в которой агенс (деятель) стоит не в именительном, а в творительном падеже, а

глагол употребляется в безличной форме. В новоиндийских языках эта модель трансформировалась в эргативную конструкцию предложения [Иванов, Топоров, 1960: 116]. Мир для грамматиста (также по традиции) – не застывшая совокупность вещей и их качеств, но совокупность процессов, которые представляют собой деятельность различных агентов: богов, природных сил, человека.

В «Аштадхьяи» Панини фигурируют шесть *карак*: отправная точка действия (*анадана*, *apādāna* – I. 4. 24)³⁴⁶, цель действия, или терминал³⁴⁷ (*сампрадана*, *sampradāna* – I. 4. 32), инструмент (*карана*, *karaṇa* – I. 4. 42), локус, или субстрат действия (*адхикарана*, *adhikaraṇa* – I. 4. 45), пациент³⁴⁸ (*карман*, *karman* – I. 4. 49), деятель, агенс³⁴⁹ (*картри*, *kartr* – I. 4. 54) [Аштадхьяи, 1987: 141]. Дополнением агенса Панини считал иницилирующую причину действия (*хету*, *hetu*), которая позже также нашла свое место в индийской логике в качестве основания вывода. Комментатор Панини Бхартрихари (ок. V в.) рассматривал *хету* как самостоятельного, седьмого *караку*.

Как заметил исследователь из Гавайского университета Рама Натх Шарма, раздел о *караках* вызвал большую полемику среди грамматистов, так как в сутре I. 4. 23 термин «*карака*» вводится без дефиниции, а скупые определения видов *карак*, идущие за ним, можно было интерпретировать по-разному [Шарма, 1987: 141–164]. Результатом полемики стало усовершенствование концепции реализаторов действия.

Джон Данн в своей посвященной Дхармакирти диссертации указал на определяющую роль грамматики для формирования эпистемологии и логики в Индии, написав: «контур философии *праманавады*, который ограничивал изыскания Дхармакирти, утвержден еще Панини и нашел свое первое систе-

³⁴⁶ Так толкует Дж. Кардона дефиницию этого караки в Пан I. 4. 24: *dhruvam apāye' pādānam* [Кардона, 1997: 138].

³⁴⁷ Согласно дефиниции Б.А. Захарьина, «[то, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс» [Захарьин, 2009: 434].

³⁴⁸ Лингв., тот кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам. Дж. Кардона интерпретирует смысл этого термина как «основная цель, которую...*картри* (или *kartuḥ*, в gen. sg.) больше всего хочет достичь или которой больше всего хочет обладать (*īpsitatatam*)» [Кардона, 1997: 138].

³⁴⁹ Лингв., активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

матическое изложение в «Ньяя-сутрах». Уже на этой ранней стадии главной характеристикой праманавады становится выработка технического словаря, который затем разделяется всеми философами праманавады» [Данн 2004, 17]. Сказанное в полной мере относится к концепту *карак*, теоретически оформленному Панини, поскольку именно он определил каркас этого специального словаря праманавады.

Готама³⁵⁰, применив категориальную сетку *карак* к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pramā* в смысле «знать несомненно», «правильно представлять» [Бётлингк, Рот, 1853–1875: 1048], выделил и обозначил в познавательном акте инструмент познания – *праману* (*pramāṇa*) и познаваемое – *прамея* (*prameya*) [сутра I.1.1 – Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья 2001, 145], соответствующие *каране* и *карману* Панини. Концепт инструмента познания не совпадает по смыслу ни с западным эпистемологическим концептом «субъект познания», ни с концептом «познавательные способности», поскольку, как было рассмотрено выше, в число праман индийские эпистемологи включали слова, жесты, традицию и разнообразные формы рассуждений (вывод, аналогию, необходимое допущение), которые производятся субъектом, но не редуцируются к нему или его способностям. Слово «*прамея*», обозначающее познаваемое у Ватсьяяны, тождественно «*карману*» грамматистов и западному концепту «объект познания». У Ватсьяяны и последующих комментаторов «Ньяя-сутр» в соответствии с той же структурой деятельности, которую зафиксировали *караки* Панини, в число структурных элементов познавательной деятельности (конкретного познавательного акта) были добавлены деятель, он же – субъект познания (*kartr / kartar, pramātr / pramātar*), воздействующий на *пауценс* (*karman*) – например, воспринимающий его своими органами восприятия (*индриями*), – и то, ради чего осуществляется познание, цель познания – истинное знание (*прамити*,

³⁵⁰ Автор «Ньяя-сутр» Акшапада в литературе отождествляется с ведийским риши Готамой из рода Ангирасов [Шохин, 2001: 42].

pramiti)³⁵¹. «Прамап» соответствует паниниевскому термину *картри*, а «прамити» – категории *сампраданы*.

Учет представленного здесь контекста появления специальных терминов эпистемологии и логики помогает установлению тех смыслов, которые придавались им в самой традиции, и пониманию характера процедур, которые связывались в индийской философии с получением знания. Термины «прамана», «прамея», «прамап» и «прамити» стали стандартными для описания процесса познания во всех даршанах, и ортодоксальных, и неортодоксальных. Этот факт обращает на себя внимание потому, что для ортодоксальных школ опора на *вьякарану*, детище брахманской учености и метафизики, вполне естественна, в то время как ее принятие в качестве оснований собственной *праманаведы* в буддийских и джайнских школах с иной метафизикой, вероятнее всего, было обусловлено для шраманов необходимостью вести полемику с брахманизмом на одном теоретическом языке.

Оценивая методологические достижения Панини, нельзя не согласиться с Д. Кардоной в том, что основной принцип грамматики Панини – обобщение, что его сутры принимают в расчет факты использования языковых выражений (то есть имеют эмпирические основания), а правила формулируются с указанием того, что является общим (*sāmānyā*) у групп элементов и что различается (*viśeṣa*) у их подгрупп [Кардона, 1997: 401]. Трудно не заметить так же использования великим грамматистом теоретического аналитического метода, регистрирующего совместное присутствие (*анвая*) и совместное отсутствие (*вьятирека*), общее (*sāmānyā*) и особенное (*viśeṣa*), а также большую роль его «Аштадхьяи» в формировании научного и философского санскрита (и, соответственно, теоретического стиля мышления). Нам остается только присоединиться к тому множеству ученых, которые «считают его грамматику манифестацией рациональности» [Бронкхорст, 2002: 801],

³⁵¹ Джон Данн тоже отмечал, что терминология и предметные области *праманаведы* и западных эпистемологии и логики совпадают частично, хотя и в большей их части [Dunn 1999, 4].

напомнив, однако, что термина «рациональность» в индийской философии не сложилось, и по этой причине высокую оценку достижений Панини корректнее сформулировать, назвав его грамматику «манифестацией высокого уровня теоретического мышления» в определенном нами выше смысле (С. 113–114) как специализированного, систематизированного, непротиворечивого, обоснованного знания об общих принципах санскрита.

Достижения и недостатки «Аштадхьяи» стали отправной точкой для деятельности учеников и комментаторов Панини, особое место среди которых занимает грамматист Патанджали (ок. 150 г. до н.э.), написавший «Большой комментарий» («Махабхашья») на «Восьмикнижие» и сделавший первый шаг в формировании особого теоретического стиля – стиля комментариев, *бхашья* (санскр. *bhāṣya*). В исследованиях Л. Рену, Г. Якоби, Ф. Сталья, Й. Бронкхорста и др. отмечается ряд характерных лингвистических признаков этого довольно абстрактного и формализованного стиля, усвоенного затем учеными и философами: интенсивное использование номинализации (или субстантивирования) посредством суффиксов, выражающих абстракции *-tā* и *-tva*; использование сложных имен, образуемых соединением основ существительных, и недостаток личных форм глаголов; редуцирование предложений к неопределенным глаголам, таким как *asti* – «есть», *dr̥śyate* – «кажется», *ucyate* – «говорится» [Сталь, 1995: 80], которые в русском языке соответствуют безличным предложениям. Эти грамматические средства привели к утверждению образца теоретического мышления и использованию терминов и выражений, в частности в эпистемологии и логике, которые трудно понять носителю западной культуры, потому что у них нет синонимов в западной традиции³⁵².

Если рассматривать стиль *бхашья* со стороны характерных особенностей дискурса, то нужно отметить присущую им интенцию ко встесторонне-

³⁵² Например, в теории школы *навья-ньяя* Гангешы (ок. 1320) факт восприятия горшка описывался высказыванием: «Земля, специфицируемая горшковостью, с которой связана отношением контакта», а в теории Рагхунатхи Широмани (ок. 1475–1550) – высказыванием: «Имеет место специфицируемость, ограниченная горшковостью и отношением контакта, обуславливающая спецификацию постоянного присутствия в земле и ограниченная земляностью».

му рассмотрению проблем. В частности, Патанджали не жалеет места для приведения различных точек зрения на решение проблемы, оценивает их и предлагает такое решение, которое лишено отмеченных у других недостатков, выглядит лучше обоснованным. В качестве авторитетных точек зрения он приводит мнения грамматистов Катьяяны и Вьяди, комментарии которых на «Восьмикнижие» использовал. Но он совершенно спокойно может оставить вопрос без решения, если ни одно из предлагаемых решений не кажется ему безупречным. Как это можно наблюдать во вводной части «Махабхашьи», называемой «Паспаша», где он поднимает вопрос: обладает ли слово вечностью (*nityatva*) или сотворенностью (*kāryatva*)? Казалось бы, какие могут быть сомнения у ортодоксального брахмана, ведь священные тексты утверждают вечность слов. Но в этом сомневаются шраманы – джайны и буддисты, – а их убедить можно только значимыми для них аргументами. И Патанджали, не экономя места для обсуждения этого важного вопроса, посвящает ему целый раздел. Ответ, который он на него дает в сутре 59, ортодоксальным назвать сложно. В сутре сказано: достоинства и недостатки признания вечности или сотворенности слов подробно рассмотрены в «Самграхе»³⁵³. Независимо от вечности или сотворенности слов, для них следует формулировать корпус грамматических правил. Это значит, что для Патанджали, во-первых, независимо от того, какую онтологическую и религиозную позицию занимает человек, он должен говорить на правильном литературном языке. Во-вторых, нельзя выносить вердиктов без достаточных на то оснований. Ответ – вполне в духе Панини, который вообще обошел в своем сочинении метафизические вопросы, оставаясь в границах дедуктивного мышления и прагматики.

Но это не означает, что для Патанджали вечность слов сомнительна. Он находит возможность решить вопрос о вечности слов, переформулировав его таким образом, чтобы практика словоупотребления стала достоверной эмпирической базой для его обоснованного решения. В сутре 63 «Паспаша» он

³⁵³ Имеется в виду не сохранившееся сочинение Вьяди.

отождествляет качество «вечности» с качеством «демонстрируемости», «установленности» неизменной связи слова (*шабда*) и его значения (*артха*). Это отождествление делает возможным заключение, к которому грамматист приходит, исследуя слово «корова». Что мы имеем в виду, когда говорим о слове «корова»: некие признаки живого существа, имеющего подгрудок, хвост, рога и т.п. (Паспаша 4–5). Нет, слово – лингвистический объект, но у него есть предметное значение в материальном мире (Паспаша 14). Поэтому словами являются только такие сочетания звуков, которые имеют значение (Паспаша 15). Его понимание слова противостоит пониманию мимансаков, считавших словом только звуки без предметных значений [Кунджунни, 1990: 116].

Итак, неизменна ли связь слов с их предметными значениями или она создается кем-то, например, грамматистами? Проведя детальное исследование мнений на этот счет, затем обратившись к собственному опыту, Патанджали делает вывод: слова, значения слов и их связи существуют вечно, поскольку люди употребляют слова самостоятельно, не обращаясь к грамматистам (Паспаша 81). Зачем же нужны грамматисты? И на этот вопрос у Патанджали есть ответ: грамматисты накладывают ограничения на употребление слов, в соответствии с дхармой – универсальным законом (Паспаша 83). Люди могут употреблять слова как правильно, так и неправильно. Грамматисты знают, как правильно, чтобы не пошатнулись управляющие миром объективно существующие правила разных уровней, подчиняющиеся универсальному закону – *дхарме*.

Патанджали уделит много места рассуждениям о необходимости изучения грамматики и привел вполне прагматические аргументы для доказательства ее полезности. Грамматика полезна:

1) для того чтобы сберечь (защитить) веды (*rakṣārtham vedānām*). Только тот, кто знаком с техникой пропуска, удвоения и замены звуков в состоянии сохранить веды правильно (Паспаша 17);

2) только грамматисты могут изменить (*ūhaḥ*) ведийские мантры в соответствии с потребностью конкретного ритуала. В ведах мантры рецитируются без различения рода и всех окончаний. В ритуале все эти формы должны соответствовать случаю (Паспаша 18).

3) Безусловно, изучение грамматики соответствует ведийским предписаниям (*агамам*). Там сказано, что *дхарма* брахмана – изучать шесть *веданг*. Грамматика – одна из *веданг* (Паспаша 19).

4) Для облегчения понимания слов (*laghvarthaṁ cādheyam*). Без помощи грамматики нельзя с легкостью понять слова (Паспаша 20).

5) Для устранения сомнения (*asaṅdehārhtaṁ cādheyam*) – человек, знающий правила, легко формулирует предложения, не тратя время на сомнение (Паспаша 21).

6) Чтобы брахманы не говорили на варварском языке (*tasmādbrahmanena na mlecchitavai nārabhāṣitavai*).

7) Чтобы во время отправления ритуалов мантры рецитировались правильно. Неправильное слово в ритуале может убить *яджаману* так же, как Индра убивал своих врагов (Паспаша 24).

8) Чтобы понимать рецитируемые тексты для запоминания: то, что мы не понимаем, мы не можем запомнить (Паспаша 25).

Наблюдение за практикой словоупотребления привели Патанджали к различению звука как особой и неизменной единицы (*sphoṭa*, *спхота*) и звука, произносимого разными людьми в разных обстоятельствах (*dhvani*, *дхвани*) (коммент. на А I. 1. 70). *Дхвани* эфемерно и исчезает после произнесения, *спхота* – неизменна. *Спхотой* он называл как отдельные звуки, так и сочетания нескольких звуков.

Нашему рассмотрению теоретических оснований грамматики можно подвести следующие итоги. *Вьякарана*, формируясь в среде брахманской культуры параллельно науке о ритуале, поделила с ней многие основополагающие представления о знании, методы его получения и организации, что, очевидно, упрочило их положение в качестве оснований эпистемической

культуры Индии. Так же, как ритуалисты, грамматисты признавали сакральность знания и языка учености-санскрита, использовали мифологемы наряду с эмпирическими методами наблюдения и описания своего объекта – языковой практики, широко применяли теоретические методы обработки накопленной информации: анализ, синтез, дефиниции, индукцию, обобщение, систематизацию знаний, символические обозначения грамматических категорий, включавшиеся в формулировки правил, использование числовой символики, создание специальной терминологии. В числе неявных принципов, использовавшихся в теориях грамматистов, – понимание языка как деятельности и мира – как совокупности процессов. Первичная систематизация теоретических знаний у Панини производилась по принципу «экономии слов», с учетом уровня образованности адресатов (ученых) и того, что текст должен заучиваться наизусть. Этим принципом объясняется отсутствие определений многих используемых терминов, полных классификаций структурных элементов санскрита и теории санскрита, неэмплицированность некоторых использованных принципов. Грамматика Панини представляет собой формализованную структуру, позволяющую конструировать из простых элементов содержательные выражения – простые и сложные высказывания.

У грамматистов-комментаторов закрепляется новая форма текстовой деятельности – бхашья, которая получает распространение в научных и философских школах. Прагматика науки о языке обосновывается ими в более широком контексте брахманистского мировоззрения: говорится о необходимости использования правильного языка, который помогает индивиду следовать своей дхарме и поддерживает мировой закон (дхарму), сберегает священное знание (веды). В комментариях грамматистов демонстрируется ориентация на традицию, хотя налицо – несомненное приращение нового знания. В отличие от текстов шрути, смрити и ритуалистики, в текстах грамматистов заметна бóльшая строгость специальной терминологии. Специальный характер знаний व्याкараны предотвратил появление в ней аномалий в виде новых теорий, подрывающих авторитет теории Патанджали, и у граммати-

стов не возникло нужды в стратификации знания на «старое» и «новое», но стратификация знания на «высшее» и «низшее» ими признается.

Востребованность санскрита в среде образованных интеллектуалов небрахманской принадлежности размывала монополизацию *вьякараны* брахманами и запреты на ее распространение. Такая своеобразная «демократизация» знания способствовала тому, что грамматика стала источником идей, специальной терминологии и методов дискурса для других видов теоретического знания, в развитии которых принимали участие также *шраманы* (как это было, в частности, с *праманавадой*³⁵⁴).

³⁵⁴ О влиянии *вьякараны* на *праманаваду* см. также: [Канаева, 2015; Торелла, 1987].

ГЛАВА 3. Влияние полемики пандитов на становление принципов теоретического знания

§ 1. Принципы, детерминированные теорией аргументации и полемики

Теория аргументации и полемики так же, как другие науки, появилась в Индии ранее философии, и так же, как другие теоретические дисциплины, сыграла свою роль в формировании парадигмы познавательной деятельности. В ее истории и характере чрезвычайно многое роднит ее с западной теорией полемики, на заре ее жизни называвшейся диалектикой. Среди множества толкований в древнегреческой культуре слова «диалектика» ближе всего к реальным полемическим практикам в Индии подходят толкования таких ключевых мыслителей как Зенон Элейский, Сократ, Платон и Аристотель, а именно: диалектики как методического опровержения тезисов противника – у Зенона [Реале, Антисери, 1994: 278]); как искусства ведения беседы с целью совместного установления истины – у Сократа [*Платон*. Горгий 471 e], как рационального средства «созерцать бытие и все умопостигаемое яснее» – у Платона [*Платон*. Государство VI511d]), у Аристотеля – как искусства «ставить наводящие вопросы» [Аристотель. Топика VII. 172a15] и искусства «испытания...при помощи искусства умозаключения» [Аристотель. Топика VII. 172a20]), которые используются при исследовании «общих всем начал» [Аристотель. Топика VII. 171b5]). В Индии также были разработаны правила ведения дискуссий, включающие набор методов установления истинного высказывания, методов опровержения, наводящие вопросы и силлогистические рассуждения. Однако между греческой и индийской диалектическими традициями всегда оставался разрыв в понимании целей полемики. Для перечисленных античных философов результатом диалектической беседы полагалась объективная и неизменная истина, для индийских диалектиков, как было показано выше и еще будет показано на примерах полемики в текстах, такой истины просто не существовало.

История индийской теории полемики известна гораздо хуже, чем история западной теории полемики, поскольку древние теоретические сочинения по этой дисциплине, несомненно, создававшиеся³⁵⁵, до нашего времени не дошли. Мы можем судить о ее принципах только по тем текстам, в которых она используется для рассмотрения конкретных вопросов. Есть и еще одна причина пробелов в истории индийской теории полемики: в качестве рационалистической тенденции индийской мысли ее заметили и стали серьезно изучать только с конца XIX века.

Во 2-й пол. XX в. в связи с переосмыслением содержаний концептов «разума» и «рациональности» в западной философии предметом теоретической рефлексии становится также сама «индийская рациональность». Й. Бронкхорст, с учетом отсутствия в санскрите полного синонима западного концепта разума, пояснил, в каком смысле исследователи говорят сегодня об индийской рациональности: не как об исходящей от духовной субстанции способности или правильном методе достижения истины, но как о свойстве критически рассуждать [Бронкхорст, 2016: 257]. Утверждение К. Поппера, что «нет лучшего синонима для “рационального”, чем “критическое”» [Поппер, 2002а: 97] тоже позволяет рассматривать полемику, сопутствовавшую в индийской культуре разнообразным формам профессиональной деятельности, как своеобразное проявление рациональности³⁵⁶.

Однако, заняв прочное место среди предметов философского осмысления, «индийская рациональность» не становится укорененной в индийской

³⁵⁵ Их существование выдают пассажи из более поздних теоретических сочинений по философии, медицине, артхашастре и камашастре. Вероятной причиной их утраты можно полагать их первоначально устную фиксацию и передачу.

³⁵⁶ Напомним имена некоторых философов, в работах которых были отмечены характерные черты логико-эпистемологического типа индийской рациональности: К. Поппер, Г. Рэндл, А. Кит, Ф.И. Щербатской, Дж. Туччи, Л. Шмитхаузен, Б. Келльнер, К. Отке, Э. Фрауваальнер, Э. Франко, Х. Крассер, Ф. Сталь, Й. Бронкхорст. Научный тип рациональности, сложившийся в традиционных индийских науках – грамматике (*vyākaraṇa-śāstra*), ритуалистике (*kalpa-śāstra*), медицине (*āyurveda*), – получил освещение в публикациях Й. Бронкхорста, В. Хальбфасса, Д. Вуястика, К. Зыска и др.

Индийские философы тоже приняли концепт «индийская рациональность» как релевантный индийской культуре и имеющий эвристическую ценность. Одни авторы (С.Ч. Видьябхушана, Э. Соломон, Б.К. Матилал и др.) публиковали работы о типе рациональности, характерном для эпистемологии и логики (*pramāṇavāda*), у других (Д. Моханти, А. Чакрабартти, Д. Ганери) концепты разума и рациональности использованы в качестве главных инструментов исследования всей индийской традиции.

почве, на что указывает отсутствие проблемы рациональности в классических *даршанах*. Она – теоретический конструкт, нуждающийся в установлении множества соответствий с индийскими концептами и в весьма аккуратном проведении параллелей с ними. Сложности с определением содержания концепта порождают вопросы: нужно ли исследовать индийскую рациональность, как и для чего? Может, для осмысления феноменов индийской культуры следует подумать о другом концептуальном аппарате? Ведь, строго говоря, отсутствие точного эквивалента слова «разум» может превратить рассуждения западно-ориентированного философа об индийском «разуме» в выражения, бессмысленные для носителя индийской традиции, или может приводить к потере части изначального смысла текста, идентифицированного как рациональный. Так, когда Д. Ганери в своей книге «Философия в классической Индии: Собственная работа разума», отсылая к мудрости, выраженной в «Законах Ману», утверждает: «Manu...said that those whose only guide is reason should be banished from the company of the virtuous»³⁵⁷ [Ганери, 2006: 1], – его слова побуждают задуматься, о каком разуме идет речь? В санскритском предложении в первоисточнике (ЗМану II. 11) мы находим не слово «разум», а «науку об основаниях» (*hetu-śāstra*) – логику. В других фрагментах текста Ману упоминаются три способности, напоминающие разум: ум (*manas*), который (исходя из традиционных для Индии представлений о нем как материальном, состоящем из атомов) вряд ли ответствен за дискурсивное мышление, самосознание (*ahamkara*) (ЗМану I. 14) и, имплицитно, рассудок (*mahat*) (ЗМану I. 19), о дискурсивных функциях которого можно только догадываться. Толкование выражения «основывающийся только на логике» (*te mule hetuśāstrāśrayād*) как «руководствующийся только разумом» правомерно с точки зрения логоцентристского понимания разума в западной философии [Порус, 2001: 425], но у санскритского текста есть смысл, который теряется при такой интерпретации: Ману осуждает полемику, ведущуюся не для до-

³⁵⁷ «Ману...сказал, что тех, кто руководствуется только разумом, следует изгнать из собрания добродетельных».

стижения высшей истины – дхармы, которую, в принципе, путем логически правильных рассуждений достичь нельзя. Ибо способности человека порождать мысль и выводить одну мысль из другой в индийской традиции (как в брахманских, так и в небрахманских школах философии) никогда не считались его высшими способностями, позволяющими постичь высшую истину – истину о смысле индивидуальной жизни. Высшей считалась способность непосредственного постижения положения дел в реальности, чувственной и сверхчувственной, постижение универсального закона (*dharma*). Именно постижение дхармы считалось средством избавления от экзистенциального страдания, бесконечного по причине реинкарнации духовной сущности (души – в ортодоксальных школах и у джайнов; сознания – у буддистов). Также дискурсивные способности не признавались исключительно человеческой принадлежностью, поскольку их субъекты (душа и сознание) переселялись не только в человеческие тела, но в тела любых существ. В этом смысле очень показательны примеры из мифологий, о которых напомнил А. Чакрабарти в своей статье «Рациональность в индийской философии»: в индуистской мифологии один из трех главных богов (*Тримурти*) Вишну реинкарнировал в рыбу и вепря, потом снова в антропоморфные тела царя Рамы и бога-пастушка Кришны; в поэме буддийского автора Ашвагхоши «Буддхачарита» рассказывается о 550 реинкарнациях Будды, среди которых были животные, рыбы, птицы и земноводные. Можно только согласиться с А. Чакрабарти, что концепция реинкарнации не могла стимулировать характерное для западной философии противопоставление человека в его разумности другим живым существам [Чакрабарти, 1997: 260].

Приведенные примеры трудностей применения западных терминов «разум», «рациональный» и «рациональность» для описания и объяснения индийских философии и науки побуждают автора диссертации, следуя за Й. Бронкхорстом и К. Поппером, рассматривать их не как особые формы «индийской рациональности», а как особые формы критического дискурса (фр. *discours*, от лат. *discursus* – рассуждение, довод) – выраженные в языке

рассуждения, сконструированные по особым правилам, содержащие анализ, сомнение в истинности суждений и их оценку, подчиненные цели нахождения такого суждения, истинность которого признается большинством участников дискурса. В сформулированной здесь дефиниции перечислены те признаки теоретического дискурса, которые направляли внимание автора диссертационного исследования: каким правилам он подчинялся, как сами индийские дискурсисты его анализировали, какие критерии оценки использовали?

Индийская диалектика – «наука о диспутах» (*ваковакья*, *тарка-видья*, *тарка-шастра*) стала в Индии результатом осмысления и упорядочения полемических практик: религиозной, научной, юридической, управленческой, эстетической и т. п. Разнообразие ее обозначений в литературе связано с имевшими хождение обозначениями названных практик: *анвикшики* (*ānvīkṣikī*³⁵⁸ – рассмотрение, исследование, прояснение) – в «Махабхарате», «Законах Ману», *самвада* (*saṁvāda* – беседа, диалог), *вада* (*vāda* – беседа, суждение, объяснение, теория, доктрина) – у джайнов и буддистов; *самбхаша* (*saṁbhāṣā* – диалог, согласие) – в «Чарака-самхите»; *катха* (*kathā* – беседа), *джалпа* (*jalpa* – беседа, рассуждение), *витанда* (*vitāṇḍā* – софистические споры) – в *шастрах*, в *ньяе*; *тарка* (*tarka* – предположение, рассуждение, доказательство, учение) – в «Махабхарате», в «Таркасанграхе» Анандагири (XIII в.) и одноименном сочинении Аннамбхатты (XVII в.)³⁵⁹.

Общепризнанного учебника теории аргументации и полемики в Индии не было, так же как чисто теоретических сочинений, обучающих, как нужно вести полемический диалог адептам отдельных школ. Правилам дебатов дискурсисты учились на примерах полемики по главным для их школы вопросам: метафизическим (в текстах *даршан*), законодательным (в текстах *дхармашастр*), политическим и управленческим (в *артхашастрах*) и т. п. Тексты обнаруживают существование нескольких традиций диалектики. Их

³⁵⁸ Выше мы отмечали, что *анвикшики* соответствует в западной культуре не только диалектике, но и мировоззренческим учениям, философии.

³⁵⁹ Об использовании разных обозначений диалектики подробнее см.: [Видьябхушана, 1978: 4–8].

конкретные проявления заметила К. Прейзенданц, проверяя гипотезу С. Ч. Видьябхушаны о том, что *анвикшики* Медхатитхи Гаутамы стала общей детерминантой *ньяя-шастры* (науки о методах [достоверного познания]) Акшапады и медицинского сочинения «Чарака-самхиты» [Прейзенданц, 2009: 265]. Она отметила самостоятельную традицию диалектики санкхьи и отличающиеся от акшападовой концепции других найяиков [Там же: 272]. На основе текстологического анализа исследовательница доказала, что нельзя определенно говорить о детерминации содержаний «Чарака-самхиты» и «Ньяя-сутр» именно и исключительно *анвикшикой*, как это предлагал С. Ч. Видьябхушана [Прейзенданц, 2009: 290]. Благодаря К. Прейзенданц мы можем регистрировать более пяти традиций диалектики в Индии, а с учетом самобытных традиций джайнов и буддистов (которые К. Прейзенданц не затрагивала) – более семи.

Диалектические практики не всегда имели вид именно спора, дискуссии, но часто – вид диалога, в котором один из участников, более знающий, наставляет других, обращающихся к нему с просьбой разрешить интересующий их вопрос³⁶⁰. Потребность в диалектическом рассмотрении предметов, в обосновании и опровержении высказываний, претендующих на истинность, имеет объективные основания, прежде всего, в социальном бытии человека (в смысле индивидуального приобретения опыта и необходимости его передачи другим) и в использовании языка для выражения опыта, концептуализации индивидуально полученного опыта с одновременной его объективизацией. Искусство ведения полемики достигло в Древней Индии такого высокого уровня, что в Палийском каноне диалектиков за способность обсуждать и исследовать самые сложные вопросы называют «расщепителями волоса» (*vāḷavedhirūpā*) (БДжС I. 26). В каноне повествуется о таких «расщепителях» – ученых мужах (*paṇḍitā*) разных сословий: *кишатриях*, *брахманах*, домохозя-

³⁶⁰ Это детерминировало такой широкий диапазон значений терминов, обозначающих ситуации совместных обсуждений. Например, *tarka* – это и предположение, и учение, и рассуждение, и дискуссия.

евах, а также *шраманах*³⁶¹, входивших в четыре вида собраний (пали, *parisā*), в которых проводились диспуты [Джаятиллеке, 1963: 225].

Сведения о полемических практиках по самым разнообразным вопросам (интерпретации священных текстов, о ритуале, дхарме, по вопросам медицины и т.п.) содержатся в художественных, священных, научных и философских текстах: в «Махабхарате» (известный сюжет «Бхагавадгиты», где Арджуна обращается к Кришне со своими сомнениями, и Кришна рассказывает ему о *дхарме*; бесконечные диалоги об устройстве мира и человеческой жизни в «Мокшадхарме»), в *брахманах*, *упанишадах* (Бх. уп. III. 1. 1; VI. 2. 1; Чх.уп. V. 3. 1). В «Законах Ману» говорится о том, что *дхарма* в проблематичных случаях устанавливается собранием (санскр., *pariṣad*) образованных брахманов (*śiṣṭā*) (XII. 108); это собрание должно состоять, по крайней мере, из десяти добродетельных брахманов, но может и из трех (XII.110). Диалоги и дискуссии составляют содержание сутт палийского канона (таких как «Брахмаджала-сутта», «Саманнапхала-сутта» и «Поттхапада-сутта» и др.) и околоканонической «Милиндапаньхи», присутствуют они в сочинениях джайнов (особенно значимыми в этом смысле являются компендиум «Шаддаршана-самуччая» («Свод шести систем») шветамбара Харибхадры, VIII в., и комментарий на него «Таркарахасья-дипика-вритти» Гунаратны, ок.1343–1418), в медицинских трактатах и комментариях грамматистов. Пик религиозно-философских дискуссий исследователи видят в шраманской эпохе (V в. до н. э.), «когда не было предметов “слишком священных” для критицизма, и даже эффективности греха (*rāra*) и добродетели (*puṇya*) бросали вызов, так же как возможности достижения знания или правильного выражения истины о вещах» [Соломон, 1976: 9]. Их расцвет обусловлен всплеском интеллектуальной свободы, следствием которой стало появление множества относительно независимых друг от друга и какой-либо общепринятой религии, конкурирующих друг с другом метафизических учений. Многообразие конкури-

³⁶¹ странствующих проповедниках – критиках ведийской религии и брахманизма, не признававших сословного деления.

рующих метафизик поставило на повестку дня исследование оснований их истинности [Джаятиллеке, 1963: 22].

Общая высокая оценка роли дебатов в развитии критического дискурса не мешает оценивать некоторые «ученые беседы», происходившие в собраниях древнеиндийских мудрецов как нерациональные. Так, Й. Бронкхорст не относит к «рациональным» дискуссии, описанные в *брахманах* и *упанишадах*. Причин он назвал несколько: полное отсутствие логической аргументации, отсутствие какой-либо критики сказанного учителем³⁶², отсутствие критериев истинности, приводившее к легитимности множества интерпретаций суждений (иногда даже опасных для жизни высказавшегося) и права на нежелание делиться своим эзотерическим знанием. Все они не способствовали «созданию последовательных систем мышления» [Бронкхорст, 2016: 272].

Нидерландский индолог объясняет появление рациональной традиции в Индии влиянием греческой мысли, с которой индийская мысль встрети-лась, благодаря походам Александра Македонского (327–326 гг. до н. э.) [Бронкхорст, 2016: 271]. В книге «Как брахманы победили» он высоко оценил роль буддистов в качестве передатчиков греческого влияния, предположив, что «буддисты Северо-Западной Индии переняли у греков метод рационального обсуждения и исследования. Они приняли этот метод и вместе с ним готовность (или обязательство) использовать его в областях, которые раньше были исключительной территорией традиции и религии, но они, по-видимому, не приняли ничего другого в области философии. Однако даже один этот метод глубоко повлиял на их идеи. Это заставило буддийских теоретиков переосмыслить свое интеллектуальное и религиозное наследие и упорядочить его, таким образом, сделало его более последовательным и более устойчивым к критическим вопросам со стороны внешних сил». Брахманизм, по мнению Й. Бронкхорста, принял традицию рационального исследования после буддизма (возможно, спустя столетия), предположительно, под

³⁶² От учителя не требовалось приведения аргументов в поддержку его учения, потому что сама идея, что он может научить чему-то неистинному, по-видимому, не приходила в голову мыслителям *упанишад* [Бронкхорст, 2016: 272].

давлением королевских дворов, продолжавших эллинистическую традицию публичных философских дебатов. Брахманизм допускал традицию рационального исследования только в области философии, поскольку только здесь у него были сильные оппоненты – буддисты. Там, где оппонентов не было, они предпочитали традицию критицизму [Бронкхорст, 2016: 274–275].

Приведенная оценка буддистов как первых рационалистов Индии представляется завышенной, а роль брахманов – недооцененной, если руководствоваться пониманием «рациональности» как «критического дискурса» (определение которому мы дали выше). Автор диссертации склонна разделить позицию исследователей, видящих истоки традиции критического дискурса в Индии с его характерными особенностями в брахманской культуре. В пользу такого выбора можно привести, помимо понимания рациональности как критического дискурса, еще четыре аргумента. 1) Брахманистские практики, появившиеся в добуддийскую эпоху, – прежде всего, брахмодья (игра в священное знание) – оказали заметные влияния на индийскую традицию критического рассмотрения высказываний, претендующих на статус истинного знания. 2) Первые системы теоретического знания (ритуалистика и грамматика), опирающиеся на аналитический дискурс (напомним, что критический дискурс содержит *анализ* и оценку), появились именно в брахманских школах. 3) Против гипотезы Й. Бронкхорста о том, что усвоенный у греков рациональный метод заставил буддистов упорядочить их концепции и сделать их более жизнестойкими перед лицом критики не-буддистов, свидетельствует факт перманентного дробления буддийских школ как раз по причине того, что их идейные расхождения не поддавались «упорядочению», сведению их в одно учение. 4) Неизменная ориентация на традицию в проблемных когнитивных ситуациях, ставшая одним из принципов познавательной деятельности (мы отметили этот принцип в параграфе о влиянии ведийско-брахманистской литературы на парадигму теоретического знания), не мешала брахманским мыслителям применять весьма сложные рациональные процедуры для сохранения и передачи содержания брахманистских шастр еще

до появления шраманов. Неизменно встречаемая в брахманских сочинениях декларация приверженности традиции не помешала им совершить мировоззренческую революцию, обосновав идею единого первоначала мира – Брахмана-Атмана, и осуществить фактический переход от ведийского политеистического мировоззрения к монистическому брахманистскому видению мира. Другими словами, брахманы трансформировали традицию, не порывая с ней. 5) Полемика брахманских ученых и критиков брахманизма была не только местом столкновения идей, но и местом их встречи и взаимозаимствований, о чем говорит циркулирование одних и тех же терминов в литературе, создававшейся в рамках школ, принадлежавших конкурирующим системам мысли³⁶³.

Упомянутая выше брахмодья (*brahmodya*)³⁶⁴ стала одной из детерминант теории аргументации и полемики (*ānvīkṣikī*) не непосредственно, а будучи теоретически отрефлексированной в брахманской дисциплине *vākovākyā* (букв. «речь и ответ») [Джаятиллеке, 1963: 43–44; Соломон, 1976: 11; Шохин, 2004: 71–72]. По наблюдениям К. Н. Джаятиллеке, ваковакья получила свое имя от диалогов, называвшихся *vākovākyā*. Диалоги имели стереотипный характер и, вероятно, учились наизусть [Джаятиллеке, 1963: 44, 45]. В качестве дисциплины *ваковакья* фигурирует в текстах *брахман*, где о ней говорится как об «изучении природы дискуссий и дебатов». Последнее в

³⁶³ На это указывали многие индологи; в этой связи можно вспомнить высказывание российского буддолога О. О. Розенберга о том, что буддизм унаследовал от брахманов «множество идей и терминов, а также метод рассуждения» [Розенберг, 1991: 88].

³⁶⁴ Изначально игры такого рода занимали долгие промежутки между ритуалами, являвшимися частями длительных жертвоприношений, вроде *ашвамедхи* (жертвоприношения коня), и, в конце концов, стали частью ритуальной практики, которая трансформировалась в специальные дискуссии. Этот тезис подтверждает дискуссия между Уддалакой Аруни и Свайдаяной Шаунакой в «Шатапатха брахмане» (XI. 4. 1) [Шатапатха-брахмана, 2014]. По сюжету ШпБх Уддалака, будучи брахманом *куру-панчалов*, должен был продемонстрировать свое знание ритуала «северянам», к которым был избран жрецом. Если бы он победил Свайдаяну, которого брахманы-северяне выставили против него, он остался бы брахманом в их местности. Уддалака знал, что ему предстоит испытание (значит, испытания при принятии в должность были частью традиции), и запасся золотой монетой, назначенной в награду «для привлечения боящихся» (ШпБх XI. 4. 1. 1). Однако победить Шаунаку ему не удалось, так как тот проверял знание ритуала, загадывая загадки, в которых ритуальные действия были представлены как причины событий человеческой жизни: компетентный брахман должен был знать «в полнолунии и новолунии обрядах то, из-за чего люди здесь рождаются беззубыми; из-за чего (зубы) появляются у них; из-за чего они выпадают у них» и т. п. (ШпБх XI. 4. 1. 5). Диалог Уддалаки и Свайдаяны – некая промежуточная форма между ритуальной игрой и теоретическим диспутом: с одной стороны, он – игра, *брахмодья* – так ее и называют брахманы-северяне; с другой, – он является тестом на владение специальным знанием о ритуальной практике.

индийской литературе ее упоминание в таком смысле встречается в Чх.уп VII.1.2; VII.2.1; VII.7.1³⁶⁵ [Джаятиллеке, 1963: 46].

На наш взгляд, характер теории полемики в Индии (а, следовательно, и ее влияние на основания теоретического знания) обуславливался, среди прочего, чрезвычайной неоднородностью участников дискуссий, а также отсутствием общих для всех правил и целей полемики: можно было либо стремиться к обоснованию своего тезиса (прямо или косвенно), либо не принимать за истинные никакие суждения, будучи убежденными в их недостаточной обоснованности, либо выдвигать противоречащие своей позиции утверждения. Так, в «Брахмаджала-сутте» («Наставлении о сетях Брахмы») из «Дигха-никаи» («Длинных наставлений») «Собрания сутт» мы видим парадоксальную (с точки зрения учеников Будды) ситуацию: *паривраджак* Суппия со своим учеником Брахмадаттой, следуя за Буддой и группой его учеников, высказывают взаимоисключающие мнения: один ругает Будду, другой его хвалит (БДжС I.1). Ученики Татхагаты в замешательстве, однако для Будды эта ситуация вполне обычная. Он рассматривает поведение *паривраджиков* с точки зрения принятой полемической практики, в которой допускалось выдвигать и рассматривать противоположные утверждения с целью доказательства собственного учения и опровержения учения оппонентов. Будда явно не выражает, но подводит своих учеников к мысли: за видимым противоречием стоит другой смысл, и у поведения *паривраджиков* есть вполне определенная и единственная цель. На нее указывает сама ситуация. Если бы целью утверждений Брахмадатты было опровержение утверждений Суппии, Брахмадатта не считался бы учеником последнего. Почему эта пара преследует группу Будды? Их цель – посеять сомнения в истинности буддийской *Дхармы*, вызвать позитивные или негативные эмоции у последователей Учителя, одинаково вредные для стремящихся к нирване. *Паривраджики* не сомневаются в ложности буддийской *Дхармы*, потому что она от-

³⁶⁵ Видимо, поэтому в русском переводе этих фрагментов А.Я. Сыркин использовал для *vākovākyā* слово «логика».

лична от их мировоззрения. Доказать свое учение они могут лишь косвенно: продемонстрировав слабость и сомнительность буддийских тезисов.

Санскритское название проповедников «*паривраджаки*» (пали, *париб-баджаки*) обычно переводят как «странствующие», «пилигримы». О них сообщают и другие тексты, в частности, «Поттхапада-сутта» из «Дигха-никаи» («Собрания длинных сутр») «Сутта-питаки»³⁶⁶. Согласно описанию в сутре, *паривраджаки* признавали существование *атмана* (души), но не владели техниками медитации и не умели управлять душевными состояниями, не придавали большого значения нравственному совершенствованию, в своих собраниях они весьма шумно обсуждали «ребячьи темы» – «все, что угодно, *локаяту*,... что есть и чего нет» (Поттхапада-сутта 3)³⁶⁷.

Й. Бронкхорст сообщает, что *паривраджаки* (называвшиеся так же *parivrāj, parivrājaka, samnyāsin*) были аскетами, но не адептами ведийской религии. «...их образ жизни был заимствован из восточных регионов Великой Магадхи, эти аскеты не преследовали целей как-либо связанных с ведийской традицией жертвоприношения» [Бронкхорст, 2016: 34].

Чтобы защитить своих учеников, Будда учит их критическому анализу всякого рода высказываний, необходимости «опровергать ложное в ложном», «признавать истинное в истинном у оппонентов» (БДжС I. 5–6). С той же целью Учитель рассказывает о разных типах полемистов – диспутантах (пали, *takki*) и «рассуждателях» (пали, *vītaṃsā*), о *шраманах* и *брахманах*, защищающих 62 тезиса. Будда учит, что все тезисы получены на основе чувственного опыта, опутывающего всех *шраманов* и *брахманов* (кроме последователей буддизма, естественно) «сетью Брахмы». Они прыгают в ней, как пойманная рыбаком рыба, и не могут выбраться. Брахма – Бог-творец в брахманизме, а его сеть – символ чувственного мира, созданного Творцом³⁶⁸. Сведение *сут-*

³⁶⁶ Русский перевод см.: [Шохин, 1997: 279–294].

³⁶⁷ Сутра сообщает, что поскольку их учение (конечно же, с точки зрения буддистов) явно проигрывало буддийскому, глава *паривраджаков* Поттхапада стал буддистом, а за ним приняли буддизм и другие члены его группы.

³⁶⁸ В примечании к своему переводу БДжС В.К. Шохин указывает иные толкования этого образа, данные в палийском комментарии к сутте. Комментарий интерпретирует слово «брахма» как обозначение священного

ракарином («создателем сутры») всех оппонентов буддизма в общий класс «шраманов и брахманов», бьющийся в одной «сети Брахмы», показывает, что буддисты, решая свою прагматическую задачу защиты буддизма, не стремились строго классифицировать своих оппонентов по социальным группам, или по направлениям и школам. Зато в тексте они могли выделить группы особо непримиримых оппонентов (как выделили *паривраджаков* в зачине БДжС), или группы, которые шли «против общего течения». Так, в сутте отмечены ничего не защищавшие скептики – «скользкие угри» (*amarāvikkhepikā*), «которые на любой поставленный вопрос дают уклончивый ответ в четырех позициях, уподобляясь скользким угрям» (БДжС II. 23)³⁶⁹. По оценке буддистов, такие мыслители из страха вынести ложное суждение на поставленный вопрос давали ответ: «Это не мое [суждение]. Я не говорю, [что дело обстоит] так, не говорю, [что] иначе, что не так или что не не-так» (БДжС II. 24)³⁷⁰.

В Палийском каноне буддисты часто демонстрируют отсутствие четких представлений о своих оппонентах, причисляя некоторые группы мыслителей к сословиям, к которым они вряд ли могли принадлежать, не следуя их социальным предписаниям (*дхарме*)³⁷¹.

«Ланкаватара-сутра»³⁷² (ок. III–IV вв.) позволяет дополнить список разновидностей полемистов из рассмотренных выше сутт. В ней описываются разные небуддийские точки зрения, все вместе именуемые *локаяттой* и критикуемые Буддой (ЛС III. LXXIII. 175), однако по содержанию выдвигавшихся «*локаяттиками*» тезисов и на основе пояснений Будды можно более точно идентифицировать отдельные группы мыслителей. В ней фигурируют

знания и отождествляет его с Буддой. Нам эта интерпретация буддистов представляется апологетической. Вряд ли Будда в своих проповедях так себя представлял. Сеть Брахмы как символ чувственного мира, к которому привязываются сторонники всех иных мировоззренческих позиций, «запутавшиеся в сети Брахмы» (БДжС III. 72), представляется аргументом в пользу нашей интерпретации символа.

³⁶⁹ Перев В.К. Шохина.

³⁷⁰ Перев В.К. Шохина.

³⁷¹ В.К. Шохин находит в Палийском каноне классификацию *брахманов*, включающую *адживиков*, *нигантхов* (*джайнов*) и *титтхив* (пали, последователь ложного учения), в которой только последняя категория может быть отнесена к брахманистским мыслителям [Шохин, 2007: 78].

³⁷² Сутра построена в форме диалога между Буддой и бодхисаттвой Махамати на горе Ланка в Северном море.

брахманы-эристы, у которых не было своего учения (*na svanayaḥ*), которые учили, «посредством многообразных значений слов, а также примеров и заключений, будучи привязаны лишь к своим аргументам»³⁷³ (ЛС III. LXXIII. 173). От выше упомянутых «скользких угрей» (БДЖС) брахманов-эристов отличает отношение к выдвигаемым тезисам и антитезисам: эристы считают их принципиально доказуемыми и опровержимыми, в ходе полемики придают им истинностные значения, хотя и временные, не фиксированные. «Скользкие угри» же, боясь занимать хоть какую-то мировоззренческую позицию, отрицали доказуемость и даже временную истинность каких-либо утверждений о мире.

В дискуссии *брахмана-локаятика* с Буддой перечислены тезисы и антитезисы, которые доказывались брахманскими эристами и которые Будда отказывается обсуждать, квалифицируя их как утверждения (а по смыслу, софизмы) *локаяты* (*lokāyatam*)³⁷⁴: «Все является сотворенным» (*sarvaṃ kṛtakam*) – «Все является несотворенным» (*sarvaṃ akṛtakam*), «Все является невечным» (*sarvaṃ anityam*) – «Все является вечным» (*sarvaṃ nityam*), «Все является нерожденным» (*sarvaṃ anutpādyam*) – «Все является рожденным» (*sarvaṃ utpādyam*) (ЛС III. LXXIII. 176), «Я-самость существует» (*asty ātmā*) – «Я-самость не существует» (*nasty ātmā*), «Этот мир существует» (*asty ayaṃ loko*) – «Этот мир не существует» (*nasty ayaṃ loko*) (ЛС III. LXXIII. 177) [Ланкаватара-сутра, 1932] и т. п. Будда называет их все средствами манипулирования невежественными людьми, не дающими освобождения, но привязывающими к сансаре³⁷⁵ (ЛС III. LXXIII. 173–174).

³⁷³ *Etadeva...lokāyatam bhinnasaṃhitam vicitrahetu upanibaddham tīrthakarairdeśyate/ svakāraṇābhīniveśā abhinivīṣṭair na svanaya.* – Перев. В. К. Шохина.

³⁷⁴ Эта негативная для Будды характеристика несет одновременно несколько смыслов: «утверждения об иллюзорном мире», «ложные высказывания», «высказывания, адресованные профаническому сознанию».

³⁷⁵ *...etasmātkāraṇān...lokāyatiko vicitramantrapratibhāno 'parimukta eva jāti jarāvvyādhimaraṇa śokaparideva duḥkhadaurmanasyorpāyāsādibhyo vicitraiḥ padavyaṅjanair hetuḍṣṭāntosaṃhārair bālānvvyāmohayati.* – По этой именно причине...локаятик, овладевший разнообразными мантрами и наделенный красноречием, дурачит наивных разнообразными значениями слов, а также аргументами, примерами и заключениями, но не может освободить себя от рождения, старости, болезней, смерти, печали, горя, страдания и омрачения ума. – Перев. В. К. Шохина.

Локаята в качестве диалектики упоминается и в других буддийских текстах, в частности, в «Локаятика-сутте» из «Самьютта-никаи» («Собрания связанных поучений»). Каролина Рис-Дэвидс в своих «Предварительных замечаниях» к переводу с пали буддийского канонического сочинения по полемике «Катхаваттху-ппакарана» отметила, что центром, где преподавалась диалектика (пали, *такка*), был город Таксила (Такшашила), на что указывает его палийское название *Takka-silā* («Скала диалектики») [Рис-Дэвидс, 1915: L].

В ЛС можно различить локаятиков-натурфилософов, отрицающих сверхприродную реальность, в частности, тех, кто принимал тезисы: «Душа не существует» (*Nāsty ātmā*), «Этот мир существует» (*Asty ayam loko*), «Другой мир не существует» (*Nāsti paro loko*)³⁷⁶. Этих локаятиков трудно назвать брахманами, помня основания классического деления даршан на брахманские (*астика*) и небрахманские (*настика*): признание существования духовного первоначала мира *Атмана астиками* и его непризнание *настиками*. *Локаятиков*, отрицавших существование духовной субстанции, можно идентифицировать с теми небрахманскими натурфилософами-*локаятиками*, учение которых представлено в «Сарвадаршана-самграхе» в качестве особой мировоззренческой системы (*даршаны*). ЛС о таких говорит, что «понимание *локаятика* не выходит за пределы тела, интеллекта и объектов, однако *локаятик* объясняет его посредством различных слов и разнообразных фраз, [числом в] сто тысяч»³⁷⁷ (ЛС III. LXXIII. 174).

В «Ланкаватара-сутре» Будда критикует всех локаятиков без различия за дуализм, удвоение данной человеку реальности посредством мысленного конструирования (*vikalpa*). В гатхе 65 сказано: «Нет ничего, кроме усмотренного сознанием, двойственность тоже видится сознанием./ Пока сущее

³⁷⁶ Джаятиллеке, признавая наличие материалистического направления в индийской мысли, выделяет три группы материалистов не по их сословной принадлежности, но по принимаемым ими инструментам познания: 1) признающих только восприятие и отрицающих вывод и другие формы знания; 2) признающих приоритетность восприятия и вывод (в ограниченных пределах), но отрицающих другие формы знания; 3) отрицающих все инструменты познания, включая вывод [Джаятиллеке, 1963: 71–72].

³⁷⁷ *śarīrabuddhiviśayaopalabdhimātramhi...lokāyatikairdeśyate vicitraiḥ padavyaṅjanaiḥ śatasahasraṃ...lokayātaṃ*

[наблюдается как разделенное] на «воспринимающее» и «воспринимаемое», от этернализма и нигилизма не избавиться»³⁷⁸ (ЛС III. LXXIII. 181). Соответственно, свой дискурс Будда декларирует как недвойственный, поскольку буддисты рассматривают только сознание, причем не как вечное, и не как приходящее (*āyat*) в мир или уходящее (*vyāyat*) из мира. «При совершенном знании прихода и ухода мысленное конструирование не происходит»³⁷⁹ (ЛС III. LXXIII. 187, гатха 67).

Приведенные описания оппонентов в Палийском каноне говорят, что классические классификации систем и школ индийской религиозно-философской мысли у средневековых авторов (которые вошли во многие учебники по индийской философии), появляются гораздо позже V в. до н. э. и являются довольно схематичными упрощениями реальной картины интеллектуальной жизни того времени³⁸⁰.

Факт обозначения всех оппонентов буддизма термином «*локаята*», заставляет еще раз задуматься о значении названного термина: являются ли его значением натурфилософские мировоззренческие учения или разнообразные теории аргументации (диалектики)? Ранее в параграфе о формировании традиционного знания была отмечена близость *локаяты* с *анвикшикой* связи с тем, что Каутилья в «Артхашастре» включает *локаяту* вместе с *санкхьей* и *йогой* в *анвикшики* [Каутилья, 1959: 10]. Соотношение значения термина «*локаята*» с реалиями индийской культуры позволяет увидеть в его содержании

³⁷⁸ *Cittamātram na dr̥śy 'sti dvidhā cittam hi dr̥śyate | gr̥hyagr̥hakahāvena śāśvatocchedavarjitam ||*

³⁷⁹ *Āyavyāyaparijñānādvikalpo na pravartate ||*

³⁸⁰ Неопределенность в идентификации различных групп полемистов, характерная перечисленным буддийским суттам, обусловила постановку задачи классификации «*шраманов* и *брахманов*» исследователями. Она решалась неоднозначно на основе приводимых в текстах признаков полемистов [Джаятиллекке, 1963: 63; Шохин, 1994:78–197; Он же, 1997: 43–50; Он же, 2007: 75–95]. Например, на основе критики буддистами в «Сутта-нипате» трех брахманских учений К.Н. Джаятиллекке различил три группы брахманов: 1) ортодоксальных брахманов, веривших в веды, 2) метафизиков ранних упанишад, которые считали, что высшие знания должны быть получены путем аргументации и дискурса с использованием посылок, основанных на вере и опыте, 3) созерцателей, которые считали, что высшее знание открывается экстрасенсорным восприятием, приобретенным частично благодаря *йоге*, частично благодаря воле духовного первоначала мира-*Атмана*, или Творческого начала-*Ишвары*. Каждая из перечисленных групп считала то знание, к которому стремилась (1 – метафизические верования, 2 – опирающееся на писание и 3 – интуитивное знание), средством освобождения от *сансары*.

Создание однозначной и исчерпывающей классификации всех участников полемики философских школ вряд ли возможно.

одновременное присутствие и признаков философии, и признаков диалектики, «элементы метафизики и доказательства» [Джаятиллеке, 1963: 56]. Такое недифференцированное значение термина логически следует из содержания тезисов и антитезисов *локаятиков* (его, напомним, составляли характеристики мира-лока) и полемического контекста, в котором они выдвигались.

К. Н. Джаятиллеке, учитывая генетическую связь диалектики с игрой в священное знание, выдвинул интересную и довольно хорошо обоснованную гипотезу, позволяющую объяснить феномен брахманской эристики и появившихся на ее основе скептических учений ортодоксальных и неортодоксальных даршан, критикующих брахманистское мировоззрение. Отмечая наличие периода в истории брахманистской мысли, когда *локаята* (в смысле дискурса о характеристиках мира) составляла часть ведийского образования, индийский философ ставит акцент на том, что все тезисы и антитезисы эристов изначально выдвигались в процессе *брахмодьи*, и, возможно, список этих тезисов и антитезисов, а также их доказательств и опровержений создавались именно для подготовки к *брахмодье*, а затем изучались в брахманских школах. Значит, когда временной разрыв между «игрой в знание» и диалектикой был еще не очень велик, в брахманских школах царил дух свободной игры интеллекта, можно было, не рискуя быть обвиненным в подрыве устоев, выдвигать и критически рассматривать любые утверждения. Но когда брахманская ортодоксия осознала опасность скептицизма и нигилизма, исходящую от диалектики, «игра в знание» оказалась под запретом. Следствием изменения отношений к ней становится упоминавшееся нами выше осуждение в «Законах Ману» тех членов общества, кто предпочитают полемику священному знанию: «Тот дваждырожденный, который, опираясь на «науку об основаниях» презирает их (т. е. веды – Н. К.), должен быть изгнан добродетельными [как] безбожник и хулителю Вед» (ЗМану II. 11)³⁸¹.

³⁸¹ *Yo 'vamanyeta te mūle hetuśāstrasrayād dvijaḥ sa sādhubhir bahiṣkāryo nāstiko vedanindakaḥ.*

Несмотря на критическое к отношению к чистой эристике³⁸², дух свободной игры интеллекта не покинул Индию: он сохранился в виде скептических учений, как брахманов, так и шраманов: Санджаи Белаттхипутты, Нагарджуны, Джаяраши Бхатты, джайнов. Индийская форма скептицизма отличается от той, которая появилась в Европе [Чаттерджи, 1977: 191; Миллз, 2013: 24]. Скептическая традиция Индии очень неоднородная: Нагарджуна и джайны поставили скептические формы аргументации на службу своим мировоззренческим системам, Санджая не защищал никаких метафизических позиций³⁸³, Джаяраши Бхатта, на первый взгляд, защищал натуралистов-локаятиков, но при ближайшем рассмотрении критиковал слабость их теоретических позиций. Общим для всех индийских скептиков³⁸⁴ не был спор ради спора, но «убеждение других в своей правоте» [Субботин, 2001: 454], что отчасти делает похожими их и античных эристов. Что отличает скептиков от последних, так это отказ выдвигать собственные тезисы, отсутствие в их полемике стадии «да» – доказательства истинности – и ее ограничение стадией «нет» – критикой тезисов оппонентов.

Под влиянием практики дебатов в теоретических сочинениях закрепилось требование обосновывать всякое претендующее на истинность выска-

³⁸² В частности, Будда не одобрял не только метафизических рассуждений, но и диалектических споров, чтобы избежать горечи и враждебности [Соломон, 1976: 9]. В «Махабхарате» (12.173.45–8) и «Рамаяне» (2.94.32–33) есть притчи, осуждающие чистое умствование и споры ради споров. Содержащиеся в них смыслы убедительно интерпретировал Джонардон Ганери [Ганери, 2006: 7].

³⁸³ Санджая ничего не доказывал, но все и всех опровергал, используя форму аргументации *чатушкотти* (*catuskoṭī* – «четыре угла», четырехчастное отрицание), называемую исследователями «антитетралеммой». Санджая возглавлял в Раджагрихе школу, в которую входили паривраджаки Суппия, Сарипутта и Моггала-на, за что его тоже иногда причисляют к *паривраджакам* [Шохин, 1997: 123]. Сведения о нем дает палийская «Саманнапхала-сутта», а о наличии у него приверженцев – «Брахмаджала-сутта», в которой диалектики-скептики названы «скользкими угрями» (БДжС 23), за ускользание от ответов на вопросы, за нежелание выразить определенно собственную позицию или даже отсутствие таковой. Какой бы вопрос ни задали такому *брахману*, ответ его будет похож на ответ Санджаи Белаттхипутты: «Если ты меня спросишь: “Есть ли другой мир?”, то если бы я считал, что другой мир есть, я бы ответил тебе, что он есть. Но это не мое суждение. Я не считаю, что [дело обстоит] так, что иначе, что не так, что не не так» (СПС 32).

Форма *чатушкотти*, была довольно распространена в шраманский период [Шохин, 1994: 102; Шохин, 1997: 122]. Она существовала в разных формулировках [Миллз, 2013: 140, примеч. 45]: тетралеммы, начинающейся с утвердительного высказывания: 1. A , 2. $\neg A$, 3. $A \wedge \neg A$, 4. $\neg (A \wedge \neg A)$, и антитетралеммы: 1. $\neg A$, 2. $\neg \neg A$, 3. $\neg (A \wedge \neg A)$, 4. $\neg \neg (A \wedge \neg A)$ ³⁸³. Санджая, начиная полемику с отрицания тезиса, использовал антитетралемму, а буддист Нагарджуна (II в.–нач. III в.) использовал тетралемму. Рассуждения такой структуры часто называют «негативной диалектикой», поскольку они применяются исключительно с целью деструкции тезисов оппонентов. Этан Миллз увидел в этой форме «воздержание от суждений» [Миллз, 2013: 111], своего рода эпохе.

³⁸⁴ Которых называли также «эристами» (В. К. Шохин).

зывание через совместное его рассмотрение, обоснование и оспаривание. Метод критического рассмотрения получил название *parīkṣā*. Слово стало широко использоваться в религиозно-философской литературе в названиях произведений и их разделов³⁸⁵. С. Ч. Видьябхушана отметил появление концепта *парикши* (санскр. «канон рассмотрения», «полное рассмотрение») в медицинском сочинении «Чарака-самхита» и высказал предположение об отсутствии названного концепта у основоположника теории диалектики Медхатитхи Гаутамы. Вероятным источником концепта «*парикша*» историк логики назвал раннюю *вайшешику*, откуда Чарака заимствовал много онтологических и эпистемологических концептов [Видьябхушана, 1978: 26–27]. Судя по тому, что в ЧС даются развернутые определения *парикши* и ее составляющих, в этом медицинском компендиуме мы имеем дело с развитой средневековой методологической концепцией. Элементами *парикши*, согласно дефиниции, являются достоверное утверждение (*āptapodeśa*), восприятие (*pratyakṣa*), вывод (*anumāna*) и подходящие аргументы (*yukti*) (ЧС I. 11.17). Три первых очень напоминают *праманы* (первая – *шабду*, словесное свидетельство авторитета), последняя – процедуру диалектического обоснования. Мы же используем здесь слово «*парикша*» в самом общем смысле как принцип критического рассмотрения через выдвижение, обоснование и опровержение тезисов и контртезисов, не вдаваясь в детали метода у разных теоретиков. Принципа придерживались все индийские теоретики, кроме математиков, считавших свою науку выражением священного знания [Бронкхорст, 2016: 284], которое нельзя подвергать сомнению. Принцип критического рассмотрения открывает наш список оснований традиционного теоретического знания, появившихся под влиянием теории аргументации и полемики.

Практика дискуссий обнаруживает то, что сама традиция индийской мысли никогда явно не декларировала, а именно: необходимость методического сомнения для обоснования истинности какого-либо утверждения. Та-

³⁸⁵ В ТС Шантаракшиты названия многих разделов заканчиваются словом «*парикша*»: «Ишвара-парикша» («Рассмотрение [категории] Бога-Творца»), «Практъякша-парикша» («Рассмотрение концепта восприятия»), «Анумана-парикша» («Рассмотрение вывода») и т.п.

кой же способ обоснования, требующий выдвижения антитезиса, был разработан в схоластической теории диспута и называется там антитетическим обоснованием. Представление о нем дает известная книга Пьера Абеляра, написанная в 1121–1122 гг., «Sic et Non» («Да и нет»). Я. А. Ляткер в своей книге о Р. Декарте, реконструируя структуру антитетического обоснования, отметил, что в начале диспута обсуждаемый тезис обязательно уточнялся, для его доказательства приводились несколько неопровержимых принципов («начал»), на их основании выстраивался силлогизм. Так диспутанты проходили половину пути к истине, ее «да». После этого начинали выдвигать возражения, вплоть до самого сильного – это было «нет» обсуждаемого положения. Затем выстраивался силлогизм, сталкивавший «да» и «нет», и тезис получал окончательное обоснование, торжествовало «да». Суть антитетического обоснования в том, что «истина постигнута лишь в триумфе “да – нет”, или, ввиду “симметричности” ходов, в триумфе “нет – да”! Победа фиксируется авторитетом в лице профессора: кратко, в немногих словах он высказывает истину – окончательное мнение о поставленном вопросе» [Ляткер, 1975: 27].

Схоластический антитетический метод, описанный Я. А. Ляткером как «логический строй мышления», обнаруживает и другие параллели с антитетическими обоснованиями индийских диалектиков, а именно, совпадение в трех из шести названных исследователем признаках: «б) ритуальность (знание в форме секрета); в) авторитарность (“так надо!”, “почему?” – исключено раз и навсегда); г) мнемонический характер (это знание необходимо запомнить в мельчайших деталях, чтобы воспроизвести в точности по “сценарию”» [Ляткер, 1975: 31]. И схоласты много веков спустя после индийских диалектиков пришли к осознанию опасностей антитетического обоснования, правда, суть этих опасностей в Европе и в Индии выглядела по-разному, и судьба их тоже оказалась разной. Если схоласты верили в то, что человеческий разум может приобщиться истинному знанию о предмете, используя определенные приемы по отношению к познаваемому предмету, и целью ан-

титетического метода для них было *получение истинного знания о мире*, то для индийских диалектиков целью антитетического метода было, прежде всего, *обоснование ложности тезисов оппонентов*. Схоласты стремились к точным формулировкам тезиса, бесконечно их уточняли, но приходили либо к абсурду, либо к противоположному определению. В конце концов, их антитетическая логика ««взрывает» самое себя» [Ляткер, 1975: 33], и поэтому ее критиковали философы Нового времени, например, Р. Декарт, предложивший свои правила рационального метода.

В Индии опасность названного метода была усмотрена в подрыве собственных мировоззрений и в неэффективности споров по причине возможности бесконечного количества истинных аргументов. Если на заре философской мысли³⁸⁶, совпавшей с упадком ведийской религии и ее реинтерпретацией в брахманизме [Бронкхорст, 2016], сомневаться можно было во всем, то очень быстро появились такие правила аргументации, которые разрешали не формулировать собственные тезисы, ограничиваясь критикой тезисов оппонентов³⁸⁷. Таким способом собственные недоказуемые метафизические положения уводились из-под града критики, что позволяло (хотя и не вполне мирно) сосуществовать разным онтологиям и эпистемологиям. Методическое сомнение вместе с реализующим его антитетическим способом обоснования можно считать еще одним основанием теоретического знания, сформировавшимся под влиянием теории полемики.

Антитетическое обоснование в индийской диалектике, как было отмечено, не претендует на обоснование некоей *абстрактной абсолютной истины*, но позволяет принять конвенциональное решение – такое, против которого, по общему согласию, нельзя больше выдвинуть ни контртезисов, ни контраргументов. Такое отношение к истине указывает на иной тип рациональности, получивший распространение в Индии: на открытую рациональ-

³⁸⁶ В шраманскую эпоху, V в. до н. э.

³⁸⁷ Так выстроена дискуссия в буддийской «Катхаваттху» (III в. до н. э.) о несуществовании субстанциального «я»: в ней ничего не доказывается, но опровергается тезис оппонентов о существовании «я» в качестве особой духовной субстанции.

ность. Ее отличие от закрытой рациональности западных науки и философии Нового времени, ориентированных «на применение имеющегося концептуального аппарата» [Швырев, 2009б: 810] и опирающихся на идею абсолютной истины, не только в отсутствии стремления к абстрактной абсолютной истине, но и нестрогое обращение со специальной терминологией, тяготение к метафорам и символам, которые можно было толковать довольно широко. Лишь математики (в частности, Арьябхата, Бхаскара) считали математическое знание истинным абсолютно, но это были не абстрактные, а конкретные истины – описания математической онтологии.

Следующее основание теоретического знания однозначно закрепилось под влиянием диалектики. Речь идет о диалогической форме текстовой деятельности почти³⁸⁸ во всех сферах духовной жизни, отразившей практику полемики. В текстах форма диалога была закреплена, например, в использовании оборота «*iti cet*» (букв. «Если так», «Если это будет оспорено»), «в котором возражение оппонента предвкушается» [Соломон, 1976: 5] и которое предвещает ответ. Для введения альтернативных положений использовались так же обороты: *atha syāt* – «А что если будет...» (ТСП 1390); *athāpi syāt* – «И пусть будет так [оппонент выдвинет такое положение]» (ТСП 1483); *atha vā* – «Или же» (ТСП 1426) и др. Джайны, как установила Н. А. Железнова, использовали в своих комментариях для введения противоположных позиций (*пурванакша*) обороты-маркеры: *atha matam* – «затем, [возможно] мнение»; *kaścid ātha* – «некто сказал» и различного рода вопросительные слова [Железнова, 2019: 26].

Выработанная в практике полемики последовательность ведения дискуссий определила организацию предметных дискуссий также и в текстах: начинать необходимо с установления доводов оппонента (*pūrva-pakṣa*, *пурванакша* – букв. «первая партия», «предыдущая сторона»), затем следует

³⁸⁸ Исключениями стали классические сочинения по математике, в частности Арьябхаты (476–550) и Бхаскары (ок.600–660): в них полемики нет, зато есть квалификация астрономо-математического знания как смрити. Й. Бронкхорст отметил полное отсутствие в этих работах критического мышления и отношение авторов к их дисциплинам как истинным абсолютно [Бронкхорст, 2016: 284].

их опровержение (*khaṇḍana*, *кхандана*), и в заключение – изложение собственных положений и аргументов (*uttara-pakṣa* – *uttara-pakṣa*, букв. «вторая партия», «отвечающая сторона»³⁸⁹, или сиддханта, *siddhānta* – доказанный тезис, конечная цель полемики) [Чаттерджи, Датта, 2009: 11]. Впрочем, в сочинениях можно встретить и другой порядок ведения дискуссии. Шантаракшита, например, начинает главу «Анумана-парикша» («Рассмотрение вывода») с буддийских определений вывода и правила для основания вывода (ТатС 1361–1362), а затем уже представляет дефиницию правила для основания вывода оппонентов-реалистов (ТСП 1363–1368), которое затем критически рассматривается и опровергается. Для нашего исследования в этой ситуации важными являются два момента: 1) диалогическая форма фиксации знаний; 2) закрепление самого требования вести дискуссии по определенной форме. Диалогическая форма представления знаний по умолчанию требует наличия различных позиций, с которых можно вести диалог. Очевидно, что это основание теоретического знания в Индии не только отражало реалии интеллектуальной жизни, но и способствовало сохранению разнообразия мировоззренческих позиций, равно как препятствовало появлению абсолютной, принимаемой всеми истины.

Для исследователей диалогическая форма представления знаний в текстах создает массу проблем. Они возникают по причине частого отсутствия маркировки участников полемики, делающего непонятным, к какой из сторон перешла инициатива в дискуссии, кто критикует, а кто защищается.

Требование формализации полемики выглядит вероятной детерминантой правила упорядоченности изложения предмета во всех дисциплинах – *шастра-артха* (*śāstrārtha* – санскр. предмет шастры). Это правило было закреплено в концепции *tantrayukti* (санскр. связующая [нить] трактата, средство [представления] систематизированных учений) – учения о построении теоретических текстов. Как отметил Г. Оберхаммер, на формирование теории

³⁸⁹ В применении терминов *пурва-пакша* и *уттара-пакша* заметно влияние игры в священное знание (*брахмодьи*), в которой участники также делились на две партии, которые попеременно были стороной вопрошающей и стороной отвечающей.

тантраюкти большое влияние оказала грамматика с ее принципами закрепления «формальных элементов, придающих форму научному произведению» [Оберхаммер, 1967–1968: 614], а их списки приводятся в медицинских сочинениях «Чарака-самхита» и «Сушрута-самхита», в «Артхашастре» Каутильи и др. О влиянии на концепцию *тантраюкти* теории полемики говорит включение в число средств представления теоретического знания диалектических приемов³⁹⁰. (Концепция *тантраюкти* будет рассмотрена более подробно в последнем параграфе главы 3 об аюрведе.)

Установившийся порядок предусматривал не только последовательность *тем* рассмотрения, но и уже упоминавшееся всестороннее рассмотрение предмета *с позиций разных школ (парикша)*, обсуждение проблемных моментов и аргументов «за» и «против» определенных решений проблем. Аргументы выстраивались таким образом, чтобы итогом критического рассмотрения всегда становилось обоснование положений той школы, которой принадлежал автор сочинения. В частности, в базовых сочинениях всех ортодоксальных даршан наблюдаем один и тот же порядок тем: первой называется главная цель сочинения и главные концепты, знание которых позволяет достичь этой цели; затем обосновывается надежность инструментов получения знания, принятых данной школой, далее рассматриваются более частные концепты, суммарное знание о которых раскрывает содержание главных концептов. Такой порядок присутствует в НС и НСБ; в ВС и ПДС; ЙС и ЙСБ; в СК и комментариях на нее Гаудапады и Вачаспати Мишры; в МС и комментарии на сутры МСБ; в БС. Этот же порядок сохраняется в джайнских сочинениях ТАС, ПВС, ПСК и др. Закрепившийся порядок побуждал авторов также и в сочинениях по специальным проблемам начинать с определений цели сочинения, главного предмета, затем переходить к его составным элементам и подэлементам. Этот порядок хорошо заметен в сочинениях по праманаваде, например, в широко известном буддийском учебнике «Ньяя-

³⁹⁰ Концепция *тантраюкти* подверглась так же влиянию *прамана-вады*, о чем говорит включение в число «средств представления учения» силлогистических форм рассуждения.

бинду» с комментарием НБТ: он начинается с обоснования главной цели текста, затем в нем вводится определение праман, называются две главные праманы, которые далее подробно рассматриваются.

Установленная последовательность экспонирования предмета обсуждения составляет, на наш взгляд, еще один элемент парадигмы теоретического знания в Индии, обусловленный диалектикой.

Любопытный образчик беседы являет собой беседа женщины-йогини Сулабхи и царя княжества Митхила Джанаки о сущности освобождения в 12-й книге «Махабхараты», «Шантипарва» («Основа освобождения»). Она интересна тем, что обнаруживает существование правил речевого поведения в ходе публичных обсуждений различных вопросов, установленных знатоками (*vākyavidah*) и известных Сулабхе, но, видимо, не известных царю, потому что он встретил йогини неприветливо, явно вразрез с правилами. В своей прекрасной речи (*cārutaram vākyam*) Сулабха напомнила царю, что речь связана с интеллектом, рассуждением (*buddhi*), что осмысленная речь и рассуждение, которое она выражает, должны быть лишены 18 видов ошибок (*doṣa*) и обладать 18 достоинствами (*guṇa*) (ШП 308. 78). Не все из указанных видов ошибок и позитивных качеств названы, и не все из названных разъяснены Сулабхой, однако в ее ответе царю обращает на себя наше внимание характерный для индийской культуры холистский подход к теоретическим объектам, в данном случае, к речи, – тот факт, что приводимые ею правила нормируют публичную речь по разным параметрам: и по содержанию, и по структуре, и по этическим критериям, которые имеют значение в целостной ситуации беседы. Другой интересный момент беседы – название Сулабхой позитивных качеств речи словами, входящими в концептуальный каркас праманавады, правда, со смыслами, отличающимися от выраженных в «Шантипарве». Достоинства (*sulakṣaṇa*) речи: 1) изысканность (*saukṣamya*) – изложение знания о предмете разными способами³⁹¹, используя превосходный ин-

³⁹¹ Это одна из формулировок правила синонимического разнообразия речи, о применении которого во всех жанрах санскритской литературы мы упоминали выше.

теллект (*buddhi*) (ШП 308. 81), 2) рассудительность (*sāṃkhyā*)³⁹² – когда различаются инструменты (*pramāṇa*) [установления] ошибочного и правильного³⁹³ (ШП 308. 82), 3) последовательность (*krama*) – наличие определенного порядка изложения (ШП 308. 83); 4) достоверность / удостоверенная истинность (*nirṇaya*) – например, когда ведут рассуждение о четырех несомненных ценностях – дхарме, артхе, каме и мокше – соглашаются с высказанными ранее учениями (ШП 308. 84), 5) указание на результат (*saprayojana*) – например, когда устанавливают связь между переживанием человеком страстей (влечением и отвращением) и превалированием в его жизни страданий (ШП 308. 85), 6) наличие указания на 5 видов целей (*pañcatāni arthajātāni*) – имеется в виду, служит ли речь собственным целям (*svārtham*) говорящего или целям кого-то другого (*parārtham*) и т. п., 7) подчиненность одной цели (*ekārtha*), 8) отсутствие дополнительной цели (*upetārtha*) – возможно, скрытой, 9) не отклоняется от объекта (*abhinnārtha*), 10) не разделяет участников беседы (*nāpavṛttam*), 11) не слишком продолжительна (*na adhikam*), 12) не тихая (*na ślakṣṇam*), 13) лишённая неуверенности (*na saṃdigdham*), 14) не связанная тяжестью слога (*na gurvakṣarasambaddham*), 15) лишённая вожделения, гнева, без угроз, без выражения жадности (*kāmāt krodhādbhayāllobha*) и т.п., 16) не противоречит целям обоих участников беседы (*dvayorarthamaviruddham*) (ШП 308. 87–94). Достоинства под номерами 4, 5 из этого списка стали концептами теории инструментов получения достоверного знания (*праман*). И термин *праманы* здесь тоже фигурирует, но не в логико-эпистемологическом смысле, а как «инструмент [установления] ошибочного и правильного.

Какие еще представления и принципы, важные для познавательной деятельности, можно увидеть в посвященных полемике текстах школ-лидеров в области праманавады?

³⁹² Это достоинство можно толковать и как «следование учению санкхьи».

³⁹³ Используемые здесь термины *doṣāṇām*, *guṇānām* несут не только логико-эпистемологические значения «истина» и «ложь», но и этические значения «соответствующее правилам нравственности», «благое» и «не соответствующее правилам нравственности», «злое», «неблагое». Это трудно передать двумя русскими терминами при переводе.

Достижения брахманской диалектики сохранились в «Ньяя-сутрах» Гаутамы-Акшапады³⁹⁴ с комментарием «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны. В изложениях теории полемики найяиками наблюдается ряд сходств с аналогичными пассажами в медицинском трактате «Чарака-самхита» и в трактате по науке управления «Артхашастра» Каутильи, объясняемых опорой на один источник – теорию «критического рассмотрения [предметов]» (*анвикшики*) Медхатитхи Гаутамы³⁹⁵. Сочинение, в котором изложена *анвикшики* Медхатитхи, не сохранилось.

Акшапада, поместив дискуссии в перечень средств достижения высшего блага (*niḥśreyasa*), указал на их прагматику и телеологию, функционирование в системе брахманистского мировоззрения как средства спасения. Этим он также подтвердил свою приверженность парадигмальной когнитивной установке – подчиненности познавательных целей³⁹⁶ сотериологической цели (освобождения от сансары, *vimokṣa*) – и следование принятым в брахманских школах правилам ведения полемики, которые не всегда явно формулируются, но которые исследователь может установить либо с помощью комментариев, либо по контексту. Одно из правил эксплицирует комментарий Ватсьяяны: прежде вступления в дискуссию нужно зафиксировать ее практические цели (*prayojana*)³⁹⁷: что хотят приобрести, а чего избежать (НБ, толкования к НС I.1.24). Другое правило «спрятано» в разделе НС I.1.26–31 о дефинициях доктрин / ранее обоснованных основных положений

³⁹⁴ Двойное авторство текста обусловлено тем, что НС объединяют 2 части, созданные в разное время: более древнюю (1 и 5 книги), восходящую к теории диалектики Медхатитхи Гаутамы (*нали* – Готамы, ок. 550 г. до н. э.), и приближенную к нам по времени (книги 2–4), написанную Акшападой. Выдающийся историк индийской логики С. Ч. Видьябхушана считал НС произведением одного автора, Акшапады, а признаки большей древности 1 и 5 книг объяснял заимствованием более древнего диалектического учения (*анвикшики*) Медхатитхи. В. К. Шохин с учетом высказанных по этому поводу мнений ведущих индологов (В. Рубена, Дж. Туччи, Г. Рэндла, Э. Фраувальнера, Г. Оберхаммера и др.) также полагает НС произведением одного автора, жившего не ранее III–IV вв. и использовавшего более ранние источники [Шохин, 2001: 79].

³⁹⁵ Согласно оценке С. Ч. Видьябхушаны, Акшапада, в отличие от Чараки, тщательно обработал текст Медхатитхи, прежде чем включить в «Ньяя-сутры» [Видьябхушана, 1978: 26].

³⁹⁶ В случае полемики – цели обоснования истинности высказываний ньяи.

³⁹⁷ Шохин перевел этот термин как «мотив», однако пояснения Ватсьяяны позволяют сделать выбор из числа возможных вариантов перевода в пользу «цели».

(*siddhānta*)³⁹⁸ – доктрины как общего, родового понятия и ее видов: нужно зафиксировать основные доктринальные утверждения всех дискутирующих сторон, поскольку они выступают в качестве неявных оснований выдвигаемых тезисов и аргументов. Правило означает, на наш взгляд, требование определять универсум рассуждения, причем только отчасти общий для всех «партий». Такой смысл правила следует из указанных Акшападой и поясненных Ватсьяной видов доктринальных положений: 1) они могут быть основаны на отдельном систематизированном учении (*tantrādhikaraṇa* – НС I.1.26; *śāstram* – НБ к НС I.1.26); 2) на «положениях, связанных [с шастрами] по смыслу» (*abhyupagama* – НС; *adhikaraṇānuṣaktārthā* – НБ); 3) на допущении (*saṁsthitih*). Под 1) вероятнее всего, имеются в виду положения, воспроизводящие идеи названных учений (*tantra*). При этом названные положения могут быть непротиворечащими всем учениям (*sarvatantrāviruddha*), похожими (*samānatantra*), непохожими (*paratantra*), противоречащими [всем] учениям (*pratitantra*). Под 2) имеются в виду используемые в дискуссии положения, логически связанные со следствиями из положений шастр. Акшапада делает акцент в этой связи на том, что принятие *абхьюпагама* за истинное высказывание влечет за собой другие утверждения³⁹⁹ (НС I.1.30), Ватсьяна делает акцент на *неразрывности* абхьюпагама со следствиями (что отношение логической выводимости абхьюпагама и следствий работает в обе стороны): «Эти положения устанавливаются вместе с предыдущим положением, и то положение без них также не принимается»⁴⁰⁰ (НБ к НС I.1.30). Под 3) имеются в виду такие положения, в которых идет речь о специфических (*viśeṣa*) неисследованных критически (*aparīkṣita*) признаках объектов, входящих в универсум рассуждения⁴⁰¹ (НС I.1.31).

³⁹⁸ *Tantrādhikaraṇābhyupagama saṁsthitih siddhāntaḥ*. – Доктрина – утверждение [какого-то положения] на основании [определенного] учения, других положений или допущения (НС I.1.26). – Перев. В.К. Шохина.

³⁹⁹ *Yatsiddhāvanyaprakaraṇasiddhiḥ*.

⁴⁰⁰ *pūrvvārthasiddhāvete 'rthāḥ siddhanti na tairvina so 'rthaḥ sambhavati*. – Перев. В.К. Шохина.

⁴⁰¹ *Aparīkṣitābhyupagamāttadvīṣeṣaparīkṣaṇamabhyupagamāsiddhāntaḥ*. – Доктрина на основании допущения – это допущение неисследованного [положения] с целью исследования его специфики. – Перев. В.К. Шохина.

Далее в НС рассматриваются доказательство и опровержение. Доказательство имеет форму пятичленного силлогизма, его члены (*avayava*) вводятся посредством дефиниций. Напомним, что оно начинается с выдвижения тезиса (*pratijñā*), основания (*hetu*), иллюстрирующих примеров (*dr̥ṣṭānta*) и применения (*upanaya*), а завершается формулировкой заключения (*nigamana*). Учение о пятичленном силлогизме является инновацией найяиков, в теории полемики брахманов-эристов пятичленной аргументации еще не было. Ватсьяна упоминает о логиках (*nyāyikā*), придерживавшихся модели десятичленного силлогизма, – вероятнее всего, санкхьяиках [Шохин, 2001: 419].

В разделе о рефлексии, или антитетическом рассмотрении (*tarka*), поясняя дефиницию этой формы рассуждения, данную Акшападой в сутре, Ватсьяна эксплицирует правило опровержения: опровергаются альтернативные гипотезы, не имеющие достаточных оснований (*kāraṇa*) для их принятия (НБ к НС I.1.40). Следующий элемент аргументации – удостоверение в истинности (*nirṇaya*) – представляет собой процедуру достижения консенсуса после последовательных доказательств и опровержений, последовательно выдвигаемых спорящими сторонами. Если превосходство одной позиции очевидно, то сомнение устраняется, цель дискуссии достигнута. «Но при адекватности обеих позиций и неадекватности каждой сомнение не устраняется» (НБ к НС I.1.41).

Теория найяиков представляет также три разновидности дебатов – диспут по правилам (*vāda*), диспут с нарушением логических правил (*jalpa*), негативную диалектику (*vitaṇḍā*); три разновидности уловок – псевдоаргументы (*hetvābhāsa*), словесные ухищрения (*chala*), псевдоответы (*jāti*); ошибки аргументации (санскр. *nigrahassthāna* – «причины поражения в споре»). Деление аргументация в ньяе на три вида относится как к доказательству, так и к опровержению, хотя это специально не оговаривается. Здесь задействован стандартный, часто присутствующий в санскритской литературе разных жанров, метод описания классификаций по принципу «экономии мышле-

ния», когда описываются не все классы и подклассы, а указывается только алгоритм их выделения.

Под *vāda* имеется в виду неэристическая дискуссия, нацеленная на принятие «одного из двух альтернативных мнений⁴⁰² [о предмете]» (НС I.2.1), без сознательно допускаемых ошибок. Следует обратить внимание на то, что критерием выбора между спорящими сторонами является не соответствие объективной истине, но соответствие здесь же приводимым правилам полемики: позиции должны быть обоснованы надежными аргументами, под которыми имеются в виду суждения, полученные на основе надежных инструментов познания (*pramāṇa*) и прошедшие процедуру антитетического рассмотрения (*tarka*), выстроенного в форме пятичленного силлогизма, не противоречащие принятым доктринам. «Принятыми» эти доктрины являются той партией диспутантов, аргументация которой критически рассматривается. Излюбленным приемом критики у индийских дискурсистов был прием указания на логическое противоречие между принимаемыми за истину высказываниями (*сиддханта* – тезисом или аргументом) и собственной системой взглядов⁴⁰³. *Jalpa*, напротив, – эристическая дискуссия «ради победы», допускающая применение всевозможных нечестных приемов вроде нарушения правил, словесных ухищрений, псевдоответов (*jāti*) и того, что ведет к поражению в споре (НС I.2.2); *vitandā* – негативная диалектика, или диспут, сводящийся к критике тезиса пропонента без выдвижения собственного тезиса, с использованием ухищрений и других средств (НС I.2.3). Упомянутые словесные ухищрения (*chala*) представляли собой переименования слов оппонента (НБ, толкование к I.2.2), например, могли некорректно заменяться метафоры оппонента или слишком широко обобщаться его высказывания.

⁴⁰² *paśapratipakṣa parigrahaḥ* – букв., принятие либо [позиции] одной партии, либо [позиции] противоположной партии.

⁴⁰³ Об этом приеме образно высказался Камалашила в ТСП к ТС 1483: «Вырвав меч из рук противника, им же поражают противника». Знаковый пример – полемика Шантаракшиты с чарваками о достоверности выводного знания, в которой буддист указывает на противоречивость аргументов чарваков, которые не признают вывод за инструмент познания, но используют его для опровержения оппонентов: «Что может узнать оппонент с помощью вывода, / который не является источником знания./ И для чего может быть сделан такой вывод, / который не является источником знания?» (ТС 1483).

Под псевдоответами (*jāti*) имелась в виду критика аргументов оппонента через указание на простые сходства и различия его с иллюстрирующим примером (НБ I.2.18). Применяя этот способ, показывали противоречие намерения оппонента и реального положения дел: например, в тех случаях, когда тезис обосновывался сходством с некоторым примером, показывали его несходство с примером, а в тех случаях, когда тезис обосновывался несходством с примером, показывали его сходство с примером. Скажем, если кто-то доказывал, что «Все лебеди белые», используя примеры «Лебеди, обитающие в каком-то конкретном месте, белые», его можно было опровергнуть, приведя пример лебедей, обитающих в другом месте и являющихся черными.

Последний в ряду базовых концептов диалектики ньяя *nigrahasthāna* – причина поражения в споре – обозначает ошибки в аргументации, в числе которых присутствуют ошибки тезиса и ошибки аргументов, незнание и еще длинный ряд «неправильностей» не столько в рассуждениях, сколько в поведении диспутантов (НС, НБ V.2).

Джайнская традиция диалектики нашла воплощение в канонических сочинениях, более поздних, чем называемая двенадцатой *ангой* (членом изначального канона) книга «Дриштивада» («Учение о доктринах»), содержащая, по преданию, учение о познании, но утраченная уже к IV в. до н. э. [Видьябхушана, 1978: 161]. Знатоком «Учения о доктринах» джайнская традиция провозгласила Бхадрабаху-старшего, жившего на рубеже IV–III вв. до н. э. и написавшего известный комментарий на канонические тексты «Дашавайкалика-нирьюкти». В этом сочинении среди прочих тем джайнской философии Бхадрабаху изложил диалектическую концепцию, получившую у исследователей название «десятичленного силлогизма». Сам Бхадрабаху называл ее «десятичленным доказательством» (*даша-аваява-вакья*, *daśāvayaava-vākya*) и использовал эту схему рассуждения для обоснования джайнского учения. Напомним, что эта схема содержит: (1) тезис (*pratijñā*) – высказывание, истинность которого в начале доказательства гипотетична, (2) ограничение тезиса (*pratijñā-vibhakti*) – указание на источник истинности

тезиса, (3) основание (*hetu*) – аргумент, подтверждающий истинность тезиса, (4) ограничение основания (*hetu-vibhakti*) – указание на однозначное соответствие тезиса и аргумента, (5) противоречие (*vipakṣa*) – предположение об отсутствии связи тезиса и аргумента, (6) противоречие противотезису (*vipakṣapraṭiṣedha*) – отрицание гипотетического противоречия, (7) пример (*dṛṣṭānta*), подтверждающий связь тезиса и аргумента, (8) сомнение в правильности примера (*āśaṅkā*), (9) ответ на сомнение в правильности примера (*āśaṅkā-praṭiṣedha*), (10) заключение (*nigamana*), повторяющее тезис, но в форме категорического высказывания.

Бхадрабаху же приписывается и концепция метода опровержения оппонентов, широко известного как «семичастный паралогизм»⁴⁰⁴. В его комментарии «Нирьюкти» на каноническую «Сутра-кританга» этот паралогизм формулируется следующим образом. «Предмет дискуссии: (1) некоторым образом существует (*syād asti*); (2) некоторым образом не существует (*syād nāsti*); (3) некоторым образом и существует, и не существует (*syād asti ca nāsti ca*); (4) некоторым образом невыразим (*syād avaktavyam*); (5) некоторым образом и существует, и невыразим (*syād asti ca avaktavyam ca*); (6) некоторым образом и не существует и невыразим (*syād nāsti ca avaktavyam ca*); (7) некоторым образом и существует, и не существует, и невыразим (*syād asti ca nāsti ca avaktavyam ca*)» [Видьябхушана, 1978: 167–168].

В «Стхананга-сутре», входящей в число 11 агам джайнского канона *шветамбаров*, есть раздел о дебатах – «Вивада-пада» (6.67), в котором разрешены всякие уловки и хитрости «ради победы» [Соломон, 1976: 46]. Да и комментатор назвал их джалпа (*jalpa*) – пререканиями. Всего способов ведения полемики (*vivāda*) названо шесть: *осаккайтма* (*osakkaittā*) – уход от предмета обсуждения при отсутствии возможности дать немедленный ответ (дабы выиграть время на обдумывание), по сути, отговорка нехваткой времени; *усаккайтма* (*usakkaittā*) – спор с заведомо хуже подготовленным оппонен-

⁴⁰⁴ П. Бальцерович интерпретирует это выражение как «метод семичастного модального описания» [Бальцерович, 2001: 379].

том; *ануломайтта* (*aṅulomaittā*) – склонение до начала диспута на свою сторону жюри или оппонента принятием его тезиса; *падиломайтта* (*paḍilomaittā*) – будучи уверенным в своих силах, проponent может создавать у жюри или оппонента неадекватное представление о собственной слабости, а затем привести сильные аргументы и победить; *бхайтта* (*bhāittā*) начать дебаты после долгого ожидания жюри и, таким образом (вызвав у членов жюри укоры совести), повлиять на их решения; *бхелайтта* (*bhelaṅgaittā*) начать дебат, добившись единства положительных мнений о себе членов жюри, председательствующего и аудитории, или настроив их против оппонента (СтхС 6.67)⁴⁰⁵. Ни один из перечисленных джайнских способов ведения полемики не направлялся желанием установить объективную истину.

Полемическим средством служила в джайнизме теория точек зрения (*наявада*), подробно рассмотренная нами в Первой главе. В этой части работы мы обосновали двойное назначение концепции *най*: как средства получения относительно истинного знания, не представляющего особой ценности в деле освобождения души, и как эффективного средства опровержения оппонентов джайнизма, ценного для достижения душой освобождения.

Диалектика была вписана в систему джайнского мировоззрения, обслуживала его потребности и опиралась на джайнские идеи онтологического, психологического, аксиологического и сотериологического характера. Проблема получения точного и однозначного знания об эмпирической реальности джайнских метафизиков не интересовала; они постулировали многосторонность реальности (*анэканта-вада*) и множественность значений высказываний о ней, что выше уже рассматривалось. Духовный взор джайнов, как и у других религиозных мыслителей, был устремлен к высшим, духовным истинам.

Наличие в Индии множества религиозно-философских учений с собственным видением одной и той же реальности, имеющих тысячи адептов, с

⁴⁰⁵ Цит по.: [Соломон, 1976: 46]. В современном переводе с хинди на русский «вивада» толкуется как «судебные процессы и дебаты» [Стхананга-сутра, 2008: 351].

которыми джайнам приходилось полемизировать, детерминировало разработку ими уникальной для Индии стратегии полемики, аргументом в которой стала рассмотренная выше онтологическая доктрина *анэканта-вада*, а главными методами опровержения – *нау* («точки зрения») и *сьядвада* (семичастный паралогизм). Оба метода не являются «лобовой атакой» на оппонентов. Они предписывают обсуждать с оппонентами их тезисы с разных сторон: как утверждения, описывающие отдельные характеристики эмпирической реальности и ее обозначения посредством языка, и убеждать в относительности и неполноте таких истин. Уникальность джайнской теории аргументации в том, что она предписывает убеждать оппонента не в ложности его учения, не в том, что он кардинально не прав, а в том, что он прав, но только относительно. Относительные истины опасны, так как ведут к ложным (с точки зрения джайнского учения) целям.

Очевидно, громоздкость классического метода семи «точек зрения», предписывавшего формулировать чрезвычайно много высказываний об одном и том же предмете, имеющих относительную истинность, привела к упрощению метода через заимствование у буддистов теории двух истин. Этот упрощенный метод получил название «двух точек зрения» (*науа*): подлинной, чистой, настоящей, сущностной (*niścaya, śuddha, bhutārtha, dravyārthika*) и обыденной, нечистой, ненастоящей (*vyavahāra, aśuddha, abhutārtha, paryāyārthika*). Подлинное понимание заключается в объяснении природы реальности в ее абсолютной чистоте, самообусловленности, ...незатронутости ничем внешним» [Железнова, 2005: 70]. Обыденная точка зрения, соответственно, «демонстрирует феноменальную сторону всякого бытия любой субстанции в ее внешних проявлениях, подверженных чуждому влиянию извне, и представляет собой популярное изложение предельных истин для основной массы адептов» [там же: 71]. То есть реальность всегда одна, но субъект познания подвержен кармическим влияниям, из-за которых отражающее реальность «зеркало души» начинает отражать ее неправильно, или не полностью.

Упрощенный метод двух точек зрения делает еще более очевидным апологетическое, а не позитивное назначение концепции *най* и связанных с ней эпистемологических концепций, а именно: тот факт, что познавательная установка джайнов, явленная в концепциях *анэкантавады*, *наявады* и *сьядвады*, исходила не из желания получить позитивное знание о мире для использования в практике материального производства, а из желания продемонстрировать конвенциональный, относительный характер знаний оппонентов джайнизма о «неодностороннем», изменчивом эмпирическом (сансарном) мире, а вслед за ними, и неистинность *Дхармы* противника. Позитивное, окончательное, абсолютное знание (*кевала-джняна*) о постоянно изменяющемся мире на уровне мирского бытия (*вьявахары*) для джайнов невозможно. Да и не нужно, потому что цель познания (всеведение – *кевала-джняна*) трансцендентна миру. Оно всегда существует на трансцендентном уровне как атрибут души в ее субстанциальном состоянии, и в принципе недоступно для эмпирического, кармического субъекта даже посредством синтезирования частных истин (как иногда пытаются интерпретировать процесс его достижения современные авторы-джайны). Названные концепции, определяющие каркас джайнской теории аргументации и полемики, демонстрируют, что она была «заточена» на доказательство только доктринальных положений джайнизма и только методом косвенного доказательства.

Буддийская теория аргументации отразилась во многих канонических и околоканонических сочинениях. Поскольку мы пишем не историю индийской диалектики, а пытаемся эксплицировать принципы теоретического знания, которые закрепились в индийской традиции под влиянием теории аргументации и полемики, рассмотрим репрезентативное в этом плане буддийское сочинение, которое считается продекламированным Моггалипуттой (Моггалапуттой) Тиссой на Третьем буддийском соборе в Паталипутре (ок. 255 до н.э.)⁴⁰⁶. Оно было включено в третью корзину Палийского канона

⁴⁰⁶Й. Бронкхорст на основе сравнительного исследования фрагментов «Катхаваттху» и сочинения «Виджнянакая» буддистов-сарвастивадинов, посвященных дискуссии о существовании эмпирического

«Абхидхамма-питаку» – «Катхаваттху-ппакарана» («Разъяснение предметов дискуссий»). Этот текст поражает своей педантичностью и скрупулезностью. В нем тщательно обосновываются главные положения учения школы тхеравадинов (школы старейшин) в полемике по 139 вопросам с восемнадцатью школами раннего буддизма⁴⁰⁷. Каждое положение чрезвычайно долго разбирается в соответствии с детально разработанными и жестко регламентированными правилами дискуссии по методу *vādayutti* (от санскр. *vāda* – неэристический диалог; *yutti/yukti* – дискурсивное рассмотрение) – рассмотрения неэристических диалогов. Этот метод является буддийской вариацией брахманистского метода критического рассмотрения (*парикша*). В самом тексте эти правила не названы и не объяснены. Для буддистов эксплицировать их не было необходимости, так как они знали их наизусть. Комментаторы «Катхаваттху» кое-где приоткрывают их читателю не-буддисту. Современные исследователи находят в предлагавшейся Моггалипуттой структуре диспутов смыслы, которые буддистами тщательно вуалировались, чтобы их удары в споре с оппонентами были неотразимы. Смыслы логических отношений между тезисами и аргументами, которые устанавливали буддисты в ходе доказательств и опровержений, сравнимы, по наблюдениям западных исследователей, с отношениями, устанавливаемыми в западной логике. Так, индийско-американский индолог Джонардон Ганери отметил в аргументации буддистов явное использование форм аргументации, основанных на определениях материальной импликации, контрапозиции и, по крайней мере, одного из модусов: *modus tollens*, *modus ponens* и *reductio ad absurdum* [Ганери, 2001: 485]. Приведенное наблюдение означает, что буддийские диалектики имели в своем арсенале идею следования одних высказываний из других, близкую по

субъекта и прошедшего и будущего времен, приходит к выводу, что «Катхаваттху» или, по крайней мере, названные фрагменты, были написаны после Третьего собора [Бронкхорст, 1993: 58].

⁴⁰⁷ Число вопросов дано, согласно изданию К. Рис-Дэвидс и Ш.З. Аунга [Катхаваттху, 1915: XIV–XVII]. Школы *vajjiputtaka*, *sammitiya*, *sabbatthivādin*, *mahāsaṅghika*, *andhaka*, *pubbaseliya*, *rājagirika*, *siddhatthika*, *uttarāpathaka*, *kassapika*, *mahiṅsāsaka*, *aparasehiya*, *vetulyaka*, *bhadrāyānika*, *gokulika*, *hetuvādin*, *vetulyaka*, *mahasūñṇavādin* в тексте только называются [Катхаваттху, 1915: XVIII–XXVII и далее], никаких подробных разъяснений по их поводу Моггалипутта Тисса не дает, возможно, потому что в его время многие школы были известны только по именам [Рис-Дэвидс, 1915: XXXIII].

смыслу идее дедуктивного следования в западной логике⁴⁰⁸. Указанное сходство, замеченное и другими исследователями индийской логики, (например, Б. К. Матилалом) делает правомерным применяемые здесь автором записи форм рассуждений диалектиков с использованием знака дедуктивного следования.

Дискуссии для буддистов, имели две цели, и это – не окончательное решение дискутируемой проблемы или достижение объективной истины. Первая цель – вынудить оппонента отказаться от принимаемых им положений, вторая – защитить позицию своей школы [Ганери, 2001: 489, 486]. Именно защитить, а не доказать ее абсолютную истинность, и тем более, не навязать Будда-дхарму. Принимать ли буддизм за истинное учение или не принимать, буддисты оставляли на собственное усмотрение оппонентов.

Дискуссии по каждому отдельному предмету делятся на субдиалоги, или вступления (*aṭṭhamukha*). Их последовательность в тексте определена тем, что каждый субдиалог начинается с установления тезиса, уточняющего главный тезис в одном из восьми отношений, которые можно выразить символически:

[1] А есть В? [2] А не есть В? [3] А везде есть В? [4] А всегда есть В? [5] А во всем есть В? [6] А во всем не есть В? [7] А всегда не есть В? [8] А во всем не есть В? [Ганери, 2001: 486]. В тексте «Катхаваттху» присутствие этой структуры обозначено заголовком «Восемь опровержений» [Катхаваттху, 1915: 8].

Каждый субдиалог делится на 5 ступеней и включает процедуры, называемые 1) анулома (*anuloma*, букв. «по росту волос», «в естественном порядке») – «путь вперед», 2) патикамма (*paṭikamma*, букв. «восстановление равновесия», «компенсация») – «путь назад», 3) опровержение (*niggaha*), 4) применение (*upapaṇa*) и 5) заключение (*niggamana*). По смыслу происходящего эти пять ступеней представляют собой: 1) атаку на респондента, 2) контр-

⁴⁰⁸ Мы не можем назвать это отношение однозначно «дедуктивным», потому что дедуктивное отношение связывает суждения, а индийских логиков волновала связь между терминами. Мы называем его близким дедуктивному отношению, потому что оно легко выразимо средствами дедуктивных логических теорий.

атаку респондента, 3) защиту против первой атаки, 4–5) объединение контр-атаки и защиты [Ганери, 2001: 487].

Анулома – это аргументация, которая проводится в вопросно-ответной форме с целью заставить респондента отказаться от его тезисов, которые формулируются как следствия-допущения из главного тезиса опровержения. Этот главный тезис фиксируется в самом начале субдиалога. Затем пропонент задает вопросы, на которые респондент должен ответить либо положительно, либо отрицательно, обнаружив, таким образом, свои теоретические позиции. Эта процедура была необходима, поскольку, как заметил австралийский философ и логик Чарльз Леонард Хамблин (1922–1985), у каждого диспутанта был свой набор тезисов, которые он мог либо выразить непосредственно, либо принять в процессе диалога. Хамблин полагал, что все участники диалога знали эти наборы тезисов друг друга [Хамблин, 1970]. А вот Йоханнес Бронкхорст пришел к прямо противоположной оценке осведомленности диспутантов о доктринальных позициях их оппонентов: «Большинство из наиболее ранних сохранившихся философских текстов представляют свои собственные системы и уделяют явно недостаточно внимания другим философиям...они могли критиковать других, не зная в деталях их позиции. Более того, они могли критиковать позиции других, вообще хорошо не зная эти позиции... и «Катхаваттху» это иллюстрирует» [Бронкхорст, 2002: 820–821]. Действительно, в «Катхаваттху» есть такие «нестыковки» школьных позиций, которые эксплицируются в текстах самой школы и заслуженно критикуются оппонентами. Однако это может быть вызвано не только трудностями коммуникации диспутантов, но и сознательным искажением взглядов оппонентов. Так что вопрос о том, насколько хорошо противники знали системы друг друга, остается открытым.

Канадский логик Дуглас Уолтон в своих книгах «Новая диалектика: Разговорный контекст аргумента» (1998) и «Односторонние аргументы: Диалектический анализ тенденции» (1999) назвал эти явные и скрытые доктринальные положения «светлой» и «темной» (завуалированной) сторонами ар-

гументации. Участники могли не только не оглашать публично свои теоретические позиции, они могли до дискуссии даже сами не знать всех следствий из главных тезисов своих школ. В процессе диалога они могли формулироваться в качестве допущений и становились явными для всех. В связи с этим Уолтон указал на важность «майевтической» роли диспутов [Уолтон, 1998: 58; он же, 1999: 34]: диалоги ценны именно этим прояснением завуалированных положений, даже если они не завершаются принятием решений в пользу одной из сторон. Приведенная оценка Д. Уолтона выглядит вполне реалистической в свете того теоретического развития концепций через «приращение» к первоначальным, высказанным основоположниками идеям новых идей, которое имело место в истории индийской мысли.

Что касается главной цели дискуссий в «Катхаваттху», то ею является отказ оппонента от его тезиса. К отказу его подводят, ставя «правильные» вопросы и демонстрируя противоречие выводимых из тезиса следствий. Ложность хотя бы одного следствия указывает на ложность тезиса. Буддисты оставляли на усмотрение оппонентов выбор из двух противоречащих положений того, которое является ложным, и какое из них нужно исключить. Такую стратегию полемики применяли не только буддисты. Индийские диалектики, оценивая аргументацию как «хорошую» или «плохую», использовали в качестве критерия ее *эффективность* для вынуждения респондента к отказу от его теоретических положений, а не критерий *логичности* аргументации, в смысле того, «насколько она звучит дедуктивно или индуктивно» [Ганери, 2001: 490]. Такая широко распространившаяся в Индии форма доказательства (выведение ложности тезиса оппонента из ложности следствий из него) коррелирует с западной формой косвенного доказательства⁴⁰⁹.

Буддийская традиция различает в структуре ануломы 3 элемента: 1) начальный тезис (А есть В) – *тханана* (*thapanā*, санскр. *sthāpanā*), который

⁴⁰⁹Как известно, косвенным доказательством называется такое, в котором истинность тезиса обосновывается установлением ложности конкурирующего с тезисом высказывания (либо анти-тезиса / контр-тезиса, либо альтернативного тезису высказывания). В свою очередь ложность конкурирующего с тезисом высказывания устанавливается посредством установления ложности вытекающих из него следствий.

является частным по отношению к главному тезису дискуссии, одним из восьми, приведенных выше, уточняющих силу утверждаемого в главном тезисе; 2) выводимое следствие (С есть D) – *папана (pāpanā)*. Пропонент задает респонденту вопрос с целью получить ответы «верно, что...» и «неверно, что...», которые дают возможность продемонстрировать взаимопротиворечивость тезиса и следствия в рамках данного дискурса. Эта демонстрация противоречивости является в ануломе элементом 3) *ропана (ropanā)* – установлением противоречия. Структура ануломы: если А есть В, то С есть D. Но С не есть D, следовательно, А не есть В. Для наглядности запишем эту структуру средствами классической логики высказываний:

$$((A \equiv B) \rightarrow (C \equiv D)) \wedge \neg (C \equiv D) \vdash \neg (A \equiv B),$$

где А, В, С и D – пропозициональные переменные, « \neg » – отрицание, « \wedge » – конъюнкция, « \rightarrow » – импликация, « \equiv » – эквиваленция, « \vdash » – знак дедуктивного следования.

Структура рассуждения, в котором устанавливается наличие противоречия (*ропаны*), с учетом уточнения смыслов рассуждения для буддистов, такова:

$$(A \text{ есть } B) \rightarrow (C \text{ есть } D) = \text{df } \neg ((A \text{ есть } B) \wedge \neg (C \text{ есть } D)) \text{ [Ганери, 2001: 486].}$$

Или, в интерпретации Б.К. Матилала:

- [1] (А есть В) – посылка;
- [2] \neg (С есть D) – посылка;
- [3] (А есть В) \rightarrow (С есть D) – дополнительная посылка;
- [4] $\neg ((A \text{ есть } B) \wedge \neg (C \text{ есть } D))$ 3, df. \rightarrow ;
- [5] $\neg (C \text{ есть } D) \rightarrow \neg (A \text{ есть } B)$ 4, df. \rightarrow ;
- [6] $\neg (A \text{ есть } B)$ 2, 5, Modus ponens [Матилал, 1998: 33–37].

Примером ануломы, является первый субдиалог, с которого начинается опровержение тезиса о существовании реального эмпирического субъекта, личности (*пали, пуггала, puggala*) в первой книге «Катхаваттху». Этот тезис

защищался пуггалавадинами (школой «учения о реальности эмпирического субъекта»). Опровержение осуществляет тхеравадин (монах школы старейшин). Опровергая этот тезис методом *ануломы*, тхеравадин задает наводящие вопросы пуггалавадину и просит дать на них ответы. Получив два ответа, показывает их взаимопротиворечивость:

1) [Тхеравадин]: Эмпирический субъект воспринимается, так же как [воспринимается всякая] реальная и высшая сущность⁴¹⁰? –

[Пуггалавадин]: Да⁴¹¹. – (А есть В).

2) [Тхеравадин]: Эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность?

– (С есть D).

– [Пуггалавадин]: Нет, это не так⁴¹². – \neg (С есть D).

3) [Тхеравадин]: Осознай [наличие] противоречия: Если эмпирический субъект воспринимается, так же как [всякая] реальная и высшая сущность, тогда, несомненно, почтенный, Вы должны также сказать, что эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность.

То, что Вы здесь сказали, ложно, а именно: что мы должны говорить: «Эмпирический субъект воспринимается, так же как [всякая] реальная и высшая сущность», но мы не должны говорить: «Эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность».

Если последнее утверждение не может быть принято, тогда, непременно, первое утверждение также нельзя принять.

⁴¹⁰ Имеются ввиду дхаммы – элементы психической жизни.

⁴¹¹ *Puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhenāti? – Āmantā*. Палийский текст цитируется по: [Ганери, 2001: 492].

⁴¹² *Yo saccikaṭṭho paramatṭho tato so puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhenāti? – Na h'evaṃ vat-tabbe*.

Если Вы принимаете первое утверждение, в то время как отрицаете второе, – Вы не правы⁴¹³ (КВ I.1.1).

В результате беседы респондент загнан в тупик, но у него есть право перевернуть ситуацию и заставить пропонента занять место отвечающего на вопросы, которые теперь задает он, респондент. Субдиалог такого вида и есть патикамма – «путь назад», который «восстанавливает равновесие», перекладывая на пропонента тяжесть бремени отвечать на вопросы. В нем респондент просит у оппонента подтвердить контр-тезис, а затем старается его оспорить, задавая уточняющий вопрос. Получив утвердительный и отрицательный ответы, он демонстрирует их противоречивость.

В КВ в опровержении реальности эмпирического субъекта патикамма выглядит так:

1) [Пуггалавадин]: Эмпирический субъект не воспринимается в том же смысле, в каком [воспринимается всякая] реальная и высшая сущность? – [Тхеравадин]: Да, [он не воспринимается в том же смысле]⁴¹⁴. – (А не есть В).

2) [Пуггалавадин]: Эмпирический субъект не воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность? – (С не есть D)

[Тхеравадин]: Нет, это не так⁴¹⁵. – ¬ (С не есть D).

3) [Пуггалавадин]: Осознай [наличие] противоречия: Если эмпирический субъект не воспринимается в том же смысле, в каком воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность, тогда, несомненно, почтенный, Вы должны также сказать, что эмпири-

⁴¹³ *Ājānāhi niggaḥaṃ: hañci puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhena, tena vata re vattabbe – “yo saccikaṭṭho paramaṭṭho, tato so puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti”. Yaṃ tattha vadesi – “vattabbe kho – ‘puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhena’”, no ca vattabbe – ‘yo saccikaṭṭho paramaṭṭho, tato so puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti’, “micchā. No ce pana vattabbe “yo saccikaṭṭho paramaṭṭho tato so puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti”, no ca vata re vattabbe – “puggalo upalabbhati saccitattṭhaparamaṭṭhenāti”. Yaṃ. Tattha vadesi – “vattabbe kho – ‘puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhena’, no ca vattabbe – ‘yo saccikaṭṭho paramaṭṭho tato so puggalo upalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti’, micchā (КВ I.1.1)*

⁴¹⁴ *Puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti? – Āmantā.*

⁴¹⁵ *Yo saccikaṭṭho paramaṭṭho, tato so puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamaṭṭhenāti? – Na hevaṃ vattabbe.*

ческий субъект не воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность.

То, что Вы здесь сказали, ложно, а именно: что мы должны говорить: «Эмпирический субъект не воспринимается в том же смысле, в каком воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность», но мы не должны говорить: «Эмпирический субъект не воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и высшая сущность».

Если последнее утверждение не может быть принято, тогда, непременно, первое утверждение также нельзя принять.

Если Вы принимаете первое утверждение, в то время как отрицаете второе, – Вы не правы⁴¹⁶ (КВ I.1.2).

Структура *патикаммы*: Если А не есть В, то С не есть D. Но вы утверждаете, что «С не есть D» ложно. Следовательно, «А не есть В» так же ложно. Символически можно записать: $(\neg (A \equiv B) \rightarrow \neg (C \equiv D)) \wedge \neg \neg (C \equiv D) \vdash \neg \neg (A \equiv B)$.

Тогда, с учетом традиционной интерпретации смысла посылок, структура *ропаны* (демонстрации противоречия двух посылок респондента) должна быть такой:

$$(A \text{ не есть } B) \rightarrow (C \text{ не есть } D) =_{df} \neg((A \text{ не есть } B) \wedge \neg(C \text{ не есть } D)).$$

В данном примере из «Катхаваттху» пуггалавадин оказался не на высоте, его аргументация оказалась слабой, потому что он совершил подмену терминов, отождествив «восприимчивость» и «невосприимчивость». Но с точки зрения структуры его рассуждения, он действовал по правилу, поэтому

⁴¹⁶*Ājānāhi paṭikammaṃ: hañci puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhena, tena vata re vattabbe – “yo saccikaṭṭho paramattho, tato so puggalo nupalabbhatisaccikaṭṭhaparamatṭhenāti”. Yaṃ tattha vadesi – “vattabbe kho – ‘puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhena’”, no ca vattabbe – “yo saccikaṭṭho paramattho, tato so puggalo nupalabbhati saccikaṭṭha-paramatṭhenāti’ micchā. No ce pana vattabbe – “yo saccikaṭṭho paramattho, tato so puggalo nupalabbhati saccikaṭṭha-paramatṭhenāti”, no ca vata re vattabbe – “puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhenāti”. Yaṃ. Tattha vadesi – “vattabbe kho – “puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhena’ no ca vattabbe – “yo saccikaṭṭho paramattho, tato so puggalo nupalabbhati saccikaṭṭhaparamatṭhenāti’” micchā (КВ I.1.2).*

эта процедура является нормативной для всех диспутов. Можно записать структуру имеющей здесь место *ропаны*:

- [1] (A не есть B) – посылка;
- [2] \neg (C не есть D) – посылка;
- [3] (A не есть B) \rightarrow \neg (C не есть D) – дополнительная посылка;
- [4] \neg ((A не есть B) \wedge \neg (C не есть D)) 3, df. \rightarrow ;
- [5] (A не есть B) \rightarrow (C не есть D) 4, df. \rightarrow ;
- [6] \neg (A не есть B) 2, 5, Modus ponens.

На третьей ступени полемики – на ступени опровержения (*ниггаха*) – респондент, продолжит искать опровержение аргумента, который пропонент выдвинул против его тезиса. Применение и заключение повторяют и вновь утверждают, что аргументы пропонента, выдвинутые против тезиса респондента, ложные, в то время как аргументы респондента против контр-тезиса пропонента истинные. Хотя пуггалавадин не называет обозначения используемой им формы рассуждения (соответствующей модусу поненсу), он был уверен в том, что рассуждал правильно, поэтому в заключении (*нигамана*) заявил тхеравадину: «Нет, Вы нас⁴¹⁷ не опровергли...Ваше опровержение плохо выстроено...мое возражение выстроено хорошо...» (КВ I.1.5).

Д. Ганери в своей статье «Аргументация, диалог и ‘Катхаваттху’» обратил внимание, что в приведенной дискуссии тхеравадина с пуггалавадином нигде нет аргументации «за» ни со стороны респондента для тезиса, ни со стороны пропонента для анти-тезиса. Есть только аргументы «против» в двух разновидностях. Респондент на стадии *праиломы* использует аргумент против контр-тезиса пропонента, а на стадии опровержения – против сомнительного аргумента пропонента, выдвинутого против тезиса. «То, что он не выдвигает аргументов «за» в поддержку тезиса, означает, что моделью доказательства технически является *ad ignorantium* (апелляция к незнанию) – «Я

⁴¹⁷ Пуггалавадин употребил множественное число, потому что он выступает не от себя лично, а как представитель своей школы.

прав, потому что моя неправота не доказана». Рассуждения по такой модели не всегда неправильные» [Ганери, 2001: 487].

В другом буддийском полемическом сочинении, «Милиндапаньха» («Вопросы Милинды»), которое было создано ок. I в. до н. э. и дописывалось еще несколько веков, также не идет речи об установлении объективной истины в качестве цели полемики властителя Милинды и монаха Нагасены. По сюжету ВМ, полемика была инициирована буддийскими святыми, обитавшими «в Заповедном логоу Гималайских гор» для того, чтобы «пресечь речи царя Милинды и поддержать Учение» [Вопросы Милинды, 1989: 67–68]. Милинда слыл заядлым спорщиком, «возражателем», не выдвигавшим никаких положительных тезисов (*vetandī*), и буддийская община усмотрела в его доводах, опровержениях и вопросах вред для себя [Там же: 76]. То есть целью полемики заведомо было опровержение критики буддизма и обоснование буддийского мировидения.

В ВМ диалог ведется по форме пятичленного силлогизма ньяи, однако третьи члены силлогизма в ВМ и у найяиков – разные. У буддистов это *orattam* – «метафора», «аналогия». У найяиков 3-й член получает название *udāharaṇam* – иллюстрирующий пример, этимологически – «образчик, предъявленный экземпляр из выборки». Если в силлогизме ньяи об огне на горе, выводимом на основании воспринимаемого в этом месте дыма, иллюстрирующий пример «очаг» демонстрирует ту самую связь огня и дыма, знаком которой является дым, то в примерах Нагасены проводится аналогия с примерами Милинды, которая меняет смысл аргументов царя. Так, в первой же беседе Нагасена отвечает на вопрос царя о его имени, назвав свое имя, и добавляет, что это всего лишь имя, слово, в котором «не схватывается» определенный субъект⁴¹⁸. Представляется, что Нагасена имел в виду отсутствие у имени предметного значения в виде чувственно воспринимаемого, неизменного субстанциального субъекта. Царь уточняет смысл сказанного монахом,

⁴¹⁸ Na h'ettha puggalo upalabbhati. – Цит. по: [Вопросы Милинды, 1989: 383, примеч. 2]. А.В. Парибок с оговоркой на сложность передачи смысла перевел это выражение так: «Здесь не представлена личность» [Вопросы Милинды, 1989: 80].

задавая ряд уточняющих вопросов, смысл которых можно свести к одному: если субъект, обозначаемый именем, не существует, то кто совершает действия и несет за них кармическую ответственность? Из того, что мы не воспринимаем субъекта как особую субстанцию, но воспринимаем «грудю» отдельных качеств (волосы, волоски на теле, ногти, зубы, кожу, мышцы и т.д.), ни одно из которых по-отдельности не является «Нагасеной», следует, что Нагасены нет, и когда монах говорит, что его зовут Нагасена, он лжет. Нагасена же, опровергая царя, приводит пример, в котором речь идет о том, что колесница, на которой приехал царь, не существует, потому что мы воспринимаем ее отдельные части: дышло, ось, колеса и т. п., а говорим как о некоей целостности. Царь не может предъявить колесницу, а значит, он лжет. Но царь не сомневается в том, что он приехал на колеснице, и пример Нагасены убеждает его в том, что имена вещей и людей обозначают комплексы воспринимаемых качеств, что имена – «просто имена», знаки комплексов качеств [Вопросы Милинды, 1989: 81–82]. То есть здесь опровержение состоит в приведении «противника к противоречию с самим собою» [Там же: 36] и в осознании этого противоречия, что в итоге склоняет его к принятию тезиса буддистов.

Демонстрации самопротиворечивости утверждений оппонентов служит в «Вопросах Милинды» также прием вопросов-рогатин, или вопросов, поднимающих оппонентов «на рога дилеммы» («мендака-паньха»). Вопросы-рогатины ставят оппонентов в безвыходное положение: если на них ответить «да», то из этого ответа следует одна абсурдность, если – «Нет», то другая. Примером такого рода вопроса является вопрос 1 в Главе I: «Если Просветленный приемлет культ, то Просветленный не ушел на покой, но связан с миром, ... [он –] обычный мирской человек, а стало быть, служение ему тщетно и бесплодно. Если же ушел на покой, то не связан с миром... и культ его

невозможен – ведь у ушедшего на покой нет никакого прития, а служение тому, что служения не приемлет, тоже тщетно и бесплодно»⁴¹⁹.

Наблюдения проявившихся в текстах представлений о познавательной деятельности и о закрепившихся правилах ведения полемики, повлиявших на основания традиционного знания в Индии, можно обобщить следующим образом. 1) Индийская теория аргументации интегрировала ряд парадигмальных принципов теоретического знания, оформившихся в шрути и смрити, прежде всего, прагматическое отношение к знанию, признание ценности критического дискурса, но ограничение сферы его применимости сферой повседневной эмпирической практики (*vyavahāra*). 2) Под несомненным влиянием теории полемики в число оснований теоретического знания вошло неявное требование обосновывать теоретические утверждения. Оно коррелирует с утвердившимся в западной логике принципом достаточного основания, возводимым к Г.-В. Лейбницу. 3) В традиционном знании Индии утвердился антитетический способ обоснования, основанный на принципе методического сомнения в истинности тех утверждений, которые обосновываются. Названный способ обоснования выражался в правилах метода совместного критического рассмотрения (*parīkṣā*), который при всем его критицизме не подрывал основ различных мировоззренческих позиций. 4) Формализация полемических практик способствовала сохранению в индийской культуре разнообразия мировоззрений и легитимации (гораздо раньше, чем в Европе) договорного характера картины мира, что вывело недоказуемые метафизические положения из-под ударов критики, позволив им сосуществовать. 5) Индийские полемисты никогда не стремились доказать существование объективной и абсолютной истины. В их диалогах прослеживается установка на достижение консенсуса, но результатом такого соглашения является, как правило, соглашение о том, что какое-то утверждение опровергнуто, а не о том, что оно доказано и является истинным. Истинным по умолчанию признается то, что пока не опровергнуто. Множество таких неопровергнутых и принципиально

⁴¹⁹ Перев. А. В. Парибка.

неопровергаемых тезисов составляли религиозные истины, называемые мудростью (*prajñā*) и высшим знанием (*pāramārthika*). 6) Необходимость вести результативную (до конвенциональной победы) полемику с оппонентами, стоящими на иных онтологических позициях, определила рамки универсума рассуждения, из которого можно было черпать аргументы: аргументы должны были быть общепризнанными. По этой причине в дискуссиях философы отдавали предпочтение не доказательству, а опровержению, и никогда не апеллировали к интуитивным священным истинам какой-либо из религий, но старались показать логическую противоречивость аргументов оппонента или противоречивость тезиса и аргументов, выдвигавшихся для его обоснования. 7) Разнообразие традиций индийской диалектики, поставленных на службу защиты мировоззрений с сильной религиозной компонентой, не препятствовало нестрогому обращению со специальной терминологией, обусловленному тем, что все теоретические тексты, без различия их тематики, подчинялись правилам литературного творчества, требовавшим синонимического и метафорического богатства языка. В западной логоцентрической эпистемической культуре метафоры были очень нежелательны⁴²⁰. 8) Если описывать индийский критический дискурс как особую форму рациональности, то она подпадает под западное определение «открытой рациональности». 9) Благодаря практике диспутов, текстовая деятельность, в которой фиксируются знания, тоже отливается в диалогическую форму. Таким образом, диалог становится не только литературной, но и эпистемологической формой фиксации знаний. 10) Формализация полемики могла стать детерминантой установившейся последовательности экспонирования предмета (*śāstrārtha*) во всех дисциплинах и концепции *тантраюкти* – учения о построении теоретических текстов и представления доктринальных систем. 11) В истории

⁴²⁰ В современных когнитивных науках отношение к метафорам изменилось. Как совершенно справедливо заметил Д. Лакофф: «В науке невозможно избежать метафор» [Лакофф, 2017: 39], на метафоры опираются абстрактные понятия [Там же: 42].

индийской диалектики шли коллективные поиски наиболее эффективных⁴²¹ форм критического дискурса. Богатый и *неунифицированный* арсенал сделанных наработок в виде правил организации теоретического материала и формализованных структур также стал непременной частью парадигмы теоретического знания и деятельности, их маркером. Использование названных средств – признак образованного человека, с которым можно дискутировать. На невежественного противника никто не стал бы тратить времени. 12) Диалектика легитимизировала использование в дискуссиях приемов эристического характера, разного рода «уверток» и словесных игр, включив их в общие классификации средств полемики и не дав им негативной оценки. Индифферентность по отношению к нечестным приемам ведения борьбы идей понятна: ведь теория аргументации имеет эмпирические основания, она описывает актуальную практику дебатов, скрытой целью которой было не достижение абсолютной истины, но приобретение высокого социального статуса.

Помимо перечисленных выводов относительно принципов теоретического знания, исследование индийской теории полемики привело автора диссертации к еще одному выводу методологического характера: вместо термина «индийская рациональность» для исследования индийского теоретического знания (философии и науки) удобнее в качестве метатермина использовать выражение «критический дискурс» как лучше соответствующий самоописаниям индийской культуры.

Принципы познавательной деятельности, утвердившиеся в праманаваде под влиянием ведийско-брахманистского религиозного мировоззрения, брахманских наук ритуалистики и грамматики, а также брахманских и шраманских традиций критического дискурса (диалектики) стали маркировать, как было сказано выше, всякую теоретическую, в том числе научную, деятельность. Подтверждением этого тезиса является известный медицинский

⁴²¹ К названным формам не предъявлялось требование компактности, поскольку диспуты длились долго, иногда годами, как диспут в тибетском монастыре Самье между буддистами Камалашилой (представлял школу сватантрика-мадхьямака) и Хошаном (представлял чань), затянувшийся почти на три года (792–794).

трактат «Чарака-самхита». Рассматривая его в следующем параграфе, автор работы старалась отследить в нем использование выделенных ранее принципов и обращала внимание на то, использовались ли они в «науке долголетия» догматически или творчески, как врачи сочетали религиозные ценности и ценности их профессиональной деятельности, обогатили ли они парадигму традиционного знания?

§ 2. Реализация традиционной парадигмы в медицине (аюрведе)

Аюрведа стала «местом встречи» теорий и практик, сформированных разными культурными контекстами: ведийским знахарством, ведийско-брахманистским религиозным мировоззрением и шаманскими целительскими практиками. Став частью брахманистской культуры в результате долгого (с VIII в. до н.э. по первые века н. э. [Зыск, 1998: 25]) процесса инкорпорации, аюрведа изменила свою изначально эмпирико-рационалистическую парадигму [Зыск, 1998: 3, 5, 26] и поделила с другими традиционными дисциплинами их общую парадигму санскритской учености, объединяющую эмпирико-рационалистические и магико-религиозные представления и методы. Важность медицинского знания, равно как богатство текстовой и текстологической базы по аюрведе, стали основаниями для выбора в качестве объекта исследования из множества наук именно ее. Безусловно, было бы интересно рассмотреть, как реализовалась парадигма санскритской учености в физике и математике, сыгравших определяющую роль в разработке оснований теоретического знания на Западе. Однако индийская интеллектуальная история не дает нам такой возможности, поскольку индийская культура не создала физики как специальной науки о природе. Теоретическое исследование природы осуществлялось на субконтиненте в широких, мировоззренческих контекстах религиозно-философских систем (*даршан*). Математика, как известно, не приобрела там самостоятельности. Историки индийской науки отмечают сходства в процессах интеграции в традиционную санскритскую ученость аюрведы и математики. Обе возникают до кодификации корпуса классических текстов на санскрите, в разных культурных контекстах. Мате-

матика вместе с астрономией и астрологией была сначала чисто брахманским продуктом и входила в комплекс знаний, называемый *jyoti-śāstra* (наука о небесных светилах). *Джйоти-шастра* , или просто *джйотиша* , использовалась для составления календарей и гороскопов, имевших очень большую роль в повседневной жизни традиционного общества. Как отметил историк индийской математики Кристофер Минковский, хотя *джйоти-шастра* рано была включена в список санскритских наук (*видья* и *шастр*), она практиковалась на некотором удалении – по методам, обязанностям, по форме текстовой деятельности – от грамматики, экзегетики (*mīmāṃsā*), логики с эпистемологией (*нувья*) и *дхарма-шастр* (текстов морально-юридическо-политического содержания) [Минковский, 2002: 495]. Почти до XVI века *шастри* (знатоки *шастр*) – специалисты в *джйотише* – не проявляли интереса к методологическим идеям логико-эпистемологического содержания, циркулировавшим в среде философов. Только в начале XVI века в *джйотише* появились новые сочинения, в которых пересматривались ее отношения с философскими *шастрами* , она становилась более похожей на них [Минковский, 2002: 496]. Ранее этот факт был отмечен другим историком индийской науки [Пингри, 1978]. Сближение шло как через инкорпорацию учений об инструментах достоверного познания (*праманах*), так и через отсылку к текстам ортодоксальных *даршан* , к *нуранам* и *араньякам* [Пингри, 1978: 187; Минковский, 2002: 499, 504, 504]. Усваивались и методы ведения полемики, разработанные *шастри* . Так, астроном Чинтамани (XVII в.), уделявший большое внимание интеграции логико-эпистемологических идей в астрономию, использовал для этой цели концепции *ньяи* , *мимансы* и *грамматистов* . Он критически рассматривал аргументы своего отца и учителя Джнянараджи по правилам диалектики, оценивая, являются ли аргументы его отца выводами по сходству (*анумана*), или необходимым допущением (*артханатти*), или какими-то другими формами аргументов? Удовлетворяют ли рассуждения Джнянараджи философским критериям логически правильного вывода: содержат ли тезис (*пакишу*), выводимое (*садхью*), основание вывода (*хету*),

пример по сходству (*сапакишу*) и пример по несходству (*винакишу*), есть ли логическая связь между названными членами вывода? Или там есть разного рода ошибки: отсутствие основания вывода (*хетвабхаса*), отклоняющиеся основания вывода (*вьябхичара*) или использование ложной причины (*унадхи*), или слишком широкое основание (*садхараната*)?

Свои собственные доказательства (например, доказательство сферичности Земли и математические доказательства) он также проводил по форме силлогизма [Минковский, 2002: 504–505], апеллируя к обыденному опыту и практике (*laukika-vyavahāra*), как было принято у философов для подкрепления своих аргументов [Минковский, 2002:506]. Столь позднее обращение математиков, астрономов и астрологов к методологическим проблемам познавательной деятельности позволяют нам не включать названные шастры в наше исследование как не имеющие отношения ко времени становления принципов традиционного теоретического знания в Индии.

Чрезвычайно популярная сегодня во всем мире⁴²², одна из традиционных индийских медицинских практик *аюрведа* по ее назначению, как это ясно из этимологии названия (санскр., *āyurveda* – «наука долголетия»), не сводится только к борьбе с болезнями. В ее теоретической части содержится массив знания, полезного для здоровой и долгой жизни. В современной Индии, несмотря на успешное развитие системы здравоохранения по западному образцу, к ней относятся как к культурному достоянию: практикуют, употребляют аюрведические средства, пропагандируют и оказывают правительственную поддержку⁴²³. Канонические собрания текстов аюрведы, записанные на санскрите, переведены сегодня на многие индийские и европейские языки.

⁴²² Ее используют в усовершенствованном виде «современной аюрведы» или «глобальной аюрведы» как альтернативу западной «лекарственной» медицины.

⁴²³ В 1970 г. был утвержден Центральный совет по аюрведе (при правительстве Индии). В стране действуют аккредитованные государством колледжи по аюрведе (в 1983 г. их было около 100). Специалистам по аюрведе присуждают степень доктора философии (она высшая из 3-х присуждаемых; две другие – бакалавр аюрведической медицины и хирургии, доктор медицины в аюрведе). Колледжи связаны с университетами и госпиталями, где студенты проходят интернатуру.

Классическая аюрведа представлена шестью собраниями текстов на санскрите и богатой комментаторской традицией этих текстов. Четыре комплекса из шести получили названия по именам их составителей-компиляторов: «Свод Чараки» («Чарака-самхита», «*Carakasamhitā*»), «Свод Сушруты» («Сушрута-самхита», «*Suśrutasamhitā*», VI–VII вв.), «Собрание Бхелы / Бхеды» («Бхела-/Бхеда-самхита», «*Bhela-/Bhedasamhitā*», ок. 400–750), «Собрание Кашьяпы» («Кашьяпа-самхита», «*Kaśyapa- / Kāśyapasamhitā*», ок. IV–VI вв.), «Свод сердцевины восьмичастной науки [аюрведы]» («АштангаХридая-самхита», «*Aṣṭāṅgahr̥dayasamhitā*», V–VI вв.) Вагбхаты (*Vāgbhaṭa*), «Компендиум восьмичастной науки» («Аштанга-самграха», «*Aṣṭāṅgasamgraha*»), также приписываемый Вагбхате [Мойленбельд, 1999: 391, 475, 595]. Опубликованные в XIX–XX столетиях на санскрите первоисточники даны в редакциях, которые сложились в первой половине I тыс. н.э. На это есть указание в них самих. Так, комментатор и редактор «Свода Чараки» Дридхабала, живший между III–V вв., в шестой книге «Чарака-самхиты» под названием «*Чикитса-стхана*» («Терапия») поясняет:

Семнадцать глав и разделов по фармацевтике и успешному ее применению в трактате, составленном Агнивешей и отредактированном Чаракой, не найдены. Поэтому реконструированы Дридхабалой, сыном Капилабалы, чтобы передать точный смысл этого трактата⁴²⁴ (VI. 30. 289–290).

Врачи аюрведы, в отличие от представителей других медицинских традиций, сложившихся в Индии⁴²⁵, приложили немало усилий для «встраивания» своей науки в систему традиционного санскритского знания (в санскритскую ученость) и для признания своего сословия ритуально чистым. В

⁴²⁴ *Asmin saptadaśādhyāyāḥ kalpāḥ siddhaya eva ca |*
Nāsādyante 'gniveśasya tantrē carakasaṅskṛte ||289||
Tānetān Kāpilabaliḥ śeṣān dṛḍhabalo karot |
Tantrasyāsyā mahārthasya pūraṅārtham yathātatham ||290||

⁴²⁵ Наряду с аюрведой в Индии сложились и до сих пор практикуются целительская традиция йогинов (в которой используются сложные лекарственные составы – *йога*), традиция тамильских экстрасенсов-*сиддхов*, тибетская медицина (синтез китайской и аюрведической) и *юанани тибб* (*yūpānī tibb*) – преемница греческой медицины, развивавшаяся в средневековой Европе и в арабо-мусульманском мире [Маас, 2018: 532–535].

ведийской культуре врачи не допускались до брахманских ритуалов, поскольку имели дело с ритуально нечистыми «субстанциями» [Зыск, 1998: 21; Маас, 2018: 538]. В литературной традиции «Атхарваеды» указано, что целительство и целители были вне сферы культа жертвоприношений и вне круга брахманов-ритуалистов, хотя были сравнимы с ними в своей частной области ритуального целительства и почитались за их искусство и знания. При всем к ним уважении, сидеть в собраниях вместе с брахманами-ритуалистами им не разрешалось [Зыск, 1998: 21–22]. Упоминание в ведийских текстах близнецов Ашвинов («Конников») как богов-врачевателей также указывает на невысокий статус профессии лекаря в ведийскую эпоху.

Апологию аюрведы мы находим в ЧС I.30.29, где указаны цели ее изучения: «Эта наука должна быть изучена брахманами, кшатриями и вайшьями. Брахманами – с целью принести пользу всем созданиям, кшатриями – как служащая их роли защитников, вайшьями – как служащая жизни; и всеми – с целью достижения добродетели, богатства и удовольствия»⁴²⁶. Три последние цели (*dharma*, *artha*, *kāma* – добродетель / закон, богатство / материальная выгода и чувственные удовольствия, далее в тексте именуемые «счастьем» – *сукха*, *sukha*) являются тремя экзистенциальными ценностями ведийской культуры. В их числе нет освобождения от круговорота рождений и смерти (*мокша*)⁴²⁷, что очень симптоматично: медицина нужна для физической жизни, а не для вечного бестелесного блаженства на небесах.

В последней книге ЧС, «Сиддхистхана» («Об эффективных средствах в [медицине]») поясняется, какая жизнь называется счастливой, а какая несчастной:

Здесь жизнь того человека называется счастливой, который не поражен ни физическим, ни умственным недугом, как бывает, в особенности, когда он наделен молодостью, силой, мужеством,

⁴²⁶ *Sa cādhyetavyo brāhmaṇa rājanyavaiśyaiḥ | tatrānugrahārthaṃ prāṇinām brāhmaṇaiḥ, āraḥsārthaṃ rājanyaiḥ, vṛttiyārthaṃ vaiśyaiḥ; sāmānyato vā dharmārthakāmaparigrahārthaṃ sarvaiḥ |*

⁴²⁷ Напомним, что индуистская культура признает четырехчастную (*чатур-варга*) систему ценностей, включающую помимо трех ведийских так же мокшу.

добрым именем, смелостью и отвагой, соответствующими его возможностям, побуждаем [в своих делах] как стремлением к знанию, наукам, так и чувствами, чувственными объектами, которому, благодаря хорошему здоровью, доступны можество восхитительных удовольствий, чьи усилия всегда успешны, и кто может планировать, что хочет. Жизнь, противоположная этой, считается несчастной⁴²⁸ (ЧС VIII.30.24(2)).

Приведенный пассаж демонстрирует, что аюрведа относится к человеческой жизни как ценности, вполне материалистически; она не призывает отказать от материальных жизненных благ и, что тоже весьма знаково, в число благ включает также духовное благо – знание.

Объект нашего исследования, «Чарака-самхита», представляет северо-западную традицию, поскольку изучалась в древнем университете Такшашилы на северо-западе Индии⁴²⁹. Как явствует из процитированной сутры, Чарака тоже не был первым, кто собрал накопленные до него знания в одном тексте: первым собственно составителем данного собрания сутр считается легендарный Агнивеша, о котором вообще нет никаких достоверных сведений. Китайские источники относят Чараку ко времени кушанского царя Канишки (100–144 гг. н.э.). Время создания «Свода Чараки» до сих пор однозначно не определено. Согласно Д. Мойленбельду, которого поддерживает Ф. Маас, текст был составлен между I в. до н.э. и II в. н.э. [Мойленбельд, 1999–2002 / I: 114; Маас, 2018: 542]; согласно Эстер Соломон – к I в. н.э. Дридхабала заметным образом отредактировал и дополнил «Свод», руководствуясь требованиями своего времени [Соломон, 1976: 71].

⁴²⁸*Tatra śārīramānasābhyāṁ rogābhyāmanabhidrutasya viśeṣeṇa yauvanavataḥ samarthānugatabalavīryayaśaḥ pauruṣaparākramasya jñānavijñānendriyendriyārthabalasamudaye vartamānasya paramardhiruciravidhobabhogasya samṛddhasarvārambhasya yatheṣṭavicāriṇaḥ sukhamayurucyate, asukhamato viparyayaṇa |*

⁴²⁹В Такшашиле жил ведийский мудрец Пунарвасу Атрея, земляк грамматиста Панини, которого С.Ч. Видьябхушана на основе тибетских источников называет автором ЧС [Видьябхушана, 1921: 11]. В южных штатах, например, в Керале, более авторитетны другие источники, в частности, компендиум Вагабаты (*Vāgabaṭa* – южная транскрипция санскритского имени Вагбхаты) «Свод сердцевины восьмичастной науки [аюрведы]» [Маас, 2018: 542].

В редакции Дридхабалы ЧС состоит из 120 глав (*adhyāya*), распределенных в восьми книгах (*sthāna*), посвященных определенным темам: (I) «Стихи, или Сутры [о сущности медицины]» («Шлока- / Сутрастхана», *Śloka- / Sūtrasthānam*), (II) «О диагнозах» («Ниданастхана», *Nidānasthānam*), (III) «О средствах [исцеления]» («Виманастхана», *Vimānasthānam*), (IV) «О теле» («Шарипрастхана», *Śārīrasthānam*), (V) «О чувственно распознаваемых симптомах» («Индриястхана», *Indriyasthānam*), (VI) «Терапия» («Чикитса-стхана», *Cikitsāsthānam*), (VII) «Фармакология» («Кальпастхана», *Kalpasthānam*), (VIII) «Об эффективных средствах [в медицине]» («Сиддхистхана», *Siddhisthānam*).

Реконструируя историю формирования *аюрведы*, К. Зыск отметил влияние на ее истоки – ведийское целительство, родственное знахарству и шаманским практикам, – медицинских практик доарийской Хараппской цивилизации. Влияние сделали возможными начавшиеся ок. 1500 г. до н. э. контакты доарийских этносов долины реки Инд с приходившими туда племенами ариев и обмен знаниями между коренными жителями и пришельцами [Зыск, 1998: 13]. Он также на основе свидетельств Палийского канона, в котором нашел немало параллелей с литературой *аюрведы*, пришел к выводу, что *аюрведа* стала плодом более позднего сотрудничества ведийских целителей и шаманских лекарей разных конфессий, но в большей степени – буддистов [Зыск, 1998: 27]. Шаманские отшельники и аскеты, которых стало довольно много в V в. до н. э. в неарийском государстве Магадха в долине реки Ганг, странствовали по обширным территориям; они имели собственные целительские традиции, не связанные с ведийским лечебным искусством, и делились с врачами ценной информацией [Зыск, 1998: 26]. Мировоззрение шаманов было оценено историком медицины как эмпирико-рационалистическое, в отличие от мировоззрения практикующих ведийских лекарей, стоявших на позициях магиико-религиозного мировоззрения. Ведийские знахари усматривали причины болезней не в физиологических функциях, но, скорее, во внешних существах или силах демонической природы, вхо-

дивших в тело жертвы и вызывавших болезнь. Изгнание такого рода злобных существ обычно требовало определенного ритуала. Главной фигурой в обряде изгнания злых духов и был знахарь (*bhiṣáj*) [Зыск, 1998: 15–16]. Шрама-ны же предпочитали непосредственное наблюдение, полученные и систематизированные рациональным путем данные, которые вели к созданию теорий о природе здоровья и причинах болезней [Там же: 29]. В ранних аюрведических текстах К. Зыск усмотрел использование именно эмпирико-рационалистической парадигмы [Там же: 3, 5, 26], детерминированной доминированием в аюрведе эмпирико-рационалистической идеологии [Там же: 26], о которой, по его мнению, говорит «социорелигиозная динамика», а именно: изменение статуса врачей в ортодоксальном брахманистском обществе под влиянием медицинской деятельности буддистов [Там же: 117].

На наш взгляд, эмпирико-рационалистический характер как шраманского целительства, так и аюрведы несколько преувеличен, поскольку среди шраманов не было таких, кто считал человеческие чувственный опыт и дискурсивное мышление непогрешимыми и достаточными инструментами познания. Индивидуальный опыт работы с сознанием большинства шраманов выходил за границы и телесных воспринимающих способностей (*индрий*), и интеллектуальных процедур. Это справедливо по отношению к буддистам в гораздо бóльшей степени, чем, например, по отношению к чарвакам-локаятикам, признававшим достоверность чувственного знания, но отрицавшим правомерность дискурсивных процедур, свидетельство авторитета и сверхразумную интуицию.

Во всех восьми книгах ЧС мы находим свидетельства того, что врачи аюрведы для получения высокого статуса в брахманистском обществе использовали те же средства, которые задействовали другие социальные группы в культурном процессе объединения локальных культур в единую (хотя и не однородную) культуру, позже названную «индийской», и эти средства соотносимы отнюдь не с исключительно эмпирико-рационалистической парадигмой традиционного знания: санскрит для кодификации медицинских тек-

стов, ведийские мифологемы о сверхъестественном происхождении знания, нормы брахманистской ритуалистики и этики. В соответствии с последними, по образцу ведийских ритуалов инициации врачи аюрведы учредили обычай посвящения в студенты [Прейзенданц, 2007: 634, 649], правила для практикующих врачей и для жизни студента-медика. Правила для студентов чрезвычайно походили на правила для *брахмачаринов* (учеников брахмана): студенту были запрещены все чувственные удовольствия, и он должен был не только днем, но и ночью неусыпно посвящать себя учебе (ЧС III. 8. 7).

Родство *аюрведы* с ведийской медициной сделало ее наследницей ведийско-брахманистского религиозно-мифологического мировоззрения с его почитанием *вед* и особым отношением к критическому дискурсу. Об этом говорят, с одной стороны, декларация связи между *аюрведой* и священным знанием (*веда*) (в частности, «Атхарваведой»), использование метода обоснования знания через отсылку к традиции и включение в число терапевтических средств магико-религиозных практик, таких как жертвоприношения, заклинания и молитвы, подношения пищей богам, проведение благоприятствующих исцелению обрядов, подношений огню, самоограничений, епитимьи, голоданий и чтение мантр⁴³⁰ (ЧС I. 30. 21).

Аюрведа не только приняла мифологему «вечного слова / звука» (*шабда*) *вед*, *Шабдабрахмана* (Майтри.уп. 6.22), из которого произошел весь мир (Бх.уп. Раздел Мадху. I. 4. 7; Чх.уп VI. 3. 2–3; ЗМану I. 21), она использовала эту мифологему для приобретения социального капитала, повышающего статус ее представителей до статуса брахманов-ритуалистов. Так же, как создатели брахманских наук, врачи устанавливали связи с изначальным знанием, прослеживая линию преемственности (*нарампара, paramparā*) аюрведического знания. Все медицинские сочинения возводят медицинские знания к богу Брахме⁴³¹, который передал его богу Дакше⁴³², тот – близнецам Ашви-

⁴³⁰ *dāna svastyayana bali maṅgala homa niyama prāyaścittopavāsa mantrādi...*

⁴³¹ Бог-Творец, один из лиц Тримурти – «триобраза», трех главных богов индуизма.

⁴³² Ведийское божество, сын богини Адити; позже – отец жены Шивы Ситы.

нам⁴³³, те – Индре⁴³⁴. Далее традиция разделяется на «рукава», и тексты разных школ *аюрведы* называют имена собственных предшественников [Кришнамурти, 1949: 33]. В «Чарака-самхите» сказано, что от Индры *аюрведу* перенимает Бхарадваджа, от него – Атрея Пунарвасу, от него – Агнивеша, Бхела, Джатукарна и т. д. (ЧС I.1. 3–14).

В первой книге ЧС «*Сутрастхана*» демонстрируется обязательность для всех врачей знания священных книг ведийско-брахманистской религии и умения определить *аюрведу* как часть одной из них – «Атхарваведы». Врач, если его спросят, должен отвечать:

«Из четырех [вед] – Риг-, Сама-, Яджур- и Атхарва- – я предан именно последней, поскольку веда Атхарванов подходит для использования в лечебных целях, так как пропагандирует такие средства, как подаяние, искупительные ритуалы, жертвоприношения, соблюдение законов, правила образа жизни, покаяния, посты, заклинания, – и медицина так же подходит к жизни»⁴³⁵ (ЧС I.30.21).

Как ясно из цитаты, отождествление аюрведы со священным писанием не было насильем по отношению к медицине и выглядело очень естественным. Помимо изначально присущего врачам почтительного отношения к *ведам*, причина в том, что «Атхарваведа» аккумулировала опытное знание о здоровом образе жизни, который пропагандировался также медициной, что не противоречило опытно-рациональной установке *аюрведы*, не влекло аномалии в системе медицинского знания и кризиса врачебной деятельности. Подаянию, ритуалам, жертвоприношениям, покаянию, постам и заклинаниям в ЧС не придавалось решающего значения. Они шли «в одной связке» с опытно-рациональным знанием как дань традиции, но не препятствовали его применению. Индийский философ-марксист Дебипрасад Чаттопадхьяя увидел в этой уступке религиозной идеологии сознательную и вынужденную

⁴³³ Ведийские божества, символизирующие предутренние и вечерние сумерки.

⁴³⁴ Ведийский бог-громовержец и змееборец; возглавлял богов-*дэва* в битве с демонами-*асурами*.

⁴³⁵ *caturṇāmṛksāmayajuratharvavedānāmātmano tharvavede bhaktirādeśyā, vedo hyātharvaṇo dānasvastyaya-nabalimaṅgalahoma nīyama prāyaścittopavāsamantrādi parigrahāccikittsām prāh; cikitsā cāyūṣo hitāyopadiśyate ||21||*

меру. В своей книге «Наука и общество Древней Индии» он написал, что «будучи излишним для медицины, их присутствие не было совершенно бесполезным, поскольку они, возможно, имели характер выкупа, предложенного контр-идеологии, без которого врачам было бы нелегко спасти свою науку» [Чаттопадхья, 1979: 375]. Действительно, вступать в противостояние с системой варн и джати (названной англичанами кастовой), которая не стеснялась в средствах, защищая себя⁴³⁶, было чрезвычайно опасно. Но автору диссертации представляется, что врачи не «уступали» брахманской идеологии, они ее во многом разделяли, за исключением той части, которая не допускала врачей аюрведы в круг трех высших варн, лишала их возможности пользоваться тем же социальным капиталом, что и дваждырожденные, при наличии у врачей не менее ценного культурного капитала (специальных знаний). Ритуалы, которые предлагает выполнять ЧС для излечения и сохранения здоровья, идут с этим знанием «в одной связке», как дань ведийской магико-религиозной традиции, подкрепленной похожей в этом отношении доведийской лекарской традицией. Ориентация на традицию – еще один элемент парадигмы традиционного индийского знания и *аюрведы* в том числе.

Возведение медицинского знания, по примеру брахманских *шастр*, к сверхъестественному первоисточнику (*веда*), поставило его над необходимостью совершенствования посредством «открытия того, что ранее было неизвестно». Поэтому в аюрведе нет установки на открытие нового знания, а декларируемые полномочия медицины сводились к «открытию того, что было полностью известно в прошлом» [Поллок, 1985: 512]. Однако реальная медицинская практика не свелась к экзегетике, не застыла в авторитетных догмах. Как совершенно точно подметил Ф. Маас, «поиски изначального совершенства оставляли место для развития того, что с точки зрения исторической перспективы оказалось открытиями и инновациями в теории и практике *аюрведы* на протяжении ее истории» [Маас, 2018: 543].

⁴³⁶ В дхармашастрах и художественной литературе Индии можно найти немало примеров того, нарушения кастовых норм карались смертью.

Принадлежность *аюрведы* ведийско-брахманистской культуре детерминировала легитимацию в медицине еще одного принципа теоретического знания, пришедшего из ортодоксальной культуры: своего рода замыкание некоторых специальных знаний в кругу профессионалов по рождению, монополизацию знаний и отношение к ним как эзотерическим. Об этом говорит отсутствие в медицинских сочинениях части необходимых для практики специальных знаний, которые были известны, накапливались веками и передавались новым поколениям врачей. Так, в аюрведических сборниках не было анатомических или хирургических иллюстраций, хотя таковые в Индии имелись. Историки индийской медицины установили, что анатомирование было табу и его знание стало тайным, ограниченным семейным или кастовым кругом [Вуястик, 1995: 24]. Если ранее тайным, эзотерическим признавалось знание вед (в ведийскую эпоху) или сверхразумное постижение сотворившего мир Абсолюта-Брахмана, «высшая истина» (в эпоху упанишад), то история аюрведы открывает существование ограничений в распространении чувственно-рационального, опытного знания, «низшей истины».

Принятая на вооружение врачами методология, которой посвящены специальные разделы медицинских текстов, обнаруживает связи с правилами традиционного критического дискурса, вошедшими в основания традиционного теоретического знания Индии. Некоторые из правил сформировались позже создания главных текстов аюрведы и, очевидно, были инкорпорированы в них. В создании парадигмы традиционного знания, как мы проследили выше, участвовали как брахманы, так и не-брахманы, но роль брахманов в этом процессе все же выглядит более значительной. Во-первых, именно брахманы создали первые священные тексты и трактаты по специальным брахманским дисциплинам, принятые за образцы. Во-вторых, санскритская ученость была тесно связана с педагогическими практиками, которые были институализированы брахманами до начала шраманского движения, в ведийском обществе, а затем стали образцовыми во всей индийской культуре. В-третьих, традиционное знание, «точкой роста» которого стало священное

знание (*веда*), именно брахманы разделили со временем на специальное, дисциплинарное знание (*видья, шастра*), мировоззренческие религиозно-философские системы (*даршана*) и искусства (*кала, сиппа*), и это деление было принято небрахманскими учеными.

С началом шраманского движения шраманы тоже начинают влиять на санскритскую ученость, приняв санскрит как язык общения для интеллектуалов и для литературного творчества. Да, они критиковали брахманскую идеологию, но чтобы быть услышанными оппонентами-брахманами главные принципы, основания традиционного знания и многие брахманские концепты они приняли и совершенствовали. Отдельные мифологемы и интуиции они могли принимать вынужденно, иногда давали им собственные интерпретации (как мифологеме священного знания «*веда*»), но то, что виделось им полезным и не противоречило основам их доктрин, шраманы принимали охотно.

На наш взгляд, именно использование парадигмы санскритской учености объясняет присутствие в ЧС обширных методологических пассажей: 1) в последней книге, «*Сиддхистхана*» (VIII. 12. 41–44) – требований к тридцати шести 36 *сиддхистханам*, или *тантраюкти* (санскр. *siddhithāna / tantrayukti*) – способам представления доктрины ученикам, 2) в третьей книге «*Виманастхана*» (III. 4. 7, III.8. 27–38) – рассуждений об инструментах достоверного знания-праманах, 3) рассыпанных по многим книгам норм публичных дебатов по медицинским вопросам (например, I. 30. 32; III. 8. 15–19; III. 8. 27; III. 8. 152–154 и др.), а также 4) постоянное применение таких методов теоретического мышления как дефиниция и классификация. Про разделы, посвященные инструментам достоверного знания (*праманам*), совершенно определенно можно сказать, что они были инкорпорированы в ЧС позже собственно медицинских разделов, потому что теория *праман* стала продуктом довольно продвинутой философской мысли III–IV вв. Э. Соломон высказала предположение, что и правила дебатов могли быть более поздней ин-

корпорацией [Соломон, 1976: 87]. Рассмотрим перечисленные методологические концепции подробнее.

Способы представления доктрин (*сиддхистханы*) описываются не только в медицинских текстах, но также в «Артхашастре» Каутильи, где выступают под вторым именем, «*тантраюкти*»; им уделено место в анонимном сочинении санкхьи «Юктидипика»; они поясняются в НСБ Ватсьяны и в других комментариях на НС, а также в ряде других сочинений⁴³⁷. В аюрведическом тексте «Сушрута-самхита» они фигурируют под названием «*паратантра*» (*paratantra*) – средства для [изложения] учения. Этимологии всех трех композит указывают на широкий спектр значений, которые для указанных терминов не всегда совпадают, что обуславливает различные их идентификации. Вот только некоторые из списка значений слов, входящих в «*сиддхистхана*», «*тантраюкти*» и «*паратантра*», показывающих разброс их значений, согласно словарю В. А. Кочергиной: *siddhi* – завершение, выполнение, доказательство, умение, искусство, магия [Кочергина, 1978:371]; *sthāna* – место артикуляции, позиция, расположение [Там же: 754]; *tantra* – основа, сущность, порядок, правило, учение, свод (правил), способ [Там же: 234]; *yukti* – связь, применение, употребление, средство, основание, причина, соразмерность [Там же: 531]. Дж. Махадеван указал, что «*тантра*» может быть определена как то, что обсуждает и детализирует предмет и концепции, что защищает; она используется как синоним *аюрведы*, ветви *вед*, образования, афоризма, знания, *шастры* и определения [Махадеван, 2019: 134]. Будучи соединенными в сложные слова, названные основы образуют новые значения, позволяющие переводить *сиддхистхана* и *тантраюкти*, в зависимости от контекстов, как «научные аргументы» [Видьябхушана, 1921: 24], «методы построения теории», «правила экспонирования истины» [Сингх, 2003: 66], как «средства построения текстов, связующие текст (*тантру*)» [Маневская, Оленев 2004: 6]. В самой ЧС *сиддхистханы* помещаются в раздел о ме-

⁴³⁷ Подробнее об этом см.: [Маневская, Оленев 2004: 9]. К *тантраюкти* обращались вплоть до XII в. [Махадеван, 2019: 141].

дицинском образовании и, таким образом, получают контекстуальное определение «средств экспонирования аюрведы». Количество этих принципов в разных текстах, где они встречаются, тоже различно (в «Артхашастре» и «Сушрута-самхите» их по 32).

Дж. Махадеван полагает, что концепция *тантраюкти* сложилась ок. VI в. до н. э. [Махадеван, 2019: 138]. Г. Оберхаммер в своем исследовании анонимного трактата санкхьи «Юктидипика» [Оберхаммер, 1968] называл *тантраюкти* предшественницами логико-эпистемологических категорий ньяи. Такая роль *тантраюкти* вполне вероятна, исходя из многочисленных буквальных или смысловых совпадений обозначений отдельных *тантраюкти* и элементов дискурса в логике ньяи и более ранним упоминанием «средств изложения шастр», нежели появились «Ньяя-сутры». Однако проблема влияния учения о *тантраюкти* на содержание НС еще нуждается в специальном рассмотрении, поскольку обе концепции (*тантраюкти* и учение *ньяи*) являются результатами довольно длительного развития теоретической рефлексии по поводу полемической практики и некоторое время развивались параллельно [Оберхаммер, 1968: 600].

«Подходящие средства изложения аюрведы» встречаются в первой же книге ЧС, «Сутрастхана», где характеризуются три способа изложения (дословно – *vākyāśa*, с комментариями – *vākyārthaśa* и с детальными пояснениями – *arthāvayavaśa*):

Когда учение, созданное риши, передается как священный текст (*yathāmnāyam*) [без изменений] – это дословная передача (ЧС I. 30. 17). Когда, проникнув в истину его смысла посредством понимания, представляют систему на словах, развернуто или кратко (как требуют обстоятельства), методом выдвижения тезиса (*pratijñā*), основания (*hetu*), примера (*udāharāṇa*), применения (*upanaya*) и заключения (*nigamana*), или подходящими средствами (*yuktābhis*), требующими трех типов сознания учеников (*trividhāśiṣyabuddhigatya*) – это представление системы с комментари-

ями (*vākyārthaśa*) (ЧС I. 30. 18). Когда трудные места, встречающиеся в трактате, разъясняются дальнейшими комментариями – это детальное разъяснение (*arthāvayavaśa*) (ЧС I.30.19).

В описании этих трех способов обращает на себя внимание прямое соответствие пятичленному силлогизму ньяи: словесному изложению медицинской науки (как краткому, так и развернутому) предлагается придавать силлогистическую форму, состоящую из тех же пяти «членов», что и силлогизм в «Ньяя-сутрах». Силлогистическое изложение противопоставлено в приведенном фрагменте изложению «подходящими средствами» (*yuktābhis*), «подходящест» которых зависит от «трех типов сознания учеников», от степени их готовности к пониманию учения.

В восьмой книге ЧС, «Сиддхистхана», дан подробный перечень средств, которые надлежит использовать, обучая студентов-медиков:

Правила представления доктрины включают: предмет дисциплины, связь элементов, смысл аргументов, смысл терминов, предварительные утверждения, краткое указание, детализация мысли, пропуск слов, цель, авторитетные рекомендации, отвод оснований, намек (подсказку), последствия, решение, повторное утверждение, окончательное утверждение, исключение, исключение исключения, возражение, правильную интерпретацию, уступку, объяснение, сомнение, принятие во внимание прошлого, принятие во внимание будущего, специальные термины, вывод, спецификацию, иллюстрацию, определение, исключение, запрет, альтернативу, опровержение, повторное выдвижение тезиса, вероятность⁴³⁸ (ЧС VIII. 12. 41–44).

⁴³⁸ *tatrādhikaraṇaṁ yogo hetvartho rthaḥ padasya ca* ||41|
pradeśoheśanirdeśavākyaśeṣāḥ prayojanam |
upadeśāpadeśātideśārthāpattinirṇayaḥ ||42||
prasaṅgaikāntanaikāntāḥ sāvargo viparyayaḥ |
pūrvapakṣavidhānānumatavyākhyānasamśayaḥ ||43||
atītānāgatāvekṣāsvasamjñohyasamuccayaḥ |
nidarśanaṁ nirvacanaṁ samniyogo vikalpanam ||44||
pratyuṣṭārastathoddhāraḥ sambhavastantrayuktayaḥ |

В списке шестнадцати категорий «Ньяя-сутр»⁴³⁹ буквально или почти буквально повторяют *мантраюкти* следующие: цель (*prayojana*), сомнение (*saṁśaya*), пример (*dr̥ṣṭānta* – в списке ЧС *nidarśanam*), а некоторые «средства экспонирования аюрведы» опознаются по смыслу в элементах доказательства и опровержения в последних разделах «Ньяя-сутр». Наличие в перечне *мантраюкти* шагов диспута говорит не только о принятии в *аюрведе* традиционной методологии познания и деятельности, но также о том, что врачи учили своих студентов, используя метод диалога, совместного критического рассмотрения (*parīkṣā*). Они преподавали не догмы, но обоснованное знание, а вместе с ним учили студентов антитетическому методу обоснования этого знания, ставшему, как известно, одним из главных в санскритской учености. В индийской культуре метод использовался для обоснования разных видов знания: религиозного, метафизического или научного. В любом случае его наличие открывает перспективу получения нового знания, его роста.

«Те, кто могут изложить всю систему, ее разделы, главы со всеми отделами и темами всеми тремя способами» характеризуются выше как «знатоки науки жизни» (ЧС I.30.16). Никаких особых пояснений по поводу перечисленных «средств» ЧС и сопровождающий сутры комментарий Чакрапанидаты (XI в.) не дают. Есть только апология, которая сопровождает обычно какие-либо учения. Необходимость *мантраюкти* обосновывается тем, что они придают науке медицины «хорошее изложение»:

Подобно тому, как солнце [пробуждает] заросли лотосов, светильник [освещает] дом, так подходящие средства проясняют предметы науки⁴⁴⁰ (ЧС VIII. 12. 46).

Список «подходящих средств» находится почти в самом конце текста Чараки (который заканчивается 55-й сутрой 12-й части Восьмой книги). И

⁴³⁹ *pramāṇaprameyasamśayaprayojanadr̥ṣṭāntasiddhāntāvyavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsacchala-jātinigrahasthānānām* – инструменты получения знания, познаваемое, сомнение, цель, пример, доктрина, члены силлогизма, рефлексия, удостоверенность, диспут, софистика, эристика, псевдоаргументы, словесные ухищрения, псевдоответы и причины поражения в споре (НС I. I. 1).

⁴⁴⁰ *Yathā 'mbujavanasyārkaḥ pradīpo veśmano yathā | prabodhanaparakāśārthāstathā tantrasya yuktayaḥ ||*

мы можем только догадываться, что имели в виду авторы и комментаторы ЧС, по аналогии с другими концептами, которые эти *юкти* чрезвычайно напоминают, и которые более подробно описывались в других фрагментах текста. Возможно, врачам, которым была адресована самхита, никакие пояснения были не нужны, поскольку все они получали необходимые методологические знания непосредственно от учителя и заучивали их наизусть, да и многие из концептов приведенного списка «средств» определялись в идущих ранее книгах: (I) «Сутрастхане» и (III) «Виманастхане». Местоположение списка «средств» и их характеристика в приведенной выше сутре наводят на мысль об их инкорпорации в ЧС в то время, когда ее основные разделы были уже скомпонованы, и что наличие раздела о тантраюкти является маркером принадлежности аюрведы традиционному знанию, порожденному ортодоксальной брахман истской культурой.

В третьей книге, «Виманастхана», рассматривая необходимые в практике аюрведы диалектические средства, автор «Свода Чараки» характеризует структуру полемики, перечисляет темы для дискуссий, формулирует правила врачебной этики, дает определения специальных терминов, которые лишь частично совпадают с терминологическим аппаратом «Ньяя-сутр» Акшапады, что дает интересный материал для реконструкции истории индийской диалектики.

Среди многочисленных тем дискуссий названы четыре вида инструментов знания (*праман*): восприятие (*пратьякша*), вывод (*анумана*), традиция (*айтихья*) и аналогия (*аупамья*). В таком наборе праманы не перечисляются ни в одной из главных религиозно-философских систем (*даршан*). Если восприятие и вывод признаются большинством систем, круг которых включает ньяю и исключает чарваков-локаятиков (не считавших выводное знание достоверным), то «традиции» в ортодоксальных системах философствования соответствуют прамана «*шабда*» (слово, звук) – в ньяе, санкхье, йоге, мимансе и веданте, выражающее священное знание (*веда*) и прамана *смрити* (память) – в вайшешике, способствующая сохранению и передаче священного

знания (*веда*). В джайнских сочинениях «традиция» обычно отождествлялась с авторитетным свидетельством собственных учителей (*шрута*), а буддисты вообще отрицали традицию как источник знания, поскольку их интересовал только индивидуальный опыт. Возможно, говоря о традиции, авторы ЧС имели в виду не брахманское традиционное знание, а врачебное знание, поэтому и сохранили свой термин, не стали использовать термин, имевший широкое хождение в санскритской брахманской литературе. Аналогия под именем «упамана» есть так же в эпистемологии ньяи. Вывод описывается (Ш. 8.34 и далее), как у найяиков, пятичленным, с теми же элементами: *дриштанта* (иллюстрирующий пример), *упаная* (применение), *нигамана* (заключение вывода) и т. п.

Декларируемые цели дебатов врачей исключительно позитивны, в отличие от правил дискуссий между адептами различных даршан, целью которых было главным образом опровержение оппонентов и в процессе которых допускались всякие внелогические средства убеждения оппонентов, присутствующих судей и публики. В правилах медицинских дебатов нет указания на нечестные приемы полемики, ведь их допущение могло привести к неудачному лечению. Правда, в перечне тем мы видим и названия полемических ошибки, из чего следует, что в реальности они допускались, и что их можно было обсудить, чтобы впоследствии не допускать.

Если по названию ошибки не всегда можно догадаться о ее содержании, то его можно дедуцировать из правил дебатов, как нарушения последних. Например, ЧС предписывает вести дискуссии со специалистами в той же области, к которой принадлежит пропонент; такие дискуссии служат «приращению знания и счастья»: они проясняют понимание, увеличивают мастерство в полемике, улучшают репутацию, уничтожают сомнения в отношении предметов, о которых знали понаслышке, подкрепляют несомненное знание, дают возможность узнать что-то новое (ЧС Ш. 8. 15). Согласно приведенному фрагменту, неправильно обсуждать проблему с врачом, компетенции которого лежат в другой области специализации; нельзя опираться на

чужое мнение или чистую теорию, не подкрепленную собственной практикой.

Дискуссии профессионалов бывают дружественные и недружественные, а их участники могут превосходить пропонента, быть менее достойными и равными ему. И собрание, в котором происходит диспут, может быть дружественно настроено (*suhṛtpariṣat*), может быть индефферентным (*udāsīpariṣat*), а может быть и враждебным (*pratiniviṣṭapariṣat*). Никогда не следует вступать в дискуссии в собрании, настроенном недружественно и состоящем из невежд⁴⁴¹ (ЧС III. 8. 20(2)). Вступать в спор в таком собрании – очень большая ошибка.

В качестве тем дискуссий профессионалов могут служить не только собственно медицинские темы. Ими могут служить 44 предмета:

...дискуссии, субстанции, качества, действия, общее, особенное, присущность, тезис, обоснование тезиса, обоснование контр-тезиса, основание, пример, применение, заключение, повторное возражение, доктрина, словесное свидетельство, восприятие, вывод, традиция, аналогия, сомнение, цель, вызывающее возражения утверждение, исследование, установление, необходимое допущение, совместное существование, несовершенное утверждение, совершенное утверждение, вопрос, дальнейшее вопрошание, ошибка речи, совершенство речи, придирки, отсутствие основания, несвоевременность, осуждение, поправка /исправление, потеря тезиса, одобрение, ошибка основания, поражение в споре, причины поражения в споре⁴⁴² (ЧС III. 8. 27).

Приведенный список, с одной стороны, указывает на широкую образованность врачей (могли обсудить любую тему!), с другой – оставляет впечат-

⁴⁴¹ *Tatra pratiniviṣṭāyām pariṣadi ...mūḍhāyām vā na kathamcit kenacit saha jalpo vidhīyate |*

⁴⁴² *vādaḥ, dravyam, guṇāḥ, karma, sāmānyam, viśeṣaḥ, samavāyaḥ, pratijñām sthāpanā, pratiṣṭhāpanā, hetuḥ, dṛṣṭāntaḥ, upanayaḥ, nigamanam, uttaram, siddhāntaḥ, śabdaḥ, pratyakṣam, anumānam, aitihiyam, aupamyam, saṁśayaḥ, prayojanam, savyabhicāram, jijñāsā, vyavasāyaḥ, arthaprāpti, sambhavaḥ, anuyogyam, ananuyogyam, anuyogaḥ, pratyanyuyogaḥ, vākyadoṣaḥ, vākyaprasāmsā, chalam, ahetuḥ, atītakālam, upālambhah, parihārah, pratijñāhāniḥ, ubhyanujñā, hetvantaram, arthāntaram, nigrasthānam |*

ление не критической компиляции теоретических представлений из разных дисциплин и различных исторических времен, которая – не более чем дань традиции, ведь теоретической разработкой немедицинских концептов врачи не занимались. Так, темы 2–7 представляют собой концепты вайшешики; словесное свидетельство, восприятие, вывод, традиция, аналогия и необходимое допущение – это инструменты получения достоверного знания (*праманы*), принимавшиеся в разных *даршанах*; остальные концепты – из области теории аргументации и полемики. Далее всем терминам даются дефиниции, а соотносимые с ними реалии классифицируются. Совершенно в духе вайшешики праманы называются основаниями (причинами) постижения субстанции (*таттва*) (ЧС III. 8. 33). Теоретические положения разъясняются на содержательных примерах из области медицинской практики.

Метод определения, входящий в западную методологию теоретического знания в число важнейших, явно указывается в приведенном выше перечне «средств изложения доктрины» (ЧС VIII. 12. 41–44) – *nirvacanam*. Термином «нирвачана» в санскрите обозначают «разъяснение», «толкование», «этимологию» [Кочергина, 1978: 340], смысл которых совпадает со смыслом западного термина «определение», поскольку они тоже раскрывают содержание понятия и фиксируют значение термина. Объяснение значения слов, в том числе через их этимологию, чрезвычайно широко используется в самой самхите. Каждая из восьми книг начинается с определения. Первая, «Сутрастхана», неявно определяет медицину как «науку о долгой жизни» (*dirghanjīvitīyam*), обещая начать о ней рассказывать (ЧС I.1.1). А далее мы находим уже явное ее определение:

«Она называется «наукой долгой жизни», поскольку посвящена
тому,
что считается полезным и бесполезным для жизни, благом и
злом»⁴⁴³ (ЧС I.1.41).

⁴⁴³ *Hitāhitam sukham duḥkhamāyustasya hitāhitam/
mānam ca tacca yatrotamāyurvedaḥ sa ucyate* ||41||

Метод классификации терминов также широко используется в тексте «Свода Чараки», но не называется. Он дополняет метод дефиниции, и не менее важен для упорядочивания знания, упрощения его применения. В ЧС классифицируется все: разделы медицины (*tantrārtha*: анатомия – *śārīra*, терапия – *cikitsa*, фармакология – *kalpa* и т.п.⁴⁴⁴), типы конституций тел (*katidhāpuruṣīyaṁ śārīram*), болезни (*roga*), чувственно определяемые симптомы (*indriya*), лечебные средства (*vimāna*), субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*) и действия (*karman*), причины болезней (*rogyasya hetu*), причины отсутствия болезней (*arogyasya hetu*) и т. п. По сути, весь текст выстроен как система дефиниций и классификаций. Классифицируются, как мы видели, и методологические средства.

Частью аюрведической парадигмы являются также правила поведения врачей. В книге «Сутрастхана» (ЧС I. 29.7) они содержатся в описании качеств хороших врачей как «искусных, посвящающих себя развитию памяти, мышления (*matu, mati*), познанию применения медицинской науки, развивающих в себе добродетели и ведущих себя по отношению к живым существам как их мать, отец, брат и родственник»⁴⁴⁵. В этой норме можно усмотреть не только идеал врача, но и идеал медицинского знания – знания, основанного на изучении медицинских сочинений, на собственных размышлениях, на личном опыте лечения болезней и на сострадании к больным. Это значит, что идеалом знания в аюрведе было знание не только дискурсивное и эмпирическое, но также служащее нравственной цели – то есть знание как моральная ценность.

В «Чарака-самхите» мы находим, помимо традиционных рассуждений об истине как достоверном знании, эксплицитные рассуждения об истине и вполне эмпирическую дефиницию истинных и ложных языковых выражений (слов):

⁴⁴⁴ Другие разделы: внутренние болезни (*kāya-cikitsā*); болезни головы и шеи (*śālākya*); хирургия (*śalyāpaharṭṛka*); токсикология (*viṣa-gara-vairodhika-praśamana*); уход за детьми, объединяющий педиатрию и акушерство (*kaumara-bhṛtyaka*); геронтология (*rasāyana*), репродуктивное здоровье (*vājīkaraṇa*).

⁴⁴⁵ ...*kuśalāśca smṛtimatisāstrayuktijñānasyātmanah śīlaguṇair avisamvādena ca sampādanena sarvaprāṇiṣu cetaso maitrasya mātāpitṛbhrātrbandhuvat..*

То, что называется «словом» есть сочетание звуков. Они четырех видов: чье значение воспринимаемо, чье значение невоспринимаемо, истинные и ложные⁴⁴⁶...

Истинное слово – то, которое соответствует реальности. Например: В «Атхарваведе» есть [истинные] медицинские наставления; есть [истинные] средства лечения для излечимых болезней. [Истинные] усилия приносят плоды...Противоположное истине – ложь (*anṛtaḥ*)»⁴⁴⁷ (ЧС III. 8. 38).

Очевидно, что в приведенной дефиниции слов речь идет о речевых выражениях в широком смысле: и о словах, и о высказываниях (только высказывания можно оценить как истинные или ложные); примечательно, что в дефиницию включается указание на наличие предметных значений (*artha*) в широком смысле этого слова: видимых (то есть существующих в вещной, физической реальности) и невидимых (то есть существующих, но не являющихся объектами физической реальности).

Согласно «Своду Чараки», медицинской истине характерно также свойство контекстуальности: индийские врачи, назначая лекарства, не оперировали понятием абсолютной истины, но учитывали, что лечебный эффект зависит от дозы лекарства и времени приема (ЧС I. 2.16).

Подведем итог рассмотрения познавательных установок, обнаруженных в «Чарака-самхите». Как показал анализ текста ЧС, в классическую *аюрведу* вошли в качестве ее когнитивных, педагогических и терапевтических принципов: 1) использование санскрита как языка учености; 2) мифология вечного слова *вед* и божественного происхождения знания; 3) понимание образовательной практики как ритуального служения, образцы которого были заимствованы из брахманистской культуры (обряд посвящения в студенты и правила студенческой жизни); 4) идентификация *аюрведы* с ведийским знанием (в частности, с «Атхарваведой»); 5) обусловленное названной

⁴⁴⁶ *Śabdo nāma varṇasamāmnāyah, sa caturvidhaḥ – dr̥ṣṭārthaśca, adṛṣṭārthaśca, satyaśca, anṛtaśceti |*

⁴⁴⁷ *Satyō nāma – yathārthabhūtaḥ, santyāyurvedopadeśāḥ, santi siddhyupāyāḥ sādhanām vyādhinām, santyārambhaphalānīti |satyaviparyayaścānṛtaḥ ||*

идентификацией включение в число методов лечения магии и ритуалов; б) интерес к методологическим проблемам и обязательная экспликация методологических оснований; 7) использование публичных дебатов как средства совершенствования и объективизации знаний через достижение консенсуса специалистов; 8) монополизация знания профессионалами и ограничения на его распространение; 9) использование мифологемы вечного слова *вед* для повышения социального статуса *аюрведы* и врачей; 10) ориентация на традицию в теоретических вопросах; 11) использование теоретических методов дефиниции и классификации для фиксации, упорядочивания и передачи знаний; 12) отличающее *аюрведу* от ритуалистских дисциплин-*веданг* большее доверие эмпирическим методам наблюдения, описания и опытной проверки, детерминированное тем, что результативность медицины верифицировалась на эмпирическом уровне бытия, в повседневной практике (*вьявахарика*). Соответственно эмпиристской позиции медиков, 13) их понимание истины также было эмпиристским: истина понималась как соответствие слов, действий и средств лечения опытной реальности. Такая истина в терминах западной эпистемологии именуется корреспондентной. С учетом 14) ее варьирования в зависимости от контекста применения ее можно назвать также контекстуальной.

Тот факт, что авторитетный текст *аюрведы* «Чаракасамхита» содержит методологические идеи и концепции, сформировавшиеся в разное историческое время преимущественно в брахманской культуре, позволяет утверждать, что они были туда инкорпорированы позже, чем сложился основной массив эмпирического врачебного знания. Немаловажной причиной их инкорпорации стала потребность врачей изменить свой социальной статус в брахманистском обществе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершении нашего диссертационного исследования следует обобщить результаты анализа принципов теоретического знания, которые были выявлены в специальных параграфах, посвященных различным типам и видам знания. Логика анализа была продиктована целями работы, среди которых, помимо выявления принципов теоретического знания, указаны описание и систематизация принципов, установление основных вех истории их формирования, сравнение принципов теоретического знания в индийской и западноевропейской культурах, а также установление главных детерминант самобытности индийского теоретического дискурса.

Последовательность шагов анализа в диссертации такова. Сначала для отбора материала исследования в авторитетных текстах индийской культуры был определен круг часто упоминаемых «наук» и «искусств». Сами авторитетные тексты были поделены на три категории *дофилософские* – выражающие политеистическое мировоззрение РВ, СВ, ЯВ и АВ, *предфилософские* – брахманы, араньяки, упанишады, – и тексты ритуалистских наук, либо входящих в брахманские веданги и упаведы, либо просто обязательные для всеобщего изучения. Третью категорию текстов составили *религиозно-философские* «учебники» *шастры* (объединяющие базовые тексты и комментарии) главных *даршан*. Проведенное деление текстов наглядно демонстрирует, что специальные дисциплины появляются в Индии раньше мировоззренческих систем. Это значит, что принципы теоретического знания начинают формироваться на Индийском субконтиненте не так, как они формировались в европейской культуре: до появления философии, в тесной связи с религией и мифологией, что движение «От мифа – к Логосу» индийской эпистемической культуре не характерно вовсе.

Затем в совокупности текстов трех названных категорий был определен круг репрезентативных первоисточников, позволяющих воссоздать образ индийской эпистемической культуры и определить принципы, детерминирующие ее единство и самобытность. В названный круг вошли сочинения глав-

ным образом на санскрите и в европейских переводах, по своему содержанию религиозные, религиозно-философские и научные, время создания которых совпало с периодом формирования оснований теоретического знания (сер. I тыс. до н. э.). Поскольку большую роль в отборе первоисточников и их анализе сыграли работы ведущих индологов, их экспертные интерпретации и оценки, то диссертация, несомненно, дает некий «срез» информации о текущем положении дел в исследованиях индийской эпистемологии. Такой обзор представляется нам чрезвычайно полезным, поскольку в последнее десятилетие XX века в индологии (в том числе, в философской индологии) произошли большие изменения, обусловленные общим прогрессом социально-гуманитарного знания: появились новые концепты, концепции и гипотезы, пока еще не инкорпорированные в философскую индологию в достаточной степени.

В числе таких концепций – методологическая концепция оснований науки В. С. Стёпина и концепт эпистемической культуры К. Кнорр-Цетина, ставшие базовыми инструментами настоящего исследования. Они позволили по-новому увидеть традиционное индийское знание (как научное, так и философское) и оценить инаковость его оснований в связи с историей их формирования в индийской культуре. Панорамная картина становления индийской эпистемической культуры сделала более заметным присутствие в ней принципов когнитивных практик, подрывающих универалистские претензии западной философии и западной науки и подкрепляющих недавно проявившиеся на Западе и широко поддержанные во всем мире тенденции к утверждению идей полицентрической философии и полицентрической науки.

Детерминантой универсализации западной науки и ее глобального распространения, несомненно, был технологический потенциал европейского естествознания. Западная философия в глокализирующемся мире не получила столь же универсального признания, какое получила наука, но многовековая близость философской мысли с естествознанием породила у многих философов двух предыдущих столетий необоснованные иллюзии универсаль-

ности западных философских концептов и превосходства теоретического знания над всеми не-западными системами знания. Упомянутые иллюзии, как было отмечено в диссертации, начинают рушиться во 2-й пол. XX века. Тогда же в западной постнеклассической философии начинается работа по переосмыслению целей культурного развития человечества, и в связи с этим пересматриваются многие краеугольные представления западного теоретического мышления. Под сомнение были поставлены концепты рациональности, разума, объективной истины, достаточности технологического потенциала для отнесения знания к ценностям; были также озвучены задачи создания новой философии и новой науки на основе диалога с незападными традициями. Вступая в диалог, его участники получили шанс взглянуть на себя со стороны «Другого», оценить реализованные или упущенные преимущества своих традиций с точки зрения их прагматики, пользы для индивида и общества.

Возвращаясь к логике нашего исследования, следует охарактеризовать следующий после отбора первоисточников и методологии шаг – обзор арсенала теоретических средств, представленных в специальной дисциплине *прамановаде* (логико-эпистемологическом дискурсе). *Прамановада* отражает уровень осмысления познавательных практик в средневековой Индии с III–IV вв. (когда появилась теория инструментов достоверного познания-*праман*) до XIII века (до появления очень сложных концепций навья-ньяи). Поскольку в реальности единой теории *праман* не существовало, в диссертации был осуществлен аналитический обзор логико-эпистемологических представлений главных даршан и на репрезентативном материале дискуссий их представителей реконструирован концептуальный каркас *прамановады*, определяющий единство и самобытность индийской эпистемической культуры. Этот каркас, с одной стороны, позволил нам отметить принципиальные несовпадения в содержаниях логико-эпистемологических концепций Индии и Западной Европы, с другой, – стал для нас той системой координат, которая позволила проследить историю становления принципов теоретического знания в Индии на автохтонном материале, а не «вчитывать» в эту историю за-

падные теоретические схемы. В этой истории были рассмотрены периоды, в которые когнитивные практики осмыслились в рамках священных текстов ведийской религии и брахманизма – шрути (четырёх ведах и упанишадах), затем – в брахманских дисциплинах – ритуалистике и грамматике, а также в развивавшейся мыслителями всех школ теории диалектики. В завершении исследовательской части была рассмотрена одна из традиционных медицинских практик, аюрведа, теоретическая часть которой содержит пространственные методологические разделы, говорящие о принадлежности «науки о долголетию» традиции индийской праманавады.

Среди выделенных в диссертации принципов индийского теоретического знания, пожалуй, самым первым проявилось отношение к знанию как сакральной ценности, вечной и нерукотворной. Указанный принцип хорошо заметен в текстах ведийской религии (ок. 2-й пол. II тыс. до н. э. – VII в. до н. э.), был унаследован ее преемниками – брахманизмом (VII – IV вв. до н. э.) и индуизмом (с V в. н. э.). Явная сакрализация знания присутствует и в теоретическом наследии небрахманских религиозно-философских систем джайнизма и буддизма. Контекст появления принципа сакрализации знания – религиозный, поскольку знание как сакральная ценность помогает достичь главной цели религиозной практики, какой бы она ни декларировалась: здоровьем, удачей, богатством, властью или освобождением от реинкарнации. Священное знание изначально являлось знанием не только цели, но и порядка ведущей к ней ритуальной практики, посредством которой воздействуют на трансцендентные силы. К III–IV вв., когда когнитивная практика стала специальным предметом теоретической рефлексии в *праманаваде* (учении об инструментах достоверного знания), принцип сакрализации знания прочно вошел в индийскую культуру, причем не только ортодоксальную, брахманистскую, но и не-брахманистскую. Связывая религиозную и познавательную практики, сакральное знание неизбежно детерминирует *синкретичность* индийской эпистемической культуры.

Эпистемическая культура, согласно введенному выше определению (на с. 116), есть совокупность таких элементов культуры, которые определяют производство, фиксацию и передачу всех типов знания, оказывают влияние на участников этого процесса (акторов) и на своеобразие каждой культуры в целом. Синкретичность индийской эпистемической культуры обуславливает распространение одних и тех же принципов познавательной практики одновременно на область трансцендентального (принципиально познаваемого чувствами и интеллектом) и трансцендентного (принципиально не познаваемого ими), включение в число средств обоснования различных типов знания не только чувственного опыта, методов вывода и критического мышления, но также сверхчувственного опыта, мифологем и отсылки к чрезвычайно отдаленному по времени опыту, ставшему предметом веры.

Синкретизм не является характеристикой исключительно индийской эпистемической культуры: он был свойствен всем традиционным культурам на заре их истории. Потребность в рефлексии и демаркации различных типов знания появляется только тогда, когда уже накоплен некий массив знаний. Критерии демаркации и стратификации знаний в каждой локальной культуре, как показывает история, определяются комплексом причин, имеющим в каждом случае уникальный характер. Западная эпистемическая культура тоже пережила период синкретизма, но то был синкретизм иного рода, поскольку в комплексе недифференцированного знания в Античности, когда закладывались основы западной культуры, ведущая роль отдавалась знанию, полученному посредством мыслительных процедур. Приоритет дискурсивного знания, которое со временем стали называть «рациональным», обусловил отождествление научного и философского знания в течение очень большого временного периода: практически с Античности и до рубежа XIX–XX вв. Как известно, все это время философия считалась наукой, и философские системы пытались строить в соответствии с идеалами научного знания, как содержащие объективную, дискурсивную, определенную и доказательную истину. Даже когда ценность дискурсивного знания о вещах (лат. *scientia*) была не-

сколько принижена в сравнении с мудростью (лат. *sapientia*), открываемой христианством, – в позднюю Античность и Средневековье, – оно, благодаря концепции двух истин, все еще рассматривалось как абсолютная истина, хотя и в ограниченной сфере «природы сотворенной». Статус рационального знания в Западной культуре снова стал повышаться в эпоху Ренессанса, благодаря появлению идеи равенства мудрости и знания. Когда же в эпоху модерна возобладала тенденция к разделению и даже противопоставлению рационального знания и мудрости, ее результатом стало вовсе не возвращение рациональности звания непогрешимого судьи во всех делах, но появление идеи плюрализма рациональностей и даже рациональности с «плавающими» критериями разумного⁴⁴⁸. Западную эпистемическую культуру XXI века отличает высокая степень дифференцированности типов и видов знания: по предметам, методам, по сферам жизнедеятельности и т.п. Мы устойчиво различаем научную, религиозную и философскую картины мира; различаем ценности, работающие в разных сферах жизнедеятельности: эпистемические, этические, эстетические, религиозные, политические и т.п., говорим об использовании различных оснований для формулировки осмысленных высказываний в разных практиках. В традиционной Индии не было такой высокой степени дифференциации знаний, хотя знание, безусловно, классифицировалось и систематизировалось (о чем мы говорили в параграфе 1 Главы 1). Сакрализация знания, решая в индийской культуре определенные задачи, породила следствия, оценивать которые можно исключительно амбивалентно: *позитивно*, если исходить из того, что провозглашение знания «священным» стало залогом сохранения цивилизационного опыта и жизнестойкости индийской цивилизации; *негативно*, если исходить из того, что оно способствовало консервации знания, замедлению его роста, закреплению социальных форм жизни, иногда довольно негуманных.

⁴⁴⁸ Автор имеет в виду концепцию коммуникативной рациональности К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса.

Признание сакрального знания эпистемической ценностью повлекло за собой включение в число оснований когнитивных практик целого ряда концептов и методов: концептов *веда* (священного знания), *шабда* (вечного слова / звука вед), священного языка, *дхармы* (вечного и безличного универсального закона), *парамартхики* (высшей реальности) и *вьявахарики* (низшей, конвенциональной реальности), *парамартха-сатьи* (высшей истины) и *самврители-сатьи* (низшей истины), *парампара* (традиции), методов использования мифологем для обоснования истинности высказываний, обращения к прошлому опыту и т.п. Все они закрепляли синкретичность традиционной эпистемической культуры, теснейшие связи когнитивных практик с религиозными практиками и превалирование религиозных ценностей над всеми остальными ценностями.

Факт победы санскрита в историческом противостоянии «священных языков» джайнов (язык *ардхамагадхи*), буддистов (*пали*) и брахманов (*санскрит*), его превращения в общеиндийский язык теоретического знания не в последнюю очередь был обусловлен тем, что брахманы ранее джайнов и буддистов создали на санскрите обширную литературу всевозможных жанров, содержащую ответы на вопросы как сакральной, так и мирской жизни.

Что касается применения мифологем, то, с точки зрения диссертантки, мифологема используется с двумя целями: эпистемологической (для обоснования достоверности теоретического знания) и религиозно-идеологической (для подтверждения социального статуса носителей знания в определенной социальной группе, объединяемой общностью религии). Так, эпистемологические цели преследует перечисление учителей, передававших знание в конкретной традиции. Очень часто начало традиции выводится в трансцендентную реальность и демонстрирует, таким образом, восхождение содержащегося в тексте знания к изначальной истине: священному знанию-*веда* (в ведийской религии и ее преемниках, брахманизме и индуизме, а также в текстах ортодоксальных даршан), к «реальному» положению дел в мире, постигнутому в глубокой медитации *тиртханкарами* – манифестаторами джайнского

учения, – или Буддой. Такую же цель преследовали авторы трактатов по аюрведе, включая в начало своих списков учителей ведийских богов Брахму, Дакшу, Ашвинов, Индру и выражая почтение четвертой *веде* – «Атхарваведе». Использование мифологем с эпистемологической целью мы назвали методом «верификации через обращение к прошлой, сакральной реальности», и он является своеобразным сочетанием знания и веры – эмпирической установки и веры в то, что субъект познания не видел своими глазами. Вторую цель, религиозно-идеологическую, преследовало использование мифологем в брахманистских школах ритуалистов и грамматистов, а также в школах *аюрведы*.

Две следующие когнитивные установки, проявляющие связь онтологических и эпистемологических представлений, – характерные для индийской эпистемической культуры признание единства человека с миром и необходимости для человека подчиняться объективному положению дел в мире – также не являются чем-то необычным в мировой истории культуры. Однако и у этих когнитивных установок в Индии заметны несколько специфических следствий. Так, идея единства человека с миром – объектом поклонения – в ведийском мировоззрении привела к двум другим идеям: сакральности человека и представлению об обремененности человека врожденным «священным долгом». С утверждением в сознании всех индийцев (примерно с сер. I тыс. до н. э.) ценности освобождения от реинкарнации (*мокша*, *нирвана*) распространилось также представление о том, что духовная сущность человека (душа или сознание) обладает способностью при помощи знания выходить на высший уровень бытия (*парамартха-сат*).

Связи с религиозным ведийским мировоззрением и параллели с принципами западной эпистемической культуры в разные периоды ее истории прослеживаются и у других отмеченных в работе принципов индийского теоретического знания: различение высшей и низшей истин, отсутствие автономии дискурсивного мышления и его более низкий статус в сравнении со сверхчувственными и интуитивными способностями, признание недискур-

сивного, интуитивного постижения высшим способом познания, а познания посредством мышления – важным, но не самодостаточным инструментом реализации высшей экзистенциальной цели, монополизация знания брахманами и наложение ограничений на его распространение, подчинение познания цели освобождения от сансары. Только две последние из перечисленных установок отсутствовали на Западе. Относительно упомянутого предпоследним принципа монополизации знания брахманами следует сделать небольшое уточнение: он не носил абсолютного характера. Его нарушали *шраманы* – проповедники неортодоксальных систем, не признававшие сословного деления и права брахманов на монополию знания. Приняв санскрит в качестве языка учености, *шраманы* смогли способствовать развитию тех теоретических дисциплин, которые не вступали в противоречие с их базовыми установками. Например, буддисты и джайны приняли участие в разработке индийской теории диалектики (полемики, *тарка-видья*), эпистемологии и логики (*праманавада*), способствовали появлению и совершенствованию ортодоксальной философии, бросив вызов брахманским ученым, а джайнские математики внесли свой вклад в развитие математики. Однако, как было отмечено в основной части диссертации, антидемократическая установка при распространении знаний вместе с канонизацией тем теоретического дискурса замедлили рост знания в Индии.

Причина закрепления в Индии следующих принципов, нормирующих оформление теоретического знания, видится в общекультурной установке: в бóльшем доверии традиции, нежели в западной культуре, всегда отдававшей ведущую роль в когнитивных практиках уму или разуму. Мы имеем в виду такие принципы, как систематизация знаний по традиционным образцам, отсутствие требования однозначного соответствия слова и его референта, кумулятивный принцип роста знания, использование стратификации знаний для устранения аномалий и понимание образовательной практики как разновидности ритуала.

Отличает индийскую эпистемическую культуру от западной также своеобразие отношений между эмпирическим, дискурсивным (рациональным) и интуитивным знанием. Во всех видах теоретического знания (даже в ритуалистских дисциплинах) заметно наличие эмпирической установки – стремление стоять на прочном фундаменте фактов реальности. Каждая традиционная шаstra (в широком смысле слова – и как специальная дисциплина, и как религиозно-философская система) обобщала свою область практического опыта: практику ритуалов, практику санскрита, практику публичных дебатов, медицинскую практику или практику постижения смысла человеческого бытия. Эмпирические знания о соответствующей практике подвергались обработке теоретическими методами, арсенал которых уже в ведийский период истории стал очень обширным и утонченным. Как было рассмотрено выше, *шишта* (брахманы-ритуалисты) для сохранения и упорядочивания эмпирического знания ритуалов использовали специально созданную терминологию, классификации, различные формы и техники ритуального символизма, правила разных уровней, дедуцирование одних правил из других, обобщения, устойчивые формы описания ритуала (*сутры*, *виддхи*, *артхавада*), ритуальный формализм, критический дискурс для обоснования ритуальной практики, многофункциональную этимологизацию. Важными средствами упорядочения ритуальной практики служили также схемы взаимоотнождений и замещений, комбинирующихся «сетей» (матриц) «примет» (*рупа*) для определения ритуалов, которые следует выполнять в определенный день, кодировка информации посредством числовой символики.

Грамматисты также применяли такие теоретические средства как специальный язык, анализ, синтез, дефиниции, индукцию, обобщение, систематизацию знаний, числовую символику, специальные сокращения («экономия слов») с их последующей расшифровкой в комментариях-*бхашья*. От ритуалистов и грамматистов теоретический инструментарий перешел к философам и врачам аюрведы.

Однако опыт понимался в Индии гораздо шире: не только как переживание физической реальности, но как непосредственное постижение (*anubhāva*), переживание сверхчувственной и сверхразумной реальности, как постижение Абсолютного первоначала мира, как видения, посещающие визионеров и йогоинов во время медитации. После исчезновения с арены духовной жизни атеистов чарваков-локаятиков этот мистический опыт (*анубхава*) всеми стал считаться в Индии таким же надежным источником знания, как то, что человек видел воочию. Признание легитимности *анубхавы*, как было показано в диссертации, демонстрируют все индийские науки (*видья*) и системы мысли (*даршана*), будучи тесно связанными с религиозными картинами мира. Так, представители одной из наиболее сложных теоретических дисциплин, грамматики (*вьякараны*), обосновывают ее необходимость тем, что она помогает индивиду следовать своей дхарме и поддерживает мировой закон (*дхарму*), берегает священное знание (*веды*). Рассуждения философов всех направлений индийской мысли о структурах мира за пределами видимости обычным зрением могут иметь своим источником только мистическое видение, способность которого обещают своим адептам все религии в случае следования специальным практикам.

Дискурсивное знание, так похожее по способам его получения на рациональное знание западной эпистемической культуры, в реалиях индийской не имело столь прочной опоры в виде Абсолютного, божественного разума, какую оно получило на Западе. Названное обстоятельство привело автора диссертации к еще одному выводу методологического характера: вместо термина «индийская рациональность» для исследования индийского теоретического знания (философии и науки) удобнее в качестве метатермина использовать выражение «критический дискурс» как лучше соответствующий самоописаниям индийской культуры, в частности выражению *parīkṣā* – «критическое рассмотрение». Если же сравнивать индийский критический дискурс с описанными в западной философии формами рациональности, то он ближе не

классической рациональности Нового времени, а «открытой рациональности».

Дискурсивное знание признавалось необходимым для достижения всех жизненных целей человека (*пуруша-артха*) – как материальных, так и религиозно-сотеариологических – и рассматривалось в двух специальных теориях: теории полемики (*тарка-видья, хету-шастра*) и теории вывода (*ануманава-да*), но его применение ограничивалось сферой повседневной эмпирической практики (*vyavahāra*). Неявное требование обоснования теоретических утверждений методом критического рассмотрения (*парикша*), сходным с антитетическим доказательством в западной логике, стало одним из важнейших принципов индийской эпистемической культуры, а необходимость достижения победы в таком совместном с оппонентами «рассмотрении» породила множество неунифицированных форм полемических практик. Нежелание их унифицировать было связано не только с отсутствием соответствующей институции, но и с тактикой полемики. Прибегнув к полемическому приему, неизвестному оппоненту, в условиях ограниченного правилами диспута времени на ответ можно было добиться победы!

Использование формализованных структур также стало неременной частью парадигмы теоретического знания и деятельности, их маркером. Метод *парикша* в этих практиках дополняли другие методы обоснования, рассмотренные в диссертации: отсылка к прошлому опыту, демонстрация надежности логико-эпистемологических оснований, демонстрация логических противоречий, этимологизация и т.д. Вместе с тем, публичные дебаты использовались как средство совершенствования концепций и объективации знаний через достижение консенсуса экспертов. Формализация полемики могла детерминировать формализацию последовательности экспонирования предмета (*шастра-артха*) во всех дисциплинах и появление концепции *тантраюкти* – учения о построении теоретических текстов и представления доктринальных систем.

Индийские полемисты никогда не стремились доказать существование объективной и абсолютной истины. В их диалогах прослеживается установка на достижение консенсуса, но результатом такого соглашения является, как правило, соглашение о том, что какое-то утверждение опровергнуто, а не о том, что оно доказано и является истинным. Истинным по умолчанию признается то, что пока не опровергнуто. Множество неопровергнутых и принципиально непроверяемых тезисов составляли религиозные истины, называемые мудростью (*prajñā*) и высшим знанием (*pāramārthika*). Формализация полемических практик способствовала, таким образом, сохранению в индийской культуре разнообразия мировоззрений и легитимации (гораздо раньше, чем в Европе) договорного характера картины мира, что вывело недоказуемые метафизические положения из-под ударов критики, позволив им сосуществовать.

Необходимость вести результативную (до конвенциональной победы) полемику с оппонентами, стоящими на иных онтологических позициях, определила рамки универсума рассуждения, из которого можно было черпать аргументы: аргументы должны были быть общепризнанными. По этой причине в дискуссиях полемисты никогда не использовали в качестве аргументов истины какой-либо из религий, но старались показать логическую противоречивость аргументов оппонента или противоречивость тезиса и аргументов, выдвигавшихся для его обоснования.

Благодаря практике диспутов, текстовая деятельность, в которой фиксируются знания, тоже отливается в диалогическую форму. Таким образом, диалог становится не только формой полемической практики, но также литературной формой и эпистемологической формой фиксации знаний.

Диалектика легитимировала использование в дискуссиях приемов эристического характера, разного рода «уверток» и словесных игр, включив их в общие классификации средств полемики и не дав им негативной оценки. Индифферентность по отношению к нечестным приемам ведения борьбы идей понятна: ведь теория аргументации имеет эмпирические основания, она опи-

сывает актуальную практику дебатов, скрытой целью которой было не достижение абсолютной истины, но приобретение высокого социального статуса.

В диссертации автор обратила внимание также на отсутствие в Индии идеи единой, абстрактной и абсолютной истины, на специфику постановки проблемы истины в форме вопроса о критериях установления истинности высказываний. Их истинность определялась по нескольким критериям: а) эмпирическому – когда истинное высказывание определялось как соответствующее данной в опыте реальности. Такая истина в терминах западной эпистемологии именуется корреспондентной; б) по ситуации – когда истинность высказывания зависела от ситуации (как дозировка лекарства в аюрведе); в) по конвенции – истинность высказывания устанавливалась по соответствию конвенциям об употреблении слов или по соответствию обыденным практикам, дающим желаемые результаты; г) по формальному критерию – когда гарантией истинности высказывания служила правильность форм дискурса, результатом которого высказывание является.

Отмеченные в диссертации принципы теоретического знания показывают индийскую эпистемическую культуру как *другую*. Ее «другость» во многом порождена ее теснейшими связями внутри культуры, в которой имел место выбор *других* универсалий (определивших жизнестойкость самой культуры) и интересом к *другим* вопросам. Если сравнивать ее с западной эпистемической культурой, характер которой определяет наука как «решение головоломок», дающих нам «лучшее представление о том, что же в действительности представляет собой природа» [Кун, 1977: 249], то индийская теоретическая мысль в ее истоках не выглядит как мучительные поиски новых решений трудных задач, задаваемых природой. Ее гораздо больше волновал один, но очень важный, вопрос: о смысле человеческой жизни. Западному оптимизму и вере в прогресс индийская мудрость противопоставила тезис: жизнь есть страдание. Западная наука, как установил тот же Т. Кун, развивается, проходя последовательность кумулятивных периодов, прерываемых не-

кумулятивными скачками научных революций. В западной *философии* мы тоже видим такие революции, поскольку результатом научных революций становятся изменения не только научных, но и философских картин мира. В реперных точках этих картин мы находим замечательное единство взглядов философов и ученых. Вполне вероятно, что это единство было обусловлено христианизацией с ее установкой на объективную и абсолютную истину, истоком которой считался Бог, а также – более тесной, чем на Востоке, связью политической истории и истории идей.

В Индии, притом что научная и философская мысль также развивались под сильным влиянием религии, напротив, никогда не было единой религиозности⁴⁴⁹ и гаранта существования абсолютной истины – божественного мышления. В немалой степени по причине плюрализма мировоззренческих позиций в традиционной индийской эпистемологии никогда не было установки на единую и абсолютную истину, которую можно выразить однозначно. Политическая и идейная истории вследствие разделенности политической и духовной властей между капсулированными варнами двигались по менее зависимым друг от друга траекториям. В истории индийской науки и философии развитие не проявляло ярко выраженного революционного характера – революции проходили без их объявления; знание там накапливалось и развивалось кумулятивно. Критерии познавательной деятельности, ее идеалы и нормы сохранялись гораздо дольше, чем аналогичные представления в западной культурной суперсистеме. В немалой степени это связано, на наш взгляд, с ориентацией на традицию (источник парадигм для познавательных практик), а не на поиски новаций.

Эта ориентация не является чем-то принципиально индийским: во всех традиционных культурах удельный вес установки на *сохранение* культурных достижений гораздо больше, чем в западной, изначально декларировавшей ценность *нового* знания. Однако для Индии это оказалось чревато поспешной

⁴⁴⁹ Даже то, что обозначается одним словом «индуизм», в реальности довольно разнородно, не говоря уж о неортодоксальных религиях и верованиях, которые вообще не поддаются подсчету.

и несправедливой оценкой ее культуры как «инспирированной преимущественно мистикой или спиритуализмом» [Соломон, 1978: 876]. Более близкое знакомство с индийской интеллектуальной традицией обнаруживает, что хотя ее представители в основном признавали интуитивный опыт (*анубхава*) как главный источник знания, разработанность в Индии методов и правил критического дискурса не уступает западной, существовавшей в то же историческое время, и что с помощью этих методов и правил «человек в Индии нашел рациональные основания веры» [Соломон, 1978: 877], стал творцом впечатляющих достижений наук о природе, математики, науки управления и правовой системы. К этой оценке можно добавить, что человек в Индии, объединив веру, критический дискурс и непосредственное постижение реальности, по-своему решил «бытийный вопрос»⁴⁵⁰, решил надолго, и что он не собирается отменять своего решения. С этим решением можно не соглашаться, но отрицать его функциональности нельзя.

Необходимо отметить, что представленная к защите диссертация только затронула большую и интересную тему. Были рассмотрены тексты только четырех частных наук (ритуалистики, грамматики, диалектики и медицины) и базовые сочинения главных религиозно-философских систем, но в Индии сложилось очень много видов специального знания, и есть еще немало источников, проливающих свет на специфику индийской эпистемической культуры и теоретического дискурса, изучение которых есть смысл продолжать.

⁴⁵⁰ Выражение М. Хайдеггера [Хайдеггер, 1997: 436].

ПРИЛОЖЕНИЕ

О «Ньяя-правешака-шастре»

Небольшой трактат «Ньяя-правешака-шастра» (далее – НПШ, «Трактат, вводящий в правила [полемики]») вызвал в начале XX в. немало споров между буддологами о его авторской принадлежности, потому что в китайском буддизме текст приписывался Дигнаге, в тибетском буддизме – его ученику Шанкарасвамину [EIP / IX: 463]. Японский исследователь Мусаши Тачикава, опубликовавший в 1971 г. английский перевод НПШ, во вводной статье к переводу написал, что в полемике об авторстве текста все согласны, что автором был Шанкарасвамин [Тачикава, 1971: 119], однако в индийском издании санскритского текста 2009 года автором указан Дигнага.

Как бы то ни было, принадлежность текста школе Дигнаги несомненна, так же как то, что он является своего рода «конспектом» дигнаговской эпистемологии, и этим интересен. Это сочинение убедительно показывает, что даже у Дигнаги логические концепции не образуют отдельной дисциплины, поскольку учение о выводе излагается в контексте теории полемики: разновидности правильного вывода и логические ошибки рассмотрены в «Шаштре» как разновидности доказательства и опровержения.

НПШ переводилась на китайский язык Сюань Цзаном (602–664) и на тибетский. Известны три перевода на тибетский язык: с санскрита и с китайского, один – с перевода Сюань Цзана. Перевод Сюань Цзана был очень популярен в Китае и Японии, на него его ученик Куй цзи и другие написали комментарии. В Индии «Ньяя-правешу» прокомментировал джайн Харибхадра (ок. XI в.), что является еще одним аргументом в пользу авторитетности логики Дигнаги в Индии.

Санскритский текст НПШ впервые был опубликован в 1930 г. гуджаратским ученым Б. Дхрувой (Gaekwad Oriental Series. Vol. 38). В следующем году Д.Н. Миронов опубликовал другую версию реконструированного санскритского текста (N. D. Mironov, Nyāyapraveśa I. Sanskrit Text, edited and reconstructed // T'oung Pao. 1931. Vol. 28. P. 1–24).

Предлагаемый читателю перевод НПСШ осуществлен по изданию: *Din̄nāga*, Nyāyapraveśakaśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi. / Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar. 2009. По этой причине автором текста назван здесь учитель Дигнага.

Первая и последняя сутры написаны в стихах, остальные – в прозе.

ДИГНАГА

ТРАКТАТ, ВВОДЯЩИЙ В ПРАВИЛА [ПОЛЕМИКИ]

(Ньяя-правешака-шастра)

Доказательство и опровержение, а также ошибки в них при сообщении знания другому,

Восприятие, вывод и ошибки в них при получении знания для себя – таково краткое изложение смысла шастры || 1 ||

Здесь под доказательством имеются в виду высказывания субъекта вывода (*pakṣa*) и др. Ибо сказано⁴⁵¹, что посредством высказываний субъекта вывода, основания (*hetu*) и примера (*dr̥ṣṭānta*) познается недоступный вопрошающим объект || 2 ||

Здесь субъектом вывода является воспринимаемый носитель качества, для которого спорщик желает доказать посредством [установления] присущности ему воспринимаемого качества [наличие у него также] выводимого качества. Недоговоренный здесь смысл таков: не противоречит восприятию и др. Как, например, [в выводах] «Звук вечен» или «[Звук] не вечен» || 3 ||

⁴⁵¹ Термин «пакша» используется в НПСШ в двух смыслах: доказываемого положения и субъекта вывода. Пакша был элементом пятичленного силлогизма у найяиков. В нем он выступал с эпистемической модальностью «нужно установить (познать посредством умозаключения)» и дублировался заключением (*niḡamaṇa*), понимаемым как простое категорическое суждение. Буддисты боролись за «экономную» структуру вывода, и Дигнага, полемизируя с найяиками, использовал их термин, но в значении доказанного высказывания, заключения вывода. Ко времени Дхармакирти (ок. 600—660) в «выводе для другого» буддисты вообще перестают формулировать заключение как самоочевидное. Этим объясняются факты включения пакши в число членов силлогизма в сочинениях Дигнаги «Ньяя-мукха» и «Вада-видхи», и невключения в «Праманасамуччае» Дигнаги и комментариях Куй цзи и Харибхадры [Тачикава, 1971: 131]. Трактовки пакши в НПСШ говорят о понимании Дигнагой этого термина здесь преимущественно как «субъекта заключения».

Основание вывода имеет три характеристики. Что за три характеристики? Присущность субъекту вывода (*pakṣadharmatvam*), присутствие в объектах, подобных субъекту вывода (*sapakṣe sattvam*), отсутствие в объектах, не подобных субъекту вывода (*vipakṣe asattvam*). В каком смысле «подобных» или «не подобных»? «Подобный субъекту вывода» – это объект, сходный в обладании выводимым качеством. Как, например, в доказательстве о не вечности звука горшок и другие не вечные [объекты] будут «подобными». Когда нет выводимого качества, [объекты] «не подобны», например, [в доказательстве] «То, что вечно, то не сотворено», примером [будет] «пространство» (*ākāśam*). Здесь «сотворенность», то есть «обусловленность усилием» как качество субъекта вывода, которое имеет место в «подобных объектах», в «не подобном объекте» отсутствует. Поэтому это основание [для вывода] о «невечности» || 4 ||

Иллюстрирующие примеры [бывают] двух видов – «по сходству» (*sādharmyeṇa*) и «по несходству» (*vaidharmyeṇa*). Из них «пример по сходству» тот, в котором высказывается только присутствующее в подобных объектах основание. Как в [выводе]: «То, что сотворено, то не вечно, например, горшок и другие». «Пример по несходству» же – тот, о котором говорят, что в нем при отсутствии выводимого качества отсутствует также основание вывода. Как в [выводе]: «То, что вечно, то не сотворено, например, пространство. Высказыванием «Звук вечен» здесь говорится об отсутствии не вечности. Сходным образом выражением «несотворенность» говорится об отсутствии сотворенности. Пример: «Небытие бытия есть небытие». Здесь выражены субъект вывода и др. || 5 ||

Эти высказывания [субъекта вывода и др.] формулируют тогда, когда говорят доказательство для убеждения другого. Например, «Звук не вечен» – это высказывание субъекта вывода. «Так как он сотворен» – высказывание присущности основания субъекту вывода. «Что сотворено, то не вечно, как горшок» [следует] понимать как высказывание «примера по сходству». «То, что вечно, то не сотворено, как пространство» – высказывание «примера по

несходству». Именно эти три [субъект вывода, основание и пример] называются членами [вывода] || 6 ||

Ошибочный субъект вывода [выбран тогда, когда] о нем желают доказать нечто, даже если оно противоречит восприятию и другим [знаниям]. То есть, противоречит: (1) восприятию, (2) выводу, (3) традиционным учениям (*āgama*), (4) обыденному знанию (*loka*), (5) собственным высказываниям; (6) [когда желают вывести наличие у него] несуществующего качества; (7) [когда он сам] не существует в качестве специфицируемого [выводимым качеством]; (8) когда не существуют оба [и выводимое качество, и субъект вывода]; (9) когда воспринимается неразрывная связь [субъекта вывода и выводимого качества] || 7 ||

Пример [субъекта вывода], противоречащего восприятию: звук не слышим. Пример [субъекта вывода], противоречащего выводу: горшок вечен. Пример [субъекта вывода], противоречащего традиционным учениям [появляется тогда, когда] вайшешик доказывает: звук вечен. Пример [субъекта вывода], противоречащего обыденному знанию – умозаключение: человеческий череп чист, поскольку он является частью живого существа, подобной большой или малой раковине. Примеры [субъекта вывода], противоречащего собственному высказыванию: моя мать бесплодна; мой отец – юный ученик брахмана (3). Пример [субъекта вывода], противоречащего [требованию] существования выводимого качества [являет собой доказательство] буддистом санкхьяйку неуничтожимости звука. Пример [субъекта вывода], противоречащего [требованию] воспринимаемости его в качестве специфицируемого [выводимым качеством являет собой доказательство] санкхьяйком буддисту отсутствие у души сознания. Пример [субъекта вывода], противоречащего [требованию] существования обоих [появляется тогда, когда] вайшешик доказывает буддисту, что душа не является «неотъемлемой причиной» (*sattavāyikāraṇa*) (4) счастья и др. Пример ошибки воспринимаемости неразрывной связи [субъекта вывода и выводимого качества] – вывод: звук слышим.

Такого рода высказывания, которые, во-первых, отрицают собственную форму (*svarūpa*) качества, [во-вторых, в которых] отсутствует доказательность [и, в-третьих, в которых] доказательства бесплодны, являются ошибками тезиса. Итак, названы ошибочные субъекты вывода || 8 ||

Ошибки основания – это бездоказательность (*āsiddhā*), неопределенность (*anaikāntika*) и противоречивость (*viruddhā*) || 9 ||

Бездоказательность бывает четырех видов: например, (1) бездоказательность для обоих [пропонента и оппонента], (2) бездоказательность для одного из них [либо пропонента, либо оппонента], (3) бездоказательный из-за сомнительности, и (4) бездоказательный, если «безместный».

Так, в выводе о невечности звука по причине его видимости глазом – бездоказательность для обоих.

В выводе «Звук [невечен] по причине сотворенности» бездоказательность для одного [из диспутантов], который говорит: «Звук проявляется [по причине сотворенности]».

Бездоказательный из-за сомнительности [имеет место тогда, когда] объясняют существование огня существованием дыма и др., [а за дым принимается] сомнительное скопление физических элементов⁴⁵².

Бездоказательным из-за «безместности» [является вывод]: «Пространство (*ākāśa*) является субстанцией, поскольку оно – носитель качеств», который высказывается тому, кто учит о несуществовании пространства || 10 ||

Неопределенность основания имеет шесть разновидностей: (1) слишком широкое основание (*sādhāraṇa*), (2) слишком узкое основание (*asādhāraṇa*), (3) исключаемое из части сходных объектов, но присутствующее в несходных (*sapakṣaikadeśavṛttirvipakṣavyāpī*), (4) исключаемое из части несходных объектов, но присутствующее в сходных объектах (*vipakṣaikadeśavṛttiḥ sapakṣavyāpī*), (5) исключаемое из части обоих – сход-

⁴⁵² Например, за дым можно принять туман или пар.

ных и несходных объектов (*ubhayapakṣaikadeśavrttiḥ*), (6) неотклоняющееся от противоречия (*viruddhāvyabhicārī*).

Пример слишком широкого [основания] – познаваемость. Ибо оно настолько широко, что [подходит] для обеих «сторон» – вечных и не вечных [объектов, но остается] неопределенным: по причине познаваемости звук не вечен, подобно горшку, или по причине познаваемости звук вечен, подобно пространству?

Слишком узкое [основание в выводе]: «По причине слышимости [звук] вечен». Оно является основанием сомнения, потому что оно исключается из обеих «партий» – вечных и не вечных [объектов, не являющихся звуком], и не бывает чего-либо другого вне вечных и не вечных [объектов]. [Не понятно], к каким же сущностям относится выражение «по причине их слышимости»?

Примером основания, исключаемого из части сходных объектов, но присутствующего в несходных является вывод: «Звук не является результатом человеческих усилий, поскольку он не вечен». Субъект вывода не является результатом человеческих усилий, сходными с ним объектами являются молния, пространство и т.п. «Невечность» познается в одном локусе (букв. «в одном месте») с молнией и др., но не с пространством. Для объекта, «не произведенного человеческими усилиями», несходными объектами являются горшок и др. Во всех этих [объектах] познается не вечность. Это основание так же неопределенно из-за однородности с молнией и горшком: звук не произведен человеческими усилиями, потому что он не вечен, подобно горшку, или он не произведен человеческими усилиями, потому что он не вечен, подобно молнии и т.п.?

Пример основания, исключаемого из части несходных объектов, но присутствующего в сходных объектах – [в выводе]: «Вследствие его не вечности, звук сотворен человеческими усилиями». Здесь субъект вывода «сотворенный человеческими усилиями»; однородные с ним объекты – горшок и т.п. Во всех этих объектах познается не вечность. Если субъект вывода «сотворен человеческими усилиями», то молния, пространство и т.п. будут раз-

народными с ним объектами. В силу их невечности, молния и т.п. – в одном локусе с ним, а пространство и подобные ему – нет. Поэтому это основание так же неопределенно из-за однородности с молнией и пространством.

Пример, в котором основание исключается из части обоих – сходных и несходных объектов: «Звук вечен, потому что он невещественный». Субъект вывода вечен, однородными ему объектами являются пространство, атомы и т.п. «Невещественность» признается у пространства, а не у атомов. Субъект вывода невечен, разнородными ему объектами являются горшок, счастье и т.п. Здесь невещественность присуща счастью и др., но не горшку и др. Поэтому-то это основание тоже неопределенно, вследствие однородности со счастьем и пространством.

Пример основания вывода, не отклоняющегося от противоречия, – [в такой цепочке выводов]: «Звук не вечен, потому что сотворен, подобно горшку», «Звук вечен, в силу слышимости, подобно звучности (*śabdatvat*). При соединении этих двух [признаков] в один, в силу сомнительности основания бывает неопределенность || 11 ||

Есть четыре разновидности противоречивых оснований вывода: (1) доказывающее обратное выводимому качеству (*dharmasvarūpa-viparīta-sādhana*), доказывающее обратное атрибутам выводимого качества (*dharmaviśeṣa-viparīta-sādhana*), доказывающее обратное носителю качества (*dharmasvarūpa-viparīta-sādhana*), доказывающее обратное атрибутам носителя качества (*dharmaviśeṣa-viparīta-sādhana*)⁴⁵³ ||12 ||

Пример основания доказывающего обратное выводимому качеству: «Звук вечен в силу сотворенности или в силу обусловленности человеческими усилиями. Это основание содержится только в несходных объектах, [поэтому из него] выводится противоположное признаку вечности как выводимому качеству – невечность, потому оно так и называется: «противоречивое», поскольку доказывает обратное доказываемому.

⁴⁵³ Хотя в этом перечне названия ошибок повторяются, но примеры позволяют уточнить смыслы ошибок.

Пример основания, доказывающего обратное атрибутам выводимого качества [в выводе]: «Глаз и другие [воспринимающие способности] служат другим в силу их составной природы, подобно состоящим из частей ложу или сиденью». Так же как это основание доказывает служение другим глаза и т.п., эта составность доказывает другие выводимые качества, противоположные частным случаям, в силу неотклонения здесь от обоих.

Пример основания, доказывающего обратное носителю качества: «Бытие не является ни субстанцией, ни действием, ни качеством»; [но] оно присуще одной субстанции и существует так же в [ее] качествах и действиях, поскольку они связаны отношением «общее–особенное»⁴⁵⁴. И основание доказывает это противоположное бытию субстанции и др., поэтому также доказывает небытие бытия и не отклоняется здесь от обоих (то есть приводит к обоим заключениям).

Пример основания, доказывающего обратное атрибутам носителя качества – в том [выводе], который приводился ранее [о субстанциях, качествах и действиях]: пусть будет носитель специфического качества, производящий удостоверение бытия [этого специфического качества], он также убеждает в противоположном бытию вследствие сходства с субстанцией и др., не отклоняется здесь от обоих (то есть приводит к обоим заключениям) ||13 ||

Существуют два вида ошибок примеров: в примерах по сходству и в примерах по несходству ||14 ||

⁴⁵⁴ Пример данного ошибочного силлогизма строится на основе отношения между универсалиями, которое установлено в онтологии вайшешиков. В «Собрании характеристик категорий» Прашастапады сказано: «Общее (универсалия) [бывает] двух видов — высшее и низшее... Из них высшее — это сатта (универсалия «существование»)... «Субстанциальность» и прочие подобные [универсалии]... являются низшими универсалиями» [11. С. 36—37]. Отношения между высшей универсалией (*sattā*) и низшими универсалиями «субстанция», «качество» и «действие» понималось в вайшешике как отношение общего и особенного (*sāmānyaviśeṣa*). Оно характеризуется тем, что высшая универсалия присутствует в низших (включается в них), а низшие в высшей не присутствуют (исключаются из нее). Универсалия общего всегда присутствует в универсалиях менее общих, а качества и действия по отношению к субстанции как раз и являются такими менее общими универсалиями. Ошибочность вывода состоит в том, что одна и та же универсалия «существования» вызывает две противоречащие идеи: «существования» и «несуществования субстанций, качеств и действий» [Отке, 1994: 35, 36], таким образом, противоречие оказывается частью содержания категории «существования». А этого быть не может, так как в вайшешике категории «мыслятся как естественные членения реальности, естественные классы вещей» [Прашастапада, 2005: 449], зеркально отражаются в языке и знании о вещном мире, то есть ведут к определенным и непротиворечивым идеям о мире.

Среди ошибок в примерах по сходству – пять видов: (1) в которых не демонстрируется основание вывода (*sādhanadhamāsiddha*); (2) в которых не демонстрируется выводимое качество (*sādhyadharmāsiddha*); (3) не демонстрируются оба качества (*ubhayadharmāsiddha*); (4) в которых нет логической связи, подтвержденной примером по сходству (*ananvaya*); (5) в которых связь выражена обратным способом (*viparītānvaya*) ||15 ||

Пример, в котором не демонстрируется основание вывода – [в таком выводе]: «Звук вечен, так как он невещественен, подобно атомам». То, что невещественно, то видится вечным, как атом. Но в атоме выводимое качество «вечный» есть, а основание вывода «невещественность» отсутствует, в силу вещественности атомов.

Пример, в котором не демонстрируется выводимое качество – [вывод]: «Звук вечен, поскольку он бестелесен, подобно интеллекту (*buddhi*). То, что невещественно, то видится вечным, как интеллект». Однако в интеллекте основание вывода «бестелесность» присутствует, а выводимое качество «вечность» отсутствует, в силу не вечности интеллекта.

Недемонстрируемость обоих качеств может иметь место в двух случаях: когда примеры существуют и когда они не существуют. Так в силлогизме [с примером] «Как горшок и др.» оба [полагаемые] существующими не демонстрируются, в силу не вечности и вещественности горшка. В силлогизме [с примером] «Как пространство» так же оба [полагаемые] существующими не демонстрируются, потому что такой [пример] не существует, вопреки тому, кто учит о небытии⁴⁵⁵.

Пример [силлогизма] с недемонстрируемой неразрывной связью – это такой, в котором нет положительного примера, отсутствует указание совместного существования выводимого качества и основания вывода, например, в [двух умозаключениях]: «Сотворенность и не вечность восприняты у горшка».

⁴⁵⁵ В то время, когда жили Дигнага и Шанкарасвамин, которым атрибутируется «Ньяяправешака-шастра», о небытии рассуждали представители мимансы.

Пример, в котором логическая связь выражена обратным способом [дает нам силлогизм]: «То, что сотворено, воспринято как не вечное», а следует говорить: «Что неечно, воспринято как сотворенное». Здесь отсутствует пример по сходству ||16 ||

Среди ошибок в примерах по несходству – пять видов: (1) пример, в котором не исключается выводимое качество (*sādhyāvyāvṛtta*), (2) пример, в котором не исключается основание вывода (*sāadhanāvyāvṛtta*), (3) пример, в котором не исключаются оба качества (*ubhyāvyāvṛtta*), (4) пример, не демонстрирующий совместного отсутствия (*avyatireka*), (5) пример, в котором совместное отсутствие выражено обратным способом (*viparītavyatireka*) ||17 ||

Так, пример, в котором не исключается выводимое качество – [в силлогизме]: «Звук вечен из-за вещественности, подобно атомам». У атомов не исключается выводимое качество «вечность» по причине вечности атомов. Основания вывода «невещественности» здесь нет, поскольку атомы вещественны.

Пример, в котором не исключается основание вывода – [в силлогизме]: [«Звук вечен, поскольку он невещественен. То что неечно, наблюдалось как вещественное], подобно действию». Здесь выводимое качество «вечность» исключается из действий, поскольку действия не вечны. Основание вывода «невещественность» – не исключается, поскольку действия невещественны.

Пример, в котором не исключаются оба качества – [в силлогизме], который говорится оппоненту, учащему о реальности пространства: [«Звук вечен, поскольку он невещественен. То что неечно, наблюдалось как вещественное], подобно пространству». Ибо здесь не исключаются ни «вечность», ни «невещественность», поскольку и вечность и невещественность присущи пространству.

Пример, в котором не демонстрируется совместное отсутствие выводимого и основания вывода – это тот, в котором нет включения выводимого качества и основания вывода; тот и разъясняется как содержащий несходство

с субъектом вывода. Например: «У горшка воспринимаются невечность и вещественность».

Иллюстрацией примера, в котором совместное отсутствие выражено обратным способом является [умозаключение]: «То, что невечно, то воспринято как вещественное», в то время как говорить следует так: «То, что вещественно, то воспринято как невечное». Так говорят ||18 ||

Эти высказывания, содержащие ошибки субъекта вывода, основания вывода и примера, не являются доказательствами; они – ошибочные средства ||19 ||

Разъясняются два инструмента получения знания, [служащие] цели убеждения себя – восприятие и вывод ||20||

Здесь восприятие есть то, что лишено концептуальных конструкций; это такое знание, которое лишено форм, имен и других сконструированных мышлением универсалий [объектов]; оно возникает от [действия] каждой воспринимающей способности (*tadaḥśamaḥśam prati*) ||21||

Вывод есть усмотрение объекта через его знак. Знак, повторим, имеет три характеристики. Если на его основании возникает знание выводимого объекта «Здесь есть огонь» или «Звук вечен», то это – вывод. То есть плодом обоих является знание, в силу природы [их постигать]. Поскольку они подобны деятельности, они называются обладающими качеством давать достоверное знание ||22||

Знание, содержащее универсалию, отличающуюся от объекта – ошибочное восприятие. То знание, которое возникает у создающего ментальные конструкты «горшок», «ткань» – ошибочное восприятие, поскольку не соответствует собственному качеству объекта [партикулярии] ||23||

Ошибочность выводного знания [проистекает], прежде всего, из ошибочного основания. Было сказано о многих разновидностях ошибок основания вывода. Соответственно, то выводное знание объекта, которое не противоречит [этим ошибкам] – ошибочный вывод ||24||

Ошибки опровержения – те, же, что и ошибки доказательства. Ошибки в доказательстве – недостаточность [членов доказательства]. Тезис ошибочен, если он противоречит восприятию и другим. Основание ошибочно вследствие бездоказательности, неоднозначности и противоречивости. Ошибочный пример [имеет место тогда], когда выводимое качество, основание вывода и т.п. не демонстрируются. [Отметив] их появление, вопрошающий опровергает оппонента ||25||

Ошибочные средства опровержения [состоят в] констатации отсутствующих ошибок в средствах доказательства. [То есть] в утверждении нехватки членов в полном доказательстве. В утверждении о неошибочном тезисе, что он ошибочен. Утверждение о демонстрируемом основании, что оно не демонстрируется. Утверждение об однозначном основании, что оно двусмысленное. Утверждение о непротиворечивом основании, что оно противоречивое. Утверждение о неошибочном примере, что он ошибочный. Таковы ошибки опровержения. Ибо с их помощью не опровергнешь оппонента, поскольку они не безупречны. Такими словами [логик от них] отказывается ||26||

Здесь из списка категорий рассмотрены только немногие из терминов доказательства и т.п.

Какие [из них] подходят или не подходят, подробно рассматривается в другом [сочинении] ||27||

Ньяяправешака-сутра завершена.

ИСПОЛЬЗУЕМЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

АйБр – «Айтарея-брахмана»

АВ – «Атхарваведа»

Ай. уп. – «Айтарея упанишада»

АК – «Абхидхарма-коша» Васубандху

АКБ – «Абхидхарма-коша-бхашья» Васубандху

АПВ – «Аламбана-парикша-вритти» Дигнаги

АШ – «Артхашастра» Каутильи

БауШС – «Баудхаяна-шраута-сутры»

БС – «Брахма-сутры» (они же «Веданта-сутры») Бадараяны

БДжС – «Брахмаджала-сутта»

Бх. уп. – «Брихадараньяка упанишада»

ВБ – «Вьяса-бхашья» Вьясы к ЙС

ВиМаг – «Висуддхимагга»

ВМ – «Вопросы Милинды», или «Милиндапаньха»

ВМбх – «Вьякарана Махабхашья» Патанджали

ВП – «Вакьяпадия» Бхартрихари

ВС – «Вайшешика-сутры» Канады

ВСЧ – «Вайшешика-сутры» с комментарием Чандррананды

ЗМану – «Законы Ману»

ЙС – «Йога-сутры» Патанджали

ЙСБ – «Йога-сутра-бхашья» Вьясы

КВ – «Катхаваттху» Моггалипутты Тиссы

КД – «Крамадипика», комментарий на «Таттва-самасу»

ЛокС – «Локаятика-сутра»

ЛС – «Ланкаватара-сутра»

Майтри.уп. – «Майтри упанишада»

МС – «Миманса-сутры» Джаймини

Му.уп. – «Мундака упанишада»

МСБ – «Мимансасутра-бхашья» Шабары

- МхБх – «Махабхарата»
- НА – «Ньяя-аватара» Сиддхасены Дивакары
- НБ – «Ньяя-бхашья» комментарий Ватсьяяны к НС
- НБД – «Ньяя-бинду» Дхармакирти
- НБТ – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Дхармоттары к НБД
- НБТВин – «Ньяя-бинду-тика» комментарий Винитадевы к НБД
- НК – «Ньяя-кандали» Шридхары
- НМ – «Ньяя-манджари» Джаянты Бхатты
- НПШ – «Ньяя-правешака-шастра» либо Дигнаги, либо Шанкарасвамина
- НС – «Ньяя-сутры» Готамы-Акшапады
- НиС – «Нияма-сара» Кундакунды
- Пан – «Ашта-адхьяи» Панини
- ПБ – «Прашастапада-бхашья» Прашастапады
- ПВ – «Прамана-варттика» Дхармакирти
- ПВин – «Прамана-винишчая» Дхармакирти
- ПВС – «Правачана-сара» Кундакунды
- ПДС – «Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады
- ПС – «Прамана-самуччая» Дигнаги
- ПрВарС – «Прамана-варттика-свавритти» автокомментарий Дхармакирти к
ПВ
- ПСВ – «Прамана-самуччая-вритти» автокомментарий Дигнаги к ПС
- ПСК – «Панчастикая-сара» Кундакунды
- РВ – «Ригведа»
- СаС – «Самаясара» Кундакунды
- СВ – «Самаведа»
- СДС – «Сарва-даршана-санграха» Мадхавачарьи
- СК – «Санкхья-карика» Ишваракришны
- СКБ – «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады
- СН – «Самбютта-никая»
- СПС – «Саманнапхала-сутта»

- СС – «Санкхья-сутры»
- Сс – комментарий «Сарвартхасиддхи» Пуджьяпады к ТАС
- СтхС – «Стхананга-сутра»
- ТСам – «Таттва-самаса»
- ТайттС – «Тайттирия самхита»
- Тайтт. уп. – «Тайттирия упанишада»
- ТАС – «Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати
- ТК – «Таттва каумуди» Вачаспати Мишры
- ТатС – «Таттва-санграха» Шантаракшиты
- ТС – «Таркасанграха» Аннамбхатты
- ТСП – комментарий «Панджика» Камалашилы на «Таттва-санграху» Шантаракшиты
- ТП – «Тарка-дипика» самокомментарий к ТС
- ТПЛПБ – «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»
- ХБ – «Хету-бинду» Дхармакирти
- ХЧ – «Хету-чакра» («Хету-чакра-дамару») Дигнаги
- ЧС – «Чарака-самхита»
- Чх. уп. – «Чхандогья упанишада»
- ШБ – «Шабара-бхашья» на МС
- ШВ – «Шлока-варттика» Кумарилы Бхатты
- Шв.уп. – «Шветашватара упанишада»
- ШП – «Шантипарва», 12-я книга «Махабхараты»
- ШпБх – «Шатапатха-брахмана»
- ЯВ – «Яджурведа»
- ЯВС – «Яджнявалкья-смрити»
- ВL – «Buddhist Logic»

БИБЛИОГРАФИЯ С СОКРАЩЕНИЯМИ

Словари, энциклопедии, серии, журналы

- Апте, 1957–1959 – V.S. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary (1890).
Revised and Enlarged Ed. In 3 vols. / Ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve. Poona 2: Pratibha-Press.
- Бётлингк, Рот, 1853–1875 – *Böhtlingk O., Roth R.* Sanskrit-Wörterbuch: In 7 vols., St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1852–1875.
- ВГБУФ – Вестник Бурятского государственного ун-та. Серия: Философия.
- ВФ – Вопросы философии.
- ИВ, 1995–2008 – История Востока: в 6 т. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: Вост. лит.
Т. I. Восток в древности – 1997, 5-е изд. – 2009; Т. II. Восток в средние века – 1995, 5-е изд. – 2009; Т. III – 1999; Т. IV. Кн. 1– 2004. Кн. 2 – 2005; Т. V – 2006; Т. VI – 2008.
- ИДС, 1996 – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996.
- ИФЭ, 2009 – Индийская философия: Энциклопедия / Отв. Ред. М.Т. Степанянц. М.: Ин-т философии РАН – Вост. лит., 2009.
- Кочергина, 1978 – Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь / Под ред. В.И. Кальянова. С прилож. «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М.: Изд-во «Русский язык».
- Монье-Вильямс, 1976 – *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. Ethymologically and Philologically arranged with Special Reference to cognate Indo-European Languages. New ed., with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and others. New Delhi. 1st ed. – 1899.
- НФЭ, 2000–2001 – Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М., 2000–2001; 2004; 3-е изд. – 2010.
- ППВ – Памятники письменности Востока. Серия.
- СРС, 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М., 1978.

Текст и власть, 2008 – Text and Authority in the Older Upaniṣads / Ed. Signe Cohen . Leiden: Brill.

ЭиФН – Эпистемология и философия науки (журнал).

ЭЭФН, 2009 – Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009.

ФБЭ, 2011 – Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. Ред. М.Т. Степанянц. М.: Ин-т философии РАН – Вост. лит., 2011.

BI – Bibliotheca Indica

EEPR, 1989 – The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion / Ed. St. Schumacher, G. Woerner. Boston.

EIP – *Potter K.* Encyclopedia of Indian Philosophies.

– Vol. I. Bibliography. Delhi, 1983.

– Vol. II. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa. Princeton: Princeton University Press, 1977.

– Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

– Vol. V. The Philosophy of the Grammarians / Ed. by Coward H.G. and Kunjunni R.K. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

– Vol. IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D. / Ed. by K.H. Potter. Reprint. Delhi. 2008. 1st ed. 2003.

EIP, 1970 – The Encyclopedia of Indian philosophies / Ed. by S. Bhattacharya, K.C.Chattopadhyaya, R.Chandhuri a.o. (Publ. for American institute of Indian studies). Delhi.

ERE, 2005 – Encyclopedia of Religion: In 15 vol. / Ed. in Chief L. Jones. 2nd ed. Diton—Munich: MacMillan Reference USA, 2005.

ERE, 1908–1927 – The Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. By J. Hastings. In 12 vols. Edinburg.

GOS – Gaekwad Oriental Series.

HWPPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie: Völlig neubearbeitete Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von Rudolf Eisler /

Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Bd 1-12–. Basel; Stuttgart: Schwabe, 1971–2007.

JA – Journal Asiatique

JIBS – Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū).

JIABS – Journal of the International Association of Buddhist Studies

JIP – Journal of Indian Philosophy (Dordrecht).

Monier-Williams, 1976 – *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Prvt.Ltd., 1976; 1st ed. 1899.

PEDic – The Pali Text Society’s Pali-English dictionary. [URL:] http://www.leighb.com/bigfiles/pts_ped.htm#p

PEW – Philosophy East and West (Honolulu).

WSTB – Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismus künde. Monograph series published by the Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien.

WZKM – Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien.

WZKS – Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Wien.

WZKS(O)A – Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- (Bde. 1-13: und Ost-)asiens, Wien.

Первоисточники

Апастамба, 2015 – Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. статья, перев. с санскрита, коммент и прилож. Н.А. Корнеевой. М.: Наука–Восточная литература.

Аристотель, 1976 – *Аристотель.* Метафизика // *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. / Пер. с древнегреч. // Философское наследие. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 1. С. 65–367.

Аристотель – Αριστοτέλης. Μετά τὰ φυσικά. [URL:] <https://el.wikisource.org/wiki/Μεταφυσικά>. (Последнее обращение 15.01.2021.)

- Атхарваведа, 2005–2007 – Атхарваведа (Шаунака) / Пер., вступ. ст., коммент. и приложения Т.Я. Елизаренковой. В 3-х т. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. Т.1. 2005; Т.2. 2007; Т.3. 2010.
- Атхарваведа – Atharvaveda in Sanskrit. URL: http://vedicreserve.mum.edu/atharva_veda/atharva_veda.pdf.
- Аштадхьяи, 1987 – The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini: In 6 vols. / Tr., Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a Grammatical device by R.T. Sharma. New Delhi.
- Баудхаяна, 2003 – The Baudhāyana Śrautasūtra. In 4 vols. / Ed. and tr. By C.G. Kashikar // Kalāmūlaśāstra series. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts & Motilal Banarsidass. http://ignca.nic.in/eBooks/The_Baudhayana_Srauta-Sutra_Vol_II.pdf.
- Брахмадева, 2019 – *Брахмадева. Дравья-санграха-вритти* // Памятники письменности Востока. Т. СЛШ. М.: Наука – Восточная литература.
- Брахмаджала-сутта, 1997 – *Брахмаджала-сутта* // Шохин, 1997. С. 219–264.
- Брихадараньяка, 2000 – *Брихадараньяка-упанишада* / Пер., предисл. и коммент. Сыркина А.Я. // Упанишады 2000. М.
- Будон, 2017 – *Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет)* / Перев. С тибетского Е.Е. Обермиллера, перев. С английского А.М. Донца. СПб.: Евразия, 2017.
- Бхагавадгита, 1999 – *Бхагавадгита* / Пер. с санскрита, исслед. и примечания В.С. Семенцова. Изд. 2-е, исправл. и дополн. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Бхартрихари, 1886 – *Bhartrhari. The Śatakas of Bhartrhari* / Transl. into Engl. from the orig. Sanskr. by Wortham Hale B. London: Trübner.
- Бхартрихари, 1996 – *Бхартрихари. [Трактат] о речении и слове. Гл. 2* / Пер. с санскр. Исаевой Н.В. // Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Научно-издательский центр «Ладомир». С. 165–194.
- Бэкон, 1977 – *Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук* // *Бэкон Ф. Сочинения* в 2-х т. 2-е изд. М.: Мысль, 1977–1978. Т. 1. С.81–522.

- Бэкон, 1978 – *Бэкон Ф.* Новый Органон. Вторая часть: Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // *Бэкон Ф.* Соч. в 2-х т. М., 1977–1978. Т.2.
- Васубандху, 1990 – *Васубандху.* Абхидхармакоша. Разд. 1. Анализ по классам элементов / Пер. с санскр., введение и комментарий, историко-филос. исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого (Bibliotheca Buddhica, XXV). М.: «Наука».
- Васубандху, 1994 – *Васубандху.* Абхидхармакоша. Разд. 3. Локанирдеша, или Учение о мире. / Пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: «Андреев и сыновья».
- Васубандху, 2000 – *Васубандху.* Абхидхармакоша. Разд. 4. Карманирдеша, или учение о карме / Пер. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: «Петербургское востоковедение».
- Ватсьяяна, 1970 – *Kama Sūtra of Vātsyāyana / Complete Transl. from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya.* Bombay: Leaders Press.
- Ватсьяяна, 1993 – *Ватсьяяна Малланага.* Камасутра / Перев. и коммент. А. Я. Сыркина. М.: «Наука».
- Веданта-сутра, 1995 – *Веданта сутра / Перев. Д.М. Рагозы.* СПб.: Изд-во ОВК «Веда».
- Винайя Виджайя, 2009 – *Винайя Виджайя Махараджа.* «Найя-карника» / Перев. с санскрита Н.А. Канаевой // ИФ. 2009. № 14. С. 255–261.
- Винайя Виджайя, 1915 – *Vinayavijaya. Nayakarṇikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai.* Arrah (India).
- Висуддхимагга, 2015 – [URL:] <https://www.theravada.su/node/1191>
- Вишну-пурана, 1995 – *Вишну-пурана / Перев. с санскрита, коммент., введен. Т.К. Посовой* СПб. : Изд-во ОВК «Веда».
- Вопросы Милинды, 1989 – *Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Перев. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка.* М.: Наука, 1989.

- Гаудапада, 1996 – *Гауданада*. Мандукьякарики / Пер. с санскр. Н.В. Исаевой // *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М. С.118–162.
- Гаутама, 1915–1919 – Gautama. The Nyāya-sūtras / Ed. with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika. Tr. into Engl. with copious Notes by G. Jha. In 4 vols. // Indian Thought series. Allahabad.
- Дамаскин, 2002 – Творения преп. *Иоанна Дамаскина*. Источник знания. Философские главы. Гл. 1. О познании / Перев. с греч. и комментарии Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Издательство «ИНДРИК».
- Декарт, 1950 – *Декарт Р.* Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках // *Декарт Р.* Избранные произведения / Перев. с франц. И латинск. В.В. Соколова. М.: Госуд. Изд-во политической лит-ры. С. 257–317.
- Джаймини, 1863–1887 – Jaimini. Mimāṃsāsūtras / Ed. with Śabara's Bhāṣya by Mahesacandra Nyayaratna. 2 vols.// VI. Vol. 45. Calcutta.
- Джайнские сутры, 1968 – Jaina sūtras / Tr. from Prākṛit by H. Jakobi. Delhi etc.
- Джаянта Бхатта, 1978 – *Jayanta Bhaṭṭa*. Nyāyā–Mañjarī: The compendium of Indian speculative logic / Tr. into Engl. by J.U. Bhattacharyya. Vol. I. Delhi.
- Джаяраши, 1940 – Tattvopaplavasīmha of *Jayarāśi Bhaṭṭa* / Ed. with an Introduction and indices by Pandit Sukhlalji Sanghavi and prof. Rasiklal C. Parikh // Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXXXVII. Baroda: Oriental Institute, 1940.
- Джаяраши, 2010 – *Jayarāśi Bhaṭṭa's* Tattvopaplavasīmha (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes)/ Tr. by E. Solomon. Delhi: Parimal Publications.
- Дигнага, 1926 – Fragments from Dignāga / Ed. by H.N.Randle. L.: The Royal Asiatic Society.
- Дигнага, 1930 – Diñnāga. Pramāṇa Samuccaya / Ed. and restored in Sanskrit with Vṛtti, Ṭikā and Notes by H.R. Rangaswamy Iyengar. Mysore: Mysore University Press.

- Дигнага, 1968 – Dignāga on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya / From the Sanskrit fragments and Tibetan versions. Transl. and annot. by M.Hattori// Harvard Oriental Series. Vol. 47. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; L.: Oxford University Press.
- Дигнага, 1982 – Ālambanaparīkṣā and Vṛtti by Dignāga. With the Commentary of Dharmapāla / Restored into Sanskrit from the Tibetan and Chinese Versions and ed. with English Transl. and Notes and with copious extracts from Vinītadeva's Commentary by Shastri Aiyaswami N. The Adyar Library, Adyar-Madras, 1942; дополненное издание Gangtock, 1982.
- Дигнага, 2005 – Dignāga's Pramāṇasamuccaya. Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text / By Ernst Steinkellner. [URL:] www3.nccu.edu.tw/~96154505/chu_dignaga_PS_1.pdf.
- Дигнага, 2009 – *Diñnāga*. Nyāyapraveśakaśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi. / Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar.
- Дхармакирти, 1960 – The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary / Ed. by Raniero Gnoli // Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Дхармакирти, 1995 – *Дхармакирти*. Краткий учебник логики, с комментарием Дхармоттары // *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х ч. 2-е изд. СПб.: Издательство АСТА-ПРЕСС LTD.
- Дхармакирти, Дхармоттара, 1918 – Nyāyabindu. Буддийский учебник логики. Сочинение Дхармакирти и толкование на него Nyāyabinduṭīkā, сочинение Дармоттары / Реконструкция и издание текста на санскрите с введ. и примеч. Ф.И. Щербатского. Пг.: Российская Академия наук // Bibliotheca Buddhica. Vol. VII.
- Дхармашастра, 1998 – Дхармашастра Наранды / Перев. с санскрита и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. Вступит. статья А.А. Вигасина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

- Законы Ману, 2002 – Законы Ману / Перевод С.Д. Эльмановича, проверен. и исправлен. Г.Ф. Ильиным. М.: ЭКСМО–Пресс.
- Источник мудрецов, 2001 – Источник мудрецов. Раздел «Логика» / Пер. с тибетского, предисл. и примеч. А.А. Базарова. СПб.: Кэдруб Дже.
- Ишваракришна, 1922 – *Īśvara Kṛṣṇa. Sāṃkhyakārikā* / Ed. with *Māṭhārācārya vṛtti* by Vishnu Prasād Śarma. Benares: Vidya Vilas Press // Chowkhambā Sanskrit Series. № 296. Benares: Chowkhambā Sanskrit Series.
- Ишваракришна, 1960 – *The Sāṃkhyakārikā of Īśvarakṛṣṇa. Being a treatise of psycho-physics for self-realization* / Ed. and transl. by R. Phukan. Calcutta.
- И-цзин, 1896 – *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malaya Archipelago (A.D. 671–695)* by I-Tsing / Tr. by J. Takakusu. With a letter of F. Max Müller. Oxford: Clarendon Press, 1896.
- Йога-сутры, 1977 – *Āranya Hariharānanda. Yoga philosophy of Patañjali: Containig his Yoga aphorisms with comment. Vyāsa in orig. Sanskrit / Rendered into Engl. by P. N. Mukerji. 2nd ed. Calcutta.*
- Кальянамалла, 2006 – *Кальянамалла. Анангаранга (Подмости любви). Фрагмент / Перев. с санскрита и коммент. Н.А. Канаевой. М.: ИВ РАН – Издательск. Фирма «Восточная литература». С.122–140.*
- Канада, 1923 – *The Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda*, tr. by Vandalal Sinha, 2nd ed., in *The Sacred Books of the Hindus, Vol. VI*, Allahabad: Vijaya Press.
- Канада, 1961 – *Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda / Ed. by Muni Śrī Jambuvijayajī // Gaekwad's Oriental Series. Vol.136. Baroda: Oriental Institute.*
- Кант, 1994 – *Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского // Философское наследие. Т. 118. М.: Мысль.*
- Капила, 1978 – *Kapila. The Sāṃkhyapracāsanāsūtras of Kapila / Transliterated version, transl. into Engl., with comment. // Bahadur K.P. The wisdom of Sankhya. New Delhi.*
- Катхаваттху, 1915 – *Points of Controversy (Kathāvatthu) / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society.*

- Катхаваттху, пали – Abhidhammapiṭake Kathāvatthupāli. 1. Puggalakathā. [URL:] <https://www.tipitaka.org/>. Copyright Vipassana Research Institute (дата обращения 19.12.2019).
- Катьяяна, 1978 – The Kātyāyana Śrauta sūtram. Sanskrit Text with English Translation and Explanation / Ed. and tr. by H.G. Ranade. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Каутилья, 1959 – *Каутилья*. Артхашастра / Пер. В.И. Кальянова. М.–Л.: Издательство академии наук СССР, 1959.
- Каутилья, 1969 – *Kautilya*. Arthaśāstra / A critical Edition with a Glossary by R.P. Kangle // University of Bombay studies. Bombay, 1969. URL: <http://sanskritlibrary.org/tomcat/sl/TextViewer?format=0&name=kautarth&title=The+Artha%C5%9B%C4%81stra+of+Kau%E1%B9%ADilya&texttype=%2F>
- Классическая йога, 1992 – Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого) // ППВ. Т. СІХ. М.: «Наука», 1992.
- Конт, 2003 – *Конт О.* Курс позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / Перев. с франц. И.А. Шапиро. Ростов-на-Дону: Феникс, 2003.
- Кундакунда, 2005 – Правачана-сара. Панчастикая-сара. Нияма-сара. Самая-сара // Железнова, 2005.
- Лалитавистара 1958 – Lalitavistara. Ed. P. L. Vaidya / Buddhist Sanskrit Texts. Vol. I. Darbhanga. [URL:] <http://www.dsbcproject.org/node/4047>.
- Лалитавистара 2017 – Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение // Александрова Н., Русанов М., Комиссаров Д. М.: РГГУ, 2017. С. 75–567.
- Ланкаватара-сутра, 1932 – The Lañkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text / Tr. For the first time from Sanskrit by Daisetz Teitaro Suzuki. London: Routledge & Kegan Paul LTD.

- Ланкаватара-сутра, 2016 – Ланкаватара-сутра / Пер. с санскр. Yu Kan. [URL:] http://www.daolao.ru/Lankavatara/lanka_full/lanka_ogl.htm.
- Лунный свет санкхьи, 1995 – Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры / Исслед., перев., комм. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995.
- Мадхава, 1978 – *Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava* / Ed. with Comment. in Sanskrit by V. Shastri Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Мадхава, 1997 – «Сарва-даршана-самграха» Мадхавы / Пер. с англ. Н. П. Аникеева // Степанянц, 1997. С. 131–136.
- Мадхусудана, 1912 – *Prastānabhedah. Śrīmadhusūdana Sarasvatyā viracitaḥ. Śrīraṅgam: Śrī Vāṇī Vilās Press.*
- Мадхусудана, 2010 – *Мадхусудана Сарасвати. Многообразие путей познания. Прастхана-бхеда* / Перев. с санскрита В.К. Шохина // ВФ. 2010. № 5. С. 143–154.
- Манусмрити, 1932 – *Manu-smṛti, with the “Manubhāṣya” of Medhātithi* / Ed. by G. Jhā // *Bibliotheca Indica. Work Number 256. Vol. I. Calcutta: The Indian Press.*
- Манусмрити, 1886 – *Manusmṛiti, or Mānava-Dharmaśāstra. Tr. in English by G. Bühler* // *Sacred Books of the East: The Laws of Manu (Vol. XXV). Oxford, 1886.*
- Махабхарата, 1977 – Махабхарата: Анугита и Книга Санатсуджаты / Перев., предисл. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Ылым.
- Махабхарата, 1981 – Махабхарата: О Бхишме, Побойце палицами / Перев., предисл. Б.Л. Смирнова. Ашхабад: Ылым.
- Махабхарата, 1983 – Махабхарата: Мокшадхарма (Основа освобождения) / Перев., предисл. Б.Л. Смирнова. Ашхабад.
- Махабхарата, 1992 – Махабхарата. Книга 7. Дронапарва, или Книга о Дроне / Пер. и коммент. В.И. Кальянова. М.: Наука, 1992.

- Миманса-сутры, 1923 – The Mīmāṃsā sutras of Jaiminī / Ed. in Sanskrit by Basu S.N. / Tr. into Engl. by Sandal M.L. // The Sacred Books of the Hindus. Vol. XXVII. Pt. I–VIII. Allahabad: Union Press, 1923.
- Миманса-сутры, 1933–1936 – Mīmāṃsāsūtras / Ed. with Śabara–bhāṣya / Transl. into Engl. prose by G. Jha. Varoda. 3 vols // GOS. Reprinted 1973–1974.
- Мимамса-сутра-бхашья, 1997 – Мимамса-сутра-бхашья // Степанянц, 1997. С. 209–223.
- Мундака упанишада, 1853 – Muṇḍaka Upanishad / Tr. from Sanskrit into English by E. Röer // Bibliotheca Indica. Vol. XV. Nos 41&50. Calcutta: T.J.M'Arthur, Bishop's College Press, 1853.
- Нагарджуна, 2000 – *Нагарджуна*. Рассмотрение разногласий (Виграхавьявартани); Собрание основоположений Закона («Дхарма-санграха») / Пер. тибетский и русский, коммент. и указатель санскритских слов и выражений В.П. Андросова // Андросов, 2000. С. 297–338; 451–608.
- Нагарджуна, 2006 – *Нагарджуна*. Коренные строфы о Срединности и Толкование «Коренных строф о Срединности»; Сутра сердца; Шестьдесят строф о доводах разума // Андросов, 2006. С. 209–448; 505–519; 557–570.
- Нирукта, 1967 – Nighaṇṭu and Nirukta / Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi : Motilal Banardidass.
- Ньяябинду, Ньяябиндутака, 1918 – Nyāyabindu and Nyāyabinduṭkā / Ed. by Th. Stcherbsatsky // Bibliotheca Buddhika. Vol. VII. Petrograd. Пер. См.: Щербатской 1995.
- Ньяябхашья, 2000 – Древнеиндийский органон познания (Перевод Ньяябхашьи 1.1.1) / Перев. и коммент. Д.В. Оленева // История философии. 2000. № 7. С. 119–131.
- Ньяя-даршана, 1997 – Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana / Ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Ньяя-даршана, 1985 – Nyāyadarśana with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭikā, and Viśvanātha's Vṛtti / Eds. Tara-

natha Nyāya-Tarkatirtha (Ch. I. Sec. I) and Amarendramohan Tarkatirtha (Ch. I. Sec. II – Ch. V). 2 ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Ньяясара, 1910 – Nyāyasāraḥ, A Rare Brāhmanic Work on Medieval Logic by Ācārya Bhāsarvajña, together with the commentary called Nyāyatātparyadīpikā by Jayasimha Sūri / (Ed.) S.C. Vidyābhuṣana. Calcutta: Asiatic Society, 1910.

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и коммент. В. К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

Ньяя-сутры, Ньяя-бхашья, Ньяя-варттика, 1915–1919 – *Gautama. The Nyāya-sūtras with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika // Indian Thought series / Tr. into Engl. with copious Notes by G. Jha. In 4 vols. Allahabad.*

Панини, 1891–1898 – *Aṣṭādhyāyī of Paṇini, with the comment. Kāśikā vṛtti by Jayāditya and Vāmana / Ed. Text, Translation and comment. by Vasu Śrīśa Chandra. 8 Vols. Allahabad: Indian Press.*

Парменид, 1989 – *Парменид. «О природе» [Проземий] // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг-л А.В. Лебедев. М.: Издательство «Наука».*

Патанджала-даршана, 1890 – *Patañjaladarśana: Patañjali's Yogasūtras with the comment. Bhāṣya of Vyāsa and Dipikā of Vacaspatimiśra. Calcutta.*

Патанджали, 1986 – *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya: Paspāśāhnikā / Introduc., Text, Transl. and Notes by S.D. Joshi and J.A.F. Roodbergen. Poona: Poona University Press.*

Патанджали, 1951 – *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayāṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyoṭa / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Bombay: Nirnaya-Sagar Press. Vol. I; 1937 – Vol. III; 1942 – Vol. IV; 1945 – Vol. V.*

Паяси-сутганта, 1990 – Паяси (Паясисутганта) / Пер. с пали А.В. Парибка // История и культура Древней Индии. М.

- Платон, 1994/1 – *Платон. Горгий* // Собр. соч.: В 4 тт. Т. 1. М.: «Мысль». С. 477–574.
- Платон, 1994/1 – *Платон. Кратил* // Собр. соч.: В 4 тт. Т. 1. М.: «Мысль». С. 613–681.
- Платон, 1994/3 – *Платон. Государство* // Собр. соч.: В 4 тт. Т. 3. М.: «Мысль». С. 79–420.
- Прашаस्ताпада, 1920 – *Praśastapādabhāṣyam, with Sūkti on the Bhāṣya by Jagadīśa Tarkālaṅkāra/ Ed. by Kālīpada Tarkāchārya* // Sanskrit Sahitya Parishat Series. № 15. Calcutta: The Sanskrit Sahitya Parishat, 192(?).
- Прашаस्ताпада, 2005 – *Прашаस्ताпада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Ньяякандали» Шридхары / Перевод с санскрита, введение, историко-философский комментарий, примечания, библиография и индексы В.Г.Лысенко. М.: Издательство «Восточная литература».*
- Пуджьяпада, 2015 – *Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи. Вступит. статья, перев. с санскрита и прилож. Н.А. Железновой* // Памятники письменности Востока. Т. CXLIII. М.: Наука – Восточная литература.
- Рамаяна – *Vālmīki. Rāmāyaṇam.* [URL:] http://www.valmikiramayana.net/utf8/baala/sarga1/bala_1_frame.htm/
- Ригведа, 1989–1999 – *Ригведа / Составление, перевод, статья, примечания Елизаренковой Т.Я. М.: «Наука»: 1989 – Мандалы I–IV; 1995 – Мандалы V–VIII; 1999 – Мандалы IX–X.*
- Ригведа, 1998 – *Rig Veda Mantra Samhita. Complete text in Devanagari Introductory essay in English, Commentary on selected verses / Ed. by Prof. R.L. Kashyap and Prof. S. Sadagopan. Bangalore: The Sri Aurobindo Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, 1998. URL: http://www.sanskritweb.net/rigveda/.*
- Саманнапхала, 1997 – *Саманнапхала-сутта* // Шохин, 1997. С. 265–277.
- Санютта – *Никая* [URL:] <http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm/>

- Сиддхасена, 1915 – *Siddhasena Divākara. Nyāyāvatāra: The earliest Jaina work on pure logic* / Ed. by. Vidyābhūṣaṇa S. C. Arrah. Vol. II.
- Сиддхасена, 1924–1931 – *Siddhasena Divākara. Nyāyāvatāra: The earliest Jaina work on pure logic* //Tr. into Engl. by S.Ch. Vidyābhūṣaṇa. In 5 vols. Calcutta.
- Сиддхасена, 1924–1931 – *Siddhasena Divākara. Sammatitarka-prakaraṇaṃ*. In 5 vols. Ahmedabad.
- Стхананга-сутра, 2008 – Стхананга-сутра / Перев. с хинди Г.В. Гарин. Изд. Махендра Кумар Джайн. Alpharetta: Изд-во «Падма пракашан» Jainworld Foundation. pdf-версия от 12.12.2008. [URL:] <http://www.jainworld.com/jwrussian/jainworld/sthananga/>
- Сутры санкхьи, 1997 – Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскр., комм. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир»– «Янус-К».
- Сутта-Нипата, 2001 – Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений / Пер. с пали А. Фаусбелля. М.: Алетейа, 2001.
- Сюань-цзан, 2012 – Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Введение, перевод и комментарии Н.В. Александровой. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2012.
- Умасвати, 1920 – *Umāsvāmi / Umāsvāti. Tattvārthādhigama-sūtrani* / Tr. into Engl. by J.J. Jaini. Arrah.
- Умасвати, 1904 – *Tattvārthādhigama by Umāsvāti* / Ed. by M. K. Premchand in the Original Sanskrit. Calcutta: Asiatic Society of Bengal. Vol. I. Fasc. II.
- Умасвати, 2012 – Таттвартха-адхигама-сутра // Железнова, 2012. С. 73–179.
- Упанишады, 2000 – Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина Изд. 2-е, доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Упанишады, 2011 – *Upaniṣat-saṃgrahaḥ: Containing 188 Upaniṣads* / Ed. with Sanskrit Introduction by J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Харибхадра, 1969 – Харибхадра. Шад-даршана-самуччая // Антология мировой философии. В 4 тт. М.: «Мысль», 1969–1973. Т. 1. Ч. 1. С. 138–153.
- Хемачандра, 2000 – Хемачандра. Анья-йога вьяваччхедика (Опровержение других методов) / Вступл., перев. с санскрита и коммент. В.Е. Егорова // ИФ. 2000. № 7. С. 231–244.
- Чарака-самхита, 1949 – The Caraka Saṁhitā, expounded by Ātreya Punarvasu, compiled by Agniveśa and redacted by Caraka & Dṛdhabala. With trs. In Hindi, Gujarati and Engl. 6 vols. Jamnagar: Gulabkunverba Ayurvedic Society, 1949. Vol. I.
- Чарака-самхита, 1997 – Чарака-самхита (из раздела о полемике) // Шохин, 1997. С.297–300.
- Чарака-самхита, 2009 – Carakasamhitā of Agniveśa. Elaborated by Caraka and Dṛdhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary by Cakrapāṇidatta // Chaukhamba Surbharati Prakashan. Varanasi.
- Чхандогья упанишада, 1942 – The Chāndogyopanishad (A treatise on Vedānta Philosophy translated into English with The Commentary of Śankara) / Tr. by G. Jha // Poona Oriental Series. N 78. Poona: Oriental book agency.
- Шанкара, 1947 – Ātmabodhaḥ – Self-knowledge // An English Tr. of Śaṅkarācharya's Ātmabodha with Notes, Comments, and Introduction by Swāmi Nikhilānanda. Madras: Sri Ramakrishna Math.
- Шанкара, 1961 – Ācārya Śaṅkarakṛtam Ātmabodhaprakaraṇam / Ed. with an introd. And notes by D. Ch. Bhattacharya // Calcutta Sanskrit College Research Series. No. XVII. Calcutta: Munshiram Manoharlal.
- Шанкара, 2000 – Шанкара. Атмабодха / Исследование, перев. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады, 2000. 2-е изд. М.: Издательская фирма «Восточная литература». С. 766–780.
- Шантаракшита, Камалашила, 1926 – Śāntarakṣita. Tattvasaṅgraha, with the comment. Pañjikā of Shrī Kamalaśīla. In 2 vols. / Ed. E. Kṛṣṇāmācārya. With a Foreword by B. Bhattacharyya // GOS. Vol. XXX–XXXI. Baroda: Oriental Institute.

- Шантаракшита, Камалашила, 2014 – *Шантаракшита* «Собрание категорий» («Таттва-санграха») с комментарием *Камалашилы* «Панджика». Глава 17. Исследование определения восприятия; Глава 18. Исследование вывода // Лысенко, Канаева, 2014. С. 117–277.
- Шатапатха-брахмана, 2009 – Шатапатха-брахмана. Книга I. Книга X (фрагмент) / Перев., вступит статья и примеч. В.Н. Романова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Шатапатха-брахмана, 2010 – Шатапатха-брахмана: книга X: тайная / Перев., вступит статья и примеч. В.Н. Романова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Шатапатха-брахмана, 2014 – Шатапатха-брахмана: книга XI / Перев., вступит статья и примеч. В.Н. Романова. М.: РГГУ // *Orientalia et Classica*. Ируды Института восточных культур. Выпуск XLVI.
- Шантипарва, 2003 – *Mahābhārata. Śāntiparva*. Cosmic Software and Vedic Engineering, 2003. [URL]: <http://www.astrojyoti.com/3scripturessanskrit.htm>.
- Яджнявалкья-смрити, 1918 – *Yājñavalkya-Smṛti, with the Commentary of Vijnāneśvara called the Mitākṣarā and Notes from the Gloss of Bālabhāṭṭa*. Book I. The Āchāra Adhyāya / Tr. by R.V. Śrīśa Chandra Vidyārṇava. Allahabad: Indian Press // *The Sacred Books of the Hindus*. Vol. XXI.
- Яджнявалкья-смрити, 1936 – *Yājñavalkya-Smṛti of Yogīśvara Yājñavalkya, with the Commentary Mitākṣarā of Vijnāneśvara* / Ed. by Wāsudev Laxmaṇ Śāstrī Panśīkar. 4th ed. Bombay: Nirṇaya-Sāgar Press, 1936.

Исследования

- Авсеев, 2011 – *Авсеев А.А.* Диалектико-спекулятивный анализ становления трансверсальной философии // *Научные ведомости БелГУ. Серия Философия, Социология, Право*. 2011. № 20 (115). Выпуск 18. С. 220–230.
- Автономова, 2008 – *Автономова Н.С.* Символ, язык и проблема объективации в гуманитарном познании // *Познание. Понимание. Конструирование* / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН. С.120–133.

- Агаджанян, 1993 – *Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX веке: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. – М.: Наука. Изд. «Восточная литература», 1993.
- Агацци, 1998 – *Агацци Э.* Моральное измерение науки и техники. М.
- Айер, 1969 – *Iyer S.K.A. Bhartṛhari.* A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries., Poona: Deccan College.
- Александрова, 2012 – *Александрова Н.В.* Буддийские предания о диспутах в передаче Сюань-Цзана. Закономерности построения сюжета // Индия – Тибет: текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 в Институте Востоковедения РАН. М.: «Языки славянской культуры». С. 13–25.
- Александрова, Русанов, Комиссаров, 2017 – *Александрова Н., Русанов М., Комиссаров Д.* Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение. М.: РГГУ, 2017.
- Альбедиль 1996 – *Альбедиль М.* Кальпа // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. М.: Республика, 1996. С. 225.
- Анашина, 2011 – *Анашина М.* В китайском буддизме теория двух истин // ФБЭ, 2011. С. 271–271.
- Андросов, 1990 – *Андросов В.П.* Нагарджуна и его учение. М.: «Наука».
- Андросов, 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. В 2-х т. 2-е изд. 2018 // *Андросов В.П.* Основоположник махаяны Нагарджуна и его труды. В 2-х тт. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит. Т. 1.
- Андросов, 2006 – *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака карика»); пер. с тиб. «Толкования коренных строф о Срединности [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2-е изд. 2018 // *Андросов В.П.* Ос-

- новоположник махаяны Нагарджуна и его труды. В 2-х тт. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит. Т. 2.
- Андросов, 2008 – *Андросов В.П.* Буддийская классика Древней Индии. М.: Открытый мир.
- Андросов, 2018 – *Андросов В.П.* Основоположник махаяны Нагарджуна и его труды. В 2-х тт. Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука–Вост. лит.
- Аникеева, 2010 – *Аникеева Е.Н.* Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М.: Изд-во РУДН.
- Анисов, 2002 – *Анисов А.М.* Современная логика. М.: ИФ РАН.
- Апель, 2001 – Апель К.-О. Трансформация философии / Перев. с немецк. В. Куренной, Б. Скуратов. М.: «Логос»
- Атрея, 1948 – *Atreya B.L.* The Elements of Indian Logic / With the text and Hindi and Engl. Translations of Tarkasamgraha // *Buddhikhaṇḍa*. 3d ed. Bombay.
- Багчи, 1969 – *Bagchi Y.* The art of philosophical disputation // The cultural Heritage of India. Vol. III. The Philosophies / Ed. by Bhattacharyya H. P. 562–580.
- Базаров, 1998 – *Базаров А.А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.: «Наука».
- Базаров, 2001 – *Базаров А.А.* Источник мудрецов. Раздел "Логика". СПб.
- Базаров, 2004 – *Базаров А.А.* Буддийская школьная философия Центральной Азии: Синкретизм логико-эпистемологической теории *Pramāṇavāda* и практики нормативного опровержения *Prasaṅga*. Автореферат диссертации на соиск. учен. степени д. филос.н. СПб.
- Баласубраманиян, 2006 – *Balasubramanian A.V.* Is There an Indian Way of Doing Science // Системы традиционного знания, 2006.
- Баллантайн, 1852–1855 – A Synopsis of Science; from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Sanskrit and English / Compiled by J.R. Ballantyne. In 3 vols. Mirzapore: Orphan School Press, 1852–1855.

- Баллантайн, 1856 – A Synopsis of Science, in Sanskrit and English, Reconciled with the Truths to be found in the Nyāya Philosophy, by James R. Ballantyne. Vol. I. Mirzapore: Orphan School Press, 1856.
- Бальбир, Дедженн, 2012 – *Balbir N., Dejenne N.* Sanskrit Studies in France // Sixty Years of Sanskrit Studies. 1950–2010. Published on the occasion of 15th World Sanskrit Conference. Vol. 2: Countries other than India. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan. 2012. P. 105–179.
- Бальцерович, 2001 – *Balcerowicz P.* The Logical Structure of the *Naya* Method of the Jainas // JIP. 2001. Vol. 29. P. 379–403.
- Бандйопадхьяй, 1982 – *Bandyopadhyay N.* The Concept of Similarity in Indian Philosophy // JIP. № 10. P. 239–275.
- Бандйопадхьяй, 1988 – *Bandyopadhyay N.* Being, Meaning and Proposition : A Comparative study of Bhartr̥hari, Russel, Frege and Strawson. Calcutta : Sanskrit Pustak Bhandar.
- Барлингэй, 1976 – *Barlingay S.S.* A modern Introduction to Indian Logic. 2nd rev. and enl. ed. New Delhi. 1st ed. – Delhi, 1965.
- Бахадур, 1978 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Nyāya. New Delhi.
- Бахадур, 1979 – *Bahadur K.P.* The wisdom of Vaisheshika. New Delhi.
- Бахтин, 1986 – *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. Изд. 2-е. М.
- Бетти, 2011 – *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / Пер. с нем. Е.В. Борисова. М.: Канон +.
- Бетти, 2012 – *Бетти Э.* Историческая интерпретация / Пер. с итал. Ю.Г. Россиус // История философии. 2012. № 17. С. 90–109.
- Биджалван, 1977 – *Bijalwan C.D.* Indian theory of knowledge based upon Jayanta's Nyāyamañjarī. New Delhi.
- Билимория, 1988 – *Bilimoria P.* Śabdapramāṇa: Word and Knowledge. A Doctrine in Mīmāṃsā-Nyāya Philosophy (with reference to Advaita Vedānta-paribhāṣā ‘Agama’) Towards a Framework for Śruti-prāmāṇya. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers.

- Блюменталь, 2004 – *Blumenthal J.* The Ornament of the Middle Way. A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita. Including Translations of Śāntarakṣita's Madhyamakālaṃkāra (The Ornament of the Middle Way) and Gyel-tsab's dbU ma rgyan gyi brjed byang (Remembering «The Ornament of the Middle Way»). Snow Lion Publications, New York.
- Бонгард-Левин, 2007 – *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Бос, 1971 – A Concise History of Science in India / Chief ed. D.M. Bose. New Delhi: The Indian National Science Academy.
- Бохеньский, 1961 – *Bocheński I.J.M.* A history of formal logic / Transl. and ed. by I. Thomas. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.
- Бочаров, Маркин, 1994 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики: Учебник для ВУЗов. М.: Космополис.
- Бронкхорст, 1981 – *Bronkhorst J.* Nirukta and Aṣṭādhyāyī: Their Shared Presuppositions // Indo-Iranian Journal. Vol. 23. P. 1– 14.
- Бронкхорст, 1987 – *Bronkhorst J.* Three Problems pertaining to the Mahābhāṣya. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Бронкхорст, 1989 – *Bronkhorst J.* Veda // Annals of the Bhandarkar Research Institute. 1989. Vol. 70. P. 125–135.
- Бронкхорст, 1993 – *Bronkhorst J.* Kathāvatthu and Vijñānakāya // Premier Colloque Étienne Lamotte (Bruxelles et Liège 24–27 septembre 1989). Université Catholique de Louvain: Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve. 1993. P. 57–61.
- Бронкхорст, 1993а – *Bronkhorst J.* Buddhist Hybrid Sanskrit: The Original Language. In Nath Mishra, Kamaleshwar (ed.), Aspects of Buddhist Sanskrit (Proceedings of the International Symposium on the Language of Sanskrit Buddhist Texts, Oct. 1-5, 1991), 396-414.
- Бронкхорст, 1996 – *Bronkhorst J.* Sanskrit and Reality : The Buddhist contribution // Ideology and Status of Sanskrit: Contributions to the history of the

- Sanskrit language / Ed. Jan E. M. Houben. Leiden etc.: E.J. Brill. P.109–135.
- Бронкхорст, 1996а – *Bronkhorst J.* The Correspondence Principle And Its Impact On Indian Philosophy // *Indo-Shisōshi Kenkyū (Studies in The History of Indian Thought)* (Kyoto). № 8 (June). P.1–19.
- Бронкхорст, 2000 – *Bronkhorst J.* The Relationship between Linguistics and Other Sciences in India // *History of the Language Sciences* / Ed. S. Auroux, E.F.K. Koerner, H.-J. Niederehe, K. Versteegh. Berlin- N.Y.: Walter de Gruyter. P. 166–173.
- Бронкхорст, 2001 – *Bronkhorst J.* The Peacock's Egg: Bhartṛhari on Language and Reality // *PEW*. Vol. 51. 2001. No 4 (October). P. 474–491.
- Бронкхорст, 2002 – *Bronkhorst J.* Literacy and Racionality in Ancient India // *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. Vol. 56. No 4. P. 797–831.
- Бронкхорст, 2006 – *Bronkhorst J.* Commentaries and the History of Science in India // *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft / *Revue de la Société Suisse-Asie*. 2006. Vol. LX. No. 4. P.773–788.
- Бронкхорст, 2007 – *Bronkhorst J.* Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India. Leiden, Boston: Brill.
- Бронкхорст, 2009 – *Bronkhorst J.S.* Does India think differently? // *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan* / Ed. B. Kellner, S. Weigelin-Schwiedrzik. Göttingen: V&R unipress Vienna University Press.
- Бронкхорст, 2010 – *Bronkhorst J.* The Spred of Sanskrit // *From Turfan to Ajanta. Festschrift for Dieter Schlingloff on the the Occasion of his Eightieth Birthday* / Ed. Eli Franco and Monika Zin. Lumbini International Research Institute. 2010. Vol. 1. P. 117–139.
- Бронкхорст, 2011 – *Bronkhorst J.* Language and Reality. On an episode in Indian thought / Tr. from the French by M.S. Allen and R. Raghunathan. Leiden–Boston: Brill.

- Бронкхорст, 2011a – *Bronkhorst J.* Language and knowledge construction in India // *Sprache und Wissenserwerb / Language and Acquisition of Knowledge / Ed. A. Neschke & H. R. Sepp.* Nordhausen: Traugott Bautz (Philosophische Anthropologie, Themen und Positionen, 5). P. 139–148.
- Бронкхорст, 2011б – *Bronkhorst J.* Buddhism in the Shadow of Brahmanism / Ed. by J. Bronkhorst // *Handbook of Oriental Studies. Section 2: South Asia.* Vol. 24. Leiden: Brill.
- Бронкхорст, 2013 – *Bronkhorst J.* Periodization of Indian Ontologies // *Periodization and Historiography of Indian Philosophy / Ed. by Eli Franco.* Wien: Universität Wien. P. 357–362.
- Бронкхорст, 2015 – *Bronkhorst J.* The historiography of Brahmanism // *History and Religion: Narrating a Religious Past / Ed. B.-Ch. Otto-Susanne Rau & Jörg Rüpke.* Berlin–Boston: Walter de Gruyter. P. 27–44.
- Бронкхорст, 2016 – *Bronkhorst J.* How the Brahmins Won: From Alexander to the Guptas // *Handbook of Oriental Studies. Section 2: South Asia / Ed. by J. Bronkhorst.* Vol. 30. Leiden: Brill.
- Бронкхорст, 2017 – *Bronkhorst J.* Brahmanism: It's Place in Ancient Indian Society // *Contributions to Indian Sociology.* 2017. Vol, 51 (3). P. 361–369.
- Буль, 1854 – *Boole G.* An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities, Walton and Maberly, London; Macmillan and Co, Cambridge.
- Бхаттачарья, 1987 – *Bhattacharya S.* Doubt, Belief and Knowledge. New Delhi etc.
- Бхаттачарья, 1990 – *Bhattacharyya S.* General Introduction to Navya-Nyāya Concepts // *Gadādhara's Theory of Objectivity.* In 2 Pts. General Editor S. *Bhattacharyya.* New Delhi, 1990. Pt. 1
- Вадия, 1955 – *Wadia A.R.* Can Indian and Western Philosophy Be Synthesized? // *PEW.* Vol. 4. No. 4 (Jan., 1955). P. 291–293.

- Вале-Пуссэн, 1903–1913 – *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna avec la *Prasannapadā* Commentaire de Candrakīrti/ Publié par L. de la Vallée Poussin. Fasc. I–VII. SPb., 1903–1913. (Bibliotheca Buddhica. IV).
- Вале-Пуссэн, 1936–1937 – *Vallée Poussin, de la L.* Documents d'Abhidharma – les Deux, les Quatre. Les Trois Vérités. Extraits de la Vibhāṣā et du Kośa de Saṃghabhadra // *Mélanges chinois et bouddhiques*. Bruxelles, 1936–1937. T. 5. P. 159–187.
- Вандана Шива, 2005 – *Vandana Shiva. Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*. Cambridge: South End Press.
- Варма, 1925 – *Varma S. Analysis of Meaning in the Indian Philosophy of Language* // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1925. No 1. P. 21–35.
- Васильев, 1857 – *Васильев В.П.* Буддизм. Его догматы, история и литература. Ч. 1. Общее обозрение. СПб.
- Васильков 1989 – *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского // *Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации*. М., 1989. С. 178–223.
- Васюков, 2009 – *Васюков В.Л.* Теория // *ЭЭФН*, 2009. С. 976–977.
- Введение в философию, 2004 – *Введение в философию: Учеб. пособие для вузов* / Авт. колл.: Фролов И.Т. и др. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Республика.
- Вебер, 1882 – *Weber A.F. The History of Indian Literature* / Tr. from German by J. Mann and T. Zachariae. L.
- Вейнрейх, 1970 – Вейнрейх У. О семантической структуре языка // *Новое в лингвистике*. Вып. V. (Языковые универсалии) / Перев. с англ. Под ред. И с предисл. Б.А. Успенского. М.: издательство «Прогресс», 1970. С. 163–249.
- Венкатасуббьях, 1911 – *Venkatasubbiah A. The Kalās. Inaugural Dissertation presented to the Philos. Faculty of the University of Bern for PhD*. Adyar, Madras: The Vasanta Press.

- Вертоградова, 1975 – *Вертоградова В.В.* Лингвистика // Культура Древней Индии / Составит. и ред. А.В.Герасимов. М.: Наука, Ред. «Восточная литература».
- Вигасин, 1996 – *Вигасин А.А.* Смрити // ИДС, 1996. С. 402.
- Вигасин, 2009 – *Вигасин А.А.* Гл. XXII. Древняя Индия // ИВ, 1995–2008. Т. I. Восток в древности. Изд. 5-е. С. 389–432.
- Вигасин, 2012 – *Вигасин А.А.* Глава III. Историография истории Древней Индии // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай / Под ред. проф. В. И. Кузищина. СПб.: Алетейя 2002. С. 77–162.
- Вигасин, Самозванцев, 1984 – *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М.: Наука.
- Вигасин, Самозванцев, 1998 – *Вигасин А.А., Самозванцев А.М.* Дхармашастра Нарады. М.: Восточная литература.
- Видьябхушана, 1910 – *Vidyābhūṣaṇa S.C.* Introduction // *Nyāyasāraḥ, A Rare Brāhmanic Work on Medieval Logic by Ācārya Bhāsarvajna, together with the commentary called Nyāyatātparyadīpikā by Jayasīṃha Sūri / (Ed.) S.C. Vidyābhūṣaṇa. Calcutta: Asiatic Society. P. 1–10.*
- Видьябхушана, 1978 – *Vidyābhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University. 1st ed. – 1921.
- Визигалли, 2018 – *Visigalli P.* An Early Indian Interpretive Puzzle: Vedic Etymologies as a Tool for Thinking // JIP. 2018. № 46. P. 983–1007.
- Виндельбанд, 1994 – *Виндельбанд В.* Философия культуры: Избранное / Пер. с нем. М.: ИНИОН.
- Висванатхан, 1998 – *Visvanathan, Shiv.* A Celebration of Difference: Science and Democracy in India // Science. 3. April 1998. Vol. 280, no. 5360. P.42–43. <http://www.sciencemag.org/content/280/5360/42.full>.

- Винтерниц, 1977 – *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. I / Tr. from German by S. Ketkar. Reprint ed. New-Delhi: Pearl Offset Press. 1st ed. 1927; 2nd ed. 1972.
- ВИТГЕНШТЕЙН, 1994 – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I. М.
- ВИТЦЕЛ, 1996 – *Witzel M.* How to enter the Vedic mind? Strategies in Translating a Brahmana text // Translating, Translations, Translators From India to the West // Harvard Oriental Series, Opera Minora, 1. Cambridge : Harvard Oriental Series. [URL:]
<https://www.yumpu.com/en/document/read/13789106/how-to-enter-the-vedic-mind-strategies-in-translating-a-brahma-a->
- ВИТЦЕЛ, 1997 – *Witzel M.* The Development of the Vedic Canon and its Schools: The Social and Political Milieu (Materials on Vedic Śākhās, 8) // Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas / Ed. M. Witzel // Harvard Oriental Series. Opera Minora. Vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 257–345.
- ВИТЦЕЛ, 2003 – *Witzel M.* Vedas and Upaniṣads // The Blackwell Companion to Hinduism / Ed. G. Flood. Oxford: Blackwell Publishing. P. 68–101.
- Войшвилло, Дегтярев, 1994 – *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г.* Логика с элементами эпистемологии и научной методологии. Учебник. М.: Интерпракс.
- Володарский, 1982 – *Володарский А.И.* Отдельные отрасли науки в древней Индии // Очерки истории естественнонаучных знаний древности. М. С.156–177.
- Вуястик, 1995 – *Wujastyk D.* Medicine in India // Oriental Medicine. An Illustrated Guide to the Asian Arts of Healing / General Editors Jan Van Alphen & Anthony Aris. L.: Serindia Publications. P. 19–37.
- Вуястик, 2003 – *Wujastyk D.* The Science of Medicine // The Blackwell Companion to Hinduism / Ed. by G. Flood. Oxford: Blackwell Publishing, 2003 . P. 393–409.

- Вуястик, 2003а – *Wujastyk D. The Roots of Ayurveda: Selections from Sanskrit Medical Writings. Selection, translations & introduction by D. Wujastyk. L.: Penguin Books, 1998; 2001.*
- Гадамер, 1988 – Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М.: «Прогресс».
- Гайденко, 1987 – *Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: формирование научных программ Нового времени (XVII–XVIII вв.). М.: Наука.*
- Гайденко, 1991 – *Гайденко П.П. Проблема рациональности на исходе XX века // ВФ. 1991. № 6.*
- Гайденко, 2000 – *Гайденко П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: Университетская книга.*
- Гайденко, 2003 – *Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс–Традиция.*
- Гайденко, 2004 – *Гайденко П.П. Сократ: индивидуальное и надиндивидуальное в сознании // Введение в философию, 2004. С. 51.*
- Ганери, 1996 – *Ganeri J. The Hindu syllogism: nineteenth century perception of Indian logical thought // PEW. 1996. Vol. 46. № 1. P. 1–16.*
- Ганери, 2001 – *Ganeri J. Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu // JIP. 2001. Vol. 29. P. 485–493.*
- Ганери, 2006 – *Ganeri J. Philosophy in Classical India: The proper work of reason. L. and N. Y.: Taylor & Francis e-Library.*
- Ганери, 2011 – *Ganeri J. Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content // Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition / Ed. by M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. Columbia University Press, 2011. P. 228–246.*
- Ганери, 2013 – *Ganeri J. Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science // ISIS. 2013. Vol. 104. P. 348–359.*
- Ганери, 2015 – *Ganeri J. The Classics Declassified // KOSMOS Summer University 2015, “Globalizing Classics”. September 4–5, 2015. P. 1–13.*

- Ганери, 2015a – *Ganeri J.* An Institute for Cosmopolitan Philosophy in a Culturally Polycentric World. [URL:]
https://www.academia.edu/8434737/Blueprint_An_Institute_for_Cosmopolitan_Philosophy_in_a_Culturally_Polycentric_World.
- Ганери, 2016 – *Ganery J.* A Manifesto for Re:emergent Philosophy // *Confluence: Journal of World Philosophies*. Freiburg / Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. P. 134–143.
- Ганери, 2016a – *Ganery J.* Reflections on Re:emergent Philosophy // *Confluence: Journal of World Philosophies*. Freiburg / Munich: Verlag Karl Alber. 2016. Vol. 4. 2016. P. 164–186.
- Ганери, 2018 – *Ganeri J.* Ch. 1. Epistemology from a Sanskritic Point of View // *Epistemology for the Rest of the World* (OUP 2018), ed. by Masaharu Mizumoto, Stephen Stich, and Eric McCready. N. Y.: Oxford University Press. P. 12–21.
- Гарфилд, 2008 – *Garfield J.L.* Turning a Mādhyamaka Trick: Replay to Huntington // *JIP*. Vol. 36 (2008). P. 507–527.
- Гемпель, 1998 – *Гемпель К.Г.* Логика объяснения. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество.
- Герасимова, 2004 – *Герасимова И.А.* Диалог культур и когнитивная эволюция // *Эволюция. Мышление, Сознание*. (Когнитивный подход и эпистемология). М.: «Канон +», 2004. С. 169–227.
- Герасимова, 2007 – *Герасимова И.А.* Введение в теорию и практику аргументации. М.: Логос.
- Герасимова, Новосёлов, 2003 – *Герасимова И.А., Новосёлов М.М.* Аргументация как методология убеждения // *ВФ*. 2003. №10. С. 72–84.
- Геттиер 1963 – *Gettier E.* Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. 1963. № 23. P. 121–123.
- Гиллон, 2006 – *Gillon B.S.* Logic and Inference in Indian Philosophy // *Encyclopedia of Philosophy: In 10 vols.* / Ed. in Chief D.M.Borchert (Борхерт). MacMillan Reference USA. P. 410–414.

- Гиллон, 2010 – *Gillon B.S.* Logic in Early Classical India: An Overview // Logic in Earliest Classical India / Ed. by B.S. Gillon. Papers of the 12th World Sanskrit Conference. Vol. 10.2. Delhi: Motilal Banarsidass. P. 1–25.
- Голдстейн М., Голдстейн И., 1984 – *Голдстейн М.* и *Голдстейн И.Ф.* Как мы познаем. М.
- Гольдман, 2001 – *Goldman A.* Social Epistemology // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social>.
- Гонда , 1964 – *Gonda J.* Indology in the Netherlands. Leiden: Brill, 1964.
- Гонда , 1977 – *Gonda J.* The Ritual Sūtras // A History of Indian Literature. Vol. I. Fasc. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Гринин, 2008 – *Гринин Л.Е.* Запад есть Запад, Восток есть Восток? // Философия и общество. 2008. № 3. С. 176–180.
- Гуревич, 2003 – *Гуревич П.С.* Культурология: Учебник для вузов. М.: Издательство «Проект», 2003.
- Гусев, 2009 – *Гусев С.С.* Концептуальный каркас / Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М., 2009. С. 390–391.
- Дальмайр, 1996 – *Dallmayr F.* Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter. Albany: State University of New York Press.
- Дальмия, 2013 – Далмия В. Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный эфемеризм Ванданы Шива // Сравнительная философия, 4: Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Наука – Вост. лит., 2013. С. 178–189.
- Дандекар, 1987 – *Dandekar R.N.* Vedas // ERE, 2005. Vol. 14. P. 9549–9552.
- Данн, 1999 – *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the Svopajñāvṛtti. A thesis presented for the degree PhD. Harvard University. Cambridge, Massachusetts.
- Данн, 2004 – *Dunne J.D.* Foundations of Dharmakīrti's philosophy. Wisdom Publications, Boston.

- Данн, 2011 – *Dunne J.D.* Key Features of Dharmakīrti's Apoha Theory // Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition / Eds. M. Sderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. Columbia University Press, New York.
- Девастхали, 1959 – *Devasthali G.V.* Mīmāṃsā: The vākya-śāstra of Ancient India. Bombay: Bookseller's Publishing Company.
- Делез, Гваттари, 2009 – *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект.
- Десаи, 1915 – *Desai M.D.* Introduction // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915. P. 1–25.
- Десницкая, 2012 – *Десницкая Е.А.* Джняна и мокша: иерархия ценностей в индийских интеллектуальных системах // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Выпуск 6. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 15–22.
- Десницкая, 2017 – *Десницкая Е.А.* Дискуссия о семантической связи в «Самбандха-самуддеше» Бхартрихари и «Самбандха-парикше» Дхармакирти // ВФ. 2017. № 5. С. 186–195.
- Десницкая, 2019 – *Десницкая Е.А.* Функциональный подход в философских системах Бхартрихари и Дхармакирти // ВФ. 2019. № 1. С. 165–173.
- Дёмина, 2005 – *Дёмина Н.В.* Концепция этоса науки: Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм // Социологический журнал. 2005. № 4. С. 5–47.
- Дёмина, 2008 – *Дёмина Н.В.* Мертоновская концепция этоса науки: в поисках социальной геометрии норм // Эмос науки / отв. ред. Л. П. Киященко, Е. З. Мирская. М. : Академия. С. 144–165.
- Джаятиллеке, 1963 – *Jayatileke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Джоши, Рудберген, 1986 – *Joshi S.D., Roodbergen J.A.F.* Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya,

- Paspaśāhnika. Introduction, text, translation and notes. Pune: University of Poona
// Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit. Class C. № 15.
- Джха, 1973 – *Jha R.C.* The Vedāntic and the Buddhist concept of reality as interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta: K.L. Mukhopadhyay.
- Дравид, 1972 – *Dravid R.R.* The Problem of Universal in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Драгалина-Чёрная, 2012 – *Драгалина-Черная Е.Г.* Онтологии для Абеяра и Элоизы. М.
- Древо индуизма, 1999 – Древо индуизма / Отв. редактор и руководитель проекта И.П. Глушкова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Древняя Индия, 1985 – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М.: Наука.
- Дрейфус, 1997 – *Dreyfus G. B.J.* Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretation, M. Kapstein (ed.), SUNY, Albany.
- Дьяконов, 1982 – *Дьяконов И.М.* Научные представления на древнем Востоке
// Очерки истории естественнонаучных знаний древности. М. С.59–119.
- Елизаренкова, 1989 – *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа, 1989. С. 427–543.
- Елизаренкова, 1993 – *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука. Восточная литература.
- Елизаренкова, 2004 – *Елизаренкова Т.Я.* Древнеиндийские языки. Ведийский язык. Санскрит // *Т.Я. Елизаренкова, А.А. Кибрик, Л.И. Куликов.* Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов. М.: Российская Академия Наук. Институт Языкознания. С. 14–69.
- Елизаренкова, 2005 – *Елизаренкова Т.Я.* Атхарваведа – структура и содержание // Атхарваведа (Шаунака), 2005–2007. Т. 1. Кн. I–VII. С. 22–88.
- Железнова, 2005 – *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
- Железнова, 2009 – *Железнова Н.А.* Агама // ИФЭ, 2009. С. 51-53.

- Железнова, 2012 – *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2012.
- Железнова, 2015 – *Железнова Н.А.* Пуджьяпада. Сарвартхасиддхи. Вступит. статья, перев. с санскрита и прилож. Н.А. Железновой // Памятники письменности Востока. Т. СХLIII. М.: Наука – Восточная литература.
- Железнова, 2019 – *Железнова Н.А.* Брахмадева. Дравья-санграха-вритти // Памятники письменности Востока. Т. СLIII. М.: Наука – Восточная литература.
- Зайцев, 2007 – *Зайцев Д.В.* Теория и практика аргументации: учеб. Пособие. М.: ИД «ФОРУМ»: ИНФРА-М.
- Зализняк, 1978 – *Зализняк А.А.* Грамматический очерк санскрита // Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Издательство «Русский язык», 1978. С.785–895.
- Захарьин, 2000 – *Захарьин Б.* Быки и коровы Патанджали, или Начала системной лингвофилософии в Древней Индии // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2000. № № 2. С. 38–46.
- Захарьин, 2001 – *Захарьин Б.* О ритуальных основаниях классической индийской лингвистической традиции // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2001. № 4. С. 89–98.
- Захарьин, 2009 – *Захарьин Б.А.* Катьяяна Вараручи // ИФЭ, 2009. С.450–451.
- Захарьин, 2011 – *Захарьин Б.* Санскрит и грамматическая рефлексия в классической Индии // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2011. № 2. С. 86–96.
- Захарьин, 2014 – *Захарьин Б.* «Триада подвижников» в истории грамматической мысли Древней Индии // Актуальные проблемы индологии в России и за рубежом. Материалы всероссийского круглого стола. Казанский (Приволжский) федеральный университет Казань. С. 6–26.

- Зене, 2015 – *Zene C.* World Philosophies in Dialogue: a Shared Wisdom? // Confluence: Online Journal of World Philosophies. Freiburg–Munich: Verlag Karl Alber. 2015. No 2. P. 11–32.
- Зильберман, 1988 – *Zilberman D.* The Birth of Meaning in Hindu Thought. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Зильберман, 1998 – *Зильберман Д.Б.* Генезис значения в философии индуизма. М.: Эдиториал УРСС.
- Зубов, 2002 – *Зубов В.П.* Генезис научной терминологии (к истории научного языка). Часть первая. Язык логики и философии // Историко-философский ежегодник' 2002. С. 413–439.
- Зыск, 1998 – *Zysk K.G.* Asceticism and Healing in Ancient India. Medicine in the Buddhist Monastery. Delhi etc.: Motilal Banarsidass.
- Иванов, 2000 – Мадхава. «Сарва-даршана-санграха». «Панини-даршана» // История философии. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2000. С. 201–221.
- Иванов, 2009 – *Ivanov V.P.* Vidyā and Avidyā in Bhartṛhari's Vākyapadīya // Bhartṛhari: Language, Thought and Reality: Proceedings of the International Seminar. Delhi. December 12–14, 2003 / Ed. by Mithilesh Chaturvedi. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009. P. 253–258.
- Иванов, 2009а – *Иванов В.П.* Философские аспекты карак // Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 436–437.
- Иванов, Топоров, 1960 – *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Санскрит. Сведения из синтаксиса. М.: Издательство восточной литературы.
- Ильин, 1989 – *Ильин В.В.* Критерии научности. М.
- Ильин, 2003 – *Ильин В.В.* Философия науки. М.: Изд-во МГУ.
- Инголлс, 1954 – *Ingalls D.H.H.* The Comparison of Indian and Western Philosophy // Journal of Oriental Research (Madras). № 22. P. 1–11.
- Инголлс, 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навья-ньяя / Перев. с англ. М.: «Наука».

- Исаева, 1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Научно-издательский центр «Ладомир».
- Исаева, 2009 – *Исаева Н.В.* Авидья// ИФЭ, 2009. С. 48–49.
- Исторические типы рациональности, 1995 — Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А.Лекторский. Т. 1. М.
- Исторические типы рациональности, 1996 — Исторические типы рациональности / Отв. ред. П.П. Гайдено. Т.2. М.
- История Востока, 1995 – История Востока: В 6 т./ Ин-т востоковедения РАН. М.: Вост. лит. Т. I. Восток в древности / Отв. Ред. В.А. Якобсон. 5-е изд. 2009.
- История и культура Древней Индии, 1990 – История и культура древней Индии. М.: Изд-во МГУ.
- История индийской науки, 2010 – *Historie des sciences indiennes: Bibliographie sélective* // Bibliothèque nationale de France, direction des collections, department Sciences et techniques. Mai 2010. [URL:] http://www.bnf.fr/documents/biblio_sciences_indiennes.pdf
- Йонг, 1976 – *de Jong J. W.* A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi: Bhatar-Bharati, 1976.
- Кабесон, 1990 – Cabezón J.I. ‘The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika, by C.W. Huntington, Jr., with Geshe Namgyal Wangchen’// The Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 13, 2 (1990). P. 152–161.
- Кавирадж, 2005 – *Kaviraj S.* The Sudden Death of Sanskrit Knowledge // JIPh. Vol. 33. No. 1. P. 119–142.
- Калгхатджи, 1961 – *Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar: Karnatak University.
- Калупахана, 1991 – Kalupahana, David J. (1991) *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Introduc., Sanskrit Text, English Tr. and Annot. Delhi: Motilal Banarsidass. 1st ed. – 1986.

- Калупахана, 1999 – *Kalupahana, D.J.* The Buddha's Philosophy of Language. A Sarvodaya Vishva Lekha Publication, Sri Lanka.
- Канаева, 1997 – *Канаева Н.А.* Камашаstra как особенность индуистского мировоззрения // *Философия и общество*. 1997. № 5. С. 179–191.
- Канаева, 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии // *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии; *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Канаева, 2006 – *Кальянамалла.* Анангаранга (Подмостки любви). Фрагмент / Перев. с санскрита Канаевой Н.А. // *Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой.* Сборник статей. М.: ИВ РАН – Издательск. Фирма «Восточная литература», 2006. С. 122–140.
- Канаева, 2008 – *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья: Учебное пособие. М.: ИФ РАН.
- Канаева, 2009 – *Канаева Н.А.* «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / Перев. с санскрита, исследование и коммент. // «История философии». № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240–261.
- Канаева, 2010 – *Канаева Н.А.* Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // *Россия в диалоге культур*. М.: Наука, 2010. С. 122–140.
- Канаева, 2010а – *Канаева Н.А.* Логика в Индии // *Большая Российская энциклопедия*. Т. 17. М., 2010. С. 729–730.
- Канаева, 2011 – *Канаева Н.А.* Апохавада // *ФБЭ*, 2011. С. 113–116.
- Канаева, 2013 – *Канаева Н.А.* The Concepts of Kalpanā and Vikalpa in Indian Yogācāra. URL: https://www.academia.edu/8319594/The_concepts_of_Kalpanā_and_vikalpa_in_Indian_Yogācāra.
- Канаева, 2013а – *Канаева Н.А.* Философия в Индии // *Современная мировая философия: Учебник для ВУЗов /Под ред. Колесникова А.С.* М.: Академический проект. С. 360–378.

- Канаева, 2013б – *Канаева Н.А.* Отношения науки и философии в традиционной индийской культуре // Сравнительная философия: Философия и наука в культурах Востока и Запада / Отв. ред.: М. Степанянц. Вып. 4. М. : Восточная литература, 2013. С. 131–149.
- Канаева, 2013в – *Канаева Н.А.* Эволюция концепции индийской логики у Ф.И. Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов») // История философии. 2013. № 18. С. 3–14.
- Канаева, 2014 – *Kanaeva N.* Image of Truth in traditional Indian Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2014. № 1. С. 24–30.
- Канаева, 2014а – *Канаева Н.А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 115–126.
- Канаева, 2014б – *Канаева Н.А.* Дискуссия о правиле трайрупья в индийской логике // ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2014. С. 28–39.
- Канаева, 2015 – *Канаева Н.А. Наталия Канайва.* Оучжоу хэ Элосы-дэ фо-цзяо иньмин-сюэ яньцзю гайкуан (娜塔莉亚·卡奈娃 著. 歐洲和俄罗斯的佛教因明学研究概况) – Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе и в России / Пер. с англ. Шэнь Хайянь (沈海燕 编译) // Фо-сюэ (佛學 第十輯) Hanshan Buddhist Studies. Ганьсу жэньминь чубаньшэ (甘肅人民出版社) Народное издательство Ганьсу. 2015. № 10. P. 149–184.
- Канаева, 2015а – *Канаева Н.А.* Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 129–140.
- Канаева, 2015б – *Канаева Н.А.* Роль концепта «дхарма» в формировании ядра индийской культуры // Россия в архитектуре глобального мира: цивили-

- лизационное измерение. М.: Языки славянской культуры: Знак, 2015. С. 314–342.
- Канаева, 2015в – *Канаева Н.А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе // *Восток (Oriens)*. 2015. № 1. С. 179–194.
- Канаева, 2015г – *Канаева Н.А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в России // *Вестник МГУ. Серия 7. Философия*. 2015. № 2. С. 46–63.
- Канаева, 2016 – *Канаева Н.А.* Влияние ритуалистики и грамматики на парадигму санскритской учености // *Вопросы философии*. 2016. № 12. С. 187–196.
- Канаева, 2016а – *Канаева Н.А.* Классификация ошибок оснований вывода в «Ньяяправешака-шастре» // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия*. 2016. № 4. С. 16–27.
- Канаева, 2016б – *Канаева Н.А.* Классификация наук в традиционной индийской культуре // *Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков*. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 108–118.
- Канаева, 2016в – *Канаева Н.А.* Отношение к методологии познания в традиционной индийской медицине (на материале «Чараки-самхиты») // *Философские перекрестки взаимодействия цивилизаций: Культура и ценности. Сборник материалов международной конференции. 27–29 мая 2016*. М.: РУДН, 2016. С. 335–350.
- Канаева, 2017 – *Канаева Н.А.* Тенденции исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // *Вопросы философии*. 2017. № 12. С. 153–164.
- Канаева, 2018 – *Канаева Н.А.* Два смысла индийской теории полемики // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия*. 2018. № 1. С. 8–17.
- Канаева, 2018а – *Канаева Н.А.* Индийская традиция рациональности // *Философские науки*. 2018. № 6. С. 73–82.

- Канаева, 2018б – *Nataliya Kanaeva*. Some Aspects of the Paradigm of Sanskrit Learning // Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). Part of series “Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Washington: Atlantis Press, 2018. P. 727–731. URL: <https://www.atlantispress.com/proceedings/iccessh-18/authors>.
- Канаева, 2019 – *Канаева Н.А.* Универсум установления достоверности знания в эпистемологии и логике (прамановаде) Джаяраши Бхатты // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 173–183.
- Канаева, 2019а – *Канаева Н.А.* Предисловие к публикации. Джаяраши Бхатта. Таттвопаплавасимха («Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий»). Фрагменты. Введение. Глава I. Перевод с санскрита и примечания Н.А. Канаевой // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 189–197.
- Канаева, 2019б – *Канаева Н.А.* Эпистемология и логика в индийской философии // Электронная Философская Энциклопедия (ЭФЭ) Института философии РАН. 2019. Т. 5. ISSN (Online): 2658-7092. [URL]: www.eleph.org.
- Канаева, Заболотных, 2002 – *Канаева Н.А., Заболотных Э.Л.* Проблема выводного знания в Индии. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.
- Кардона, 1997 – *Cardona G.* Pāṇini: His Work and its Traditions. Delhi: Motilal Banarsidass. Vol. I. Background and Introduction. 2nd ed. (1st ed. – 1988).
- Кардона, 2009 – *Cardona G.* On the Structure of Pāṇini’s System // Sanskrit Computational Linguistics. Revised Selected and Invited Papers. First and Second International Symposia Rocquencourt, France, October 29-31, 2007 Providence, RI, USA, May 15-17, 2008. P. 1–32.
- Карпенко, 2003 – *Карпенко А.С.* Современные исследования в философской логике // ВФ 2003. № 9. С.54–75.

- Карпенко, 2004 – *Карпенко А.С.* Предмет логики в свете основных тенденций ее развития // *Logical Studies*. 2004. Vol. 12. С. 1–23.
- Касавин, 1999 – *Касавин И.Т.* Миграция. Креативность. Текст. СПб.: РХГИ.
- Касавин, 2004 – *Касавин И.Т.* Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // *ВФ* 2004. № 11.
- Касавин, 2008 – *Касавин И.Т.* Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.
- Касавин, 2009 – *Касавин И.Т.* Знание // *ЭЭФН*, 2009. С. 246–247.
- Касавин, 2009а – *Касавин И.Т.* Истина // *ЭЭФН*, 2009. С.323.
- Касавин, 2014 – *Касавин И.Т.* Река знания: о понимании как функции инфраструктурной среды // *Понимание в кросс-культурной коммуникации*. М.: ИФ РАН.
- Катаока, 2016 – *Kei Kataoka*. Horns in Dignāga’s Theory of *apoha* // *JPh*. 2016. Vol. 44. P. 867–882.
- Катенина, Рудой, 1980 – *Катенина Т.Е., Рудой В.И.* Лингвистические знания в древней Индии // *История лингвистических учений. Древний мир*. Ленинград: Наука. С. 66–92.
- Кацура, 2002 – *Katsura, Shoryu*. How did the Buddhist prove something? The Nature of Buddhist Logic. Calgary: The University of Calgary, 2002. 2nd ed.
- Кашикар, 1968 – *Kashikar C.G.* A Survey of the Śrautasūtras. Bombay: University of Bombay.
- Кедров, 1961–1985 – *Кедров Б.М.* Классификация наук. В 3 т. М.
- Келлерт, 2006 – *Kellert S.H.* Disciplinary Pluralism for Science Studies // *Scientific Pluralism*. Серия Minnesota Studies in the Philosophy of Science/ Ed. Kellert S.H., Longino H.E., Waters C.K. Vol. XIX. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. P. 215–230.
- Келлнер, 1997а – *Kellner B.* Non-cognition (anupalabdhi) – Perception or Inference?: The views of Dharmottara and Jñānaśrīmitra // *Tetsugaku*. (Hiroshima). 1997. Bd.49. S. 121–134.

- Келлнер, 2011 – *Kellner B.* First logic, then the Buddha? // *Hōrin*. № 11. 2004. S. 147–167.
- Келлнер, Крассер, Таушер, 2007 – *Kellner B., Krasser H., Tauscher H.* Ernst Steinkellner – Imprints and echoes // *Pramāṇakīrtiḥ: Papers dedicated to Ernst Steinkellner on the occasion of his 70th Birthday. Part I.* Wien: Universität Wien, 2007. P. XI–XXVI.
- Кёйпер, 1986 – *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии / Пер. с англ., предисловие *Елизаренковой Т.Я.* М.: Наука.
- Киктенко, 2009 – Киктенко В.А. Историко-философская концепция Джозефа Нидэма: Китайская наука и цивилизация (Философский анализ теоретических подходов) / Под общ. Ред. Акад. В.С. Мясникова. М.: ИИЕТ РАН, 2009.
- Кипарски, 2009 – *Kiparsky, Paul.* On the Architecture of Pāṇini's Grammar // *Sanskrit Computational Linguistics. Revised Selected and Invited Papers. First and Second International Symposia Rocquencourt, France, October 29-31, 2007 Providence, RI, USA, May 15-17, 2008.* P. 33–94.
- Кит, 1932 – *Keith A.B.* Indian Logic in the Early Schools by H.N. Randle. Review // *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London.* Vol. 6. No. 4 (1932). P.1041–1047.
- Кит, 1968 – *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. N. Y. 1st ed. – Oxford, 1921.
- Китчер, 2001 – *Kitcher Ph.* Science, Truth, and Democracy. Oxford: Oxford University Press.
- Клайн, 1984 – *Клайн М.* Математика. Утрата определенности. М.: Мир.
- Клуни, 1990 – *Clooney F.X.* Thinking Ritually. Rediscovering the Perva Mīmāṃsā of Jaimini. Publications of the De Nobili Research Library. Vol. 17. Vienna: Gerold & Co.
- Кластер, 2002 – *Кластер Д.* Что такое критическое мышление? // *Русский язык.* 2002. № 29. [Электронный ресурс] / Д. Кластер. URL: <http://rus.1september.ru/article.php?ID=200202902>.

- Кнорозов, 1975 – *Кнорозов Ю.В.* Классификация протоиндийских надписей // Сообщение об исследованиях протоиндийских текстов. М.: Наука. С. 4–15.
- Кнорр-Цетина, 1999 – *Knorr Cetina K.* Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Ковард, Кунджунни, 1990 – *Coward H.G. and Kunjanni K.R.* Part One: Introduction to the Philosophy of the Grammarians // EIP. Vol. V. P. 3–97.
- Колесников, 2004 – *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток–Запад: Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та.
- Колесников, 2010 – *Колесников А.С.* Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становление трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 6–26.
- Коллинз, 2002 – *Collins R.* The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change. Cambridge & L.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Конзе, 1967 – *Conze E.* Thirty Years of Buddhist studies. Selected Essay by Edward Conze. Oxford: Cassirer, 1967.
- Копнин, 1974 – *Копнин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. М.: Мысль.
- Корнеева, 2015 – Предисловие. Приложения // Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. статья, перев. с санскрита, коммент и прилож. Н.А. Корнеевой. М.: Наука–Восточная литература.
- Косамби, 1968 – *Косамби Д.* Культура и цивилизация древней Индии / Пер. с англ. М. : Прогресс.
- Котельникова, Рузавин, 2001 – *Котельникова Л.А., Рузавин Г.И.* Системный подход к процессу убеждения и аргументации // Теория и практика аргументации. М.: ИФ РАН, 2001. С. 7–27.

- Коэн, Нагель, 2010 – *Коэн М., Нагель Э.* Введение в логику и научный метод / Пер. с англ. Челябинск: Социум.
- Крамриш, 1959 – *Kramrisch S.* Natural Science and Technology in Relation to Cultural Institutions and Social Practice in India // PEW. 1959. Vol. 9. Preliminary Report on the Third East-West Philosophers' Conference (Apr. – Jul., 1959) № 1–2. P. 21–23.
- Крассёр, 2004 – *Krasser H.* Are Buddhist Pramāṇavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the impact of logic and epistemology on emancipation // *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur.* № 11. 2004. P. 129–146.
- Кришнамурти, 1949 – *Krishnamurti M.* Introduction // Чарака-самхита, 1949.
- Кротков, Зуев, 2012 – Кротков Е.А., Зуев К.А. Проблема типов научного дискурса // Гуманитарные науки. Журнал Гуманитарно-педагогической академии Крымского федерального университета. 2012. № 4(8). С. 16–26.
- Крушинский, 2012 – *Крушинский А. А.* Проблема древнекитайской логики // Доклады ИДВ РАН 2011.
- Крушинский, 2013 – *Крушинский А. А.* Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН.
- Крушинский, 2016 – *Крушинский А. А.* Логика Древнего Китая // Философский журнал (Philosophy Journal). 2016. Т. 9. № 4. С. 111–127.
- Крючкова, 2013 – *Крючкова С.Е.* Искусство аргументации и теория диспута в буддизме // Метафизика креативности / Под общ. ред. А. Н. Лоцилина. Вып. 6. М., 2013. С. 46–56.
- Куликов, 2020 – *Куликов Л. И.* Введение в ведийский язык и филологию. Лекции, прочитанные в НИУ ВШЭ 18.05–8.06. 2020. [URL:] <https://yadi.sk/i/0Wd7rV7ovr-vkA>.
- Кулкарни, 2013 – Взаимодополняющее развитие языкознания и философии языка в Индии // Культура и искусство. 2013. № 2 (14). С. 161–167.
- Культура древней Индии, 1975 – Культура древней Индии. М.: Наука.

- Кумар, 2011 – *Kumar D.* Adoption and Adaptation: A Study of Medical Ideas and Techniques in Colonial India // Science between Europe and Asia. Historical studies on the transmission, adoption and adaptation of knowledge / Ed. By Günergun and Raina D. Dordrecht, Heidelberg etc.: Springer, 2011. P. 233–243.
- Кун, 1970 – *Kuhn Th.S.* The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. // International Encyclopedia of Unified Science. In 2 Vols. Vol. II. № 2. London–Chicago: The University of Chicago.
- Кун, 1975 – *Кун Т.* Структура научных революций. М. : Прогресс. 1-е изд.
- Кун, 1977 – *Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс. 2-е изд.
- Кунджунни, 1963 – *Kunjunni R.K.* Indian Theories of Meaning. Adyar: The Adyar Library and Research Center.
- Кунджунни, 1990 – *Kunjunni R.K.* Philosophical Elements in Patañjali's Mahābhāṣya // EIP. Vol. V. P. 115–119.
- Кунст, 1939 – *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha // Polska Akademia Umiejętności. Mémoires de la Commission Orientaliste. № 33. Krakow.
- Куслий, 2010 – *Куслий П.С.* Является ли истина денотатом предложения? // ЭиФН. Т. XXIII. № 1. С. 67–83.
- Лазар, 2010 – *Лазар М.Г.* Этнос науки в социологии Р. Мёртона // Социология науки и технологий. 2010. Т. 1. № 4. С. 124–139.
- Лазарев, Лебедев, 2005 – *Лазарев Ф.В., Лебедев С.А.* Проблема истины в социально-гуманитарных науках: интервальный подход // ВФ. 2005. № 10. С.95–115.
- Лакофф, 2017 – *Лакофф Дж.* Философия во плоти // Разум. Ведущие ученые размышляют о мозге, памяти, личности и счастье: [сборник: пер. с англ. Ю. Букановой] / под ред. Джона Брокмана. М.: Изд-во АСЕ. С. 34–57.
- Лекторский, 1980 – *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М.
- Лекторский, 2004 – *Лекторский В.А.* Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? // ВФ. 2004. №3. С. 44–49.

- Лекторский, 2008 – *Лекторский В.А.* Дискуссия антиреализма и реализма в современной эпистемологии // Познание. Понимание. Конструирование / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН. С.5–29.
- Ленк, 2003 – *Ленк Г.* К философии науки и эпистемологии, теоретико-деятельностным и технически ориентированным // ВФ. 2003. №8. С. 86–96.
- Ленк, 2004 – *Ленк Г.* К методологической интеграции наук с интерпретационистской точки зрения // ВФ. 2004. № 3. С.50–55.
- Лешкевич, 2001 – *Лешкевич Т. Г.* Философия науки: традиции и новации: Учебн. пособие для вузов. М.: «Издательство ПРИОР».
- Лидова, 1992 – *Лидова Н.Р.* Драма и ритуал в древней Индии. М.: Наука. Издательск. Фирма «Восточная литература».
- Линдтнер, 1982 – *Lindtner Ch.* Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Лиотар, 1998 – *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Перевод с франц. Н.А. Шматко. М.: «АЛЕТЕЙЯ», СПб.
- Литман, 1985 – *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М.: Мысль.
- Лобанов, 2013 – *Лобанов С.В.* Концепция происхождения индийской науки Фрица Сталя // ВФ. 2013. № 6. С. 108–117.
- Лонгино, 2002 – *Longino H.* The Social Dimensions of Scientific Knowledge // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/scientific-knowledge-social/>.
- Лукасевич, 1959 – *Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959.
- Лысенко, 1986 – *Лысенко В.Г.* Даршана, анвикшики и дхарма: к рецепции понятий философии и религии в современной индийской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М.
- Лысенко, 1986 – *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.: «Наука».

- Лысенко, 2000 – *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С.146–166.
- Лысенко, 2001 – *Лысенко В.Г.* Концепции универсалий в вайшешике и лингвистической философии Индии // Универсалии восточных культур, 2001. С. 77–121.
- Лысенко, 2001а – *Лысенко В.Г.* Шабда-адвайта // ИФЭ, 2000–2001. Т. IV. С. 371–372.
- Лысенко, 2003 – *Лысенко В.Г.* Постведийские науки: фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник 2001. М.: Наука. С. 156–158, 167–189.
- Лысенко, 2005 – *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий ("Падартха-дхарма-санграха") с комментарием «Цветущее дерево метода» ("Ньяя-кандали") Шридхары / Перевод с санскрита, предисловие, введение, историко-философские комментарии В.Г. Лысенко. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Лысенко, 2006 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное в чувственном познании: Дигнага и Прашастанада // ВФ. 2006. № 5. С.137–147.
- Лысенко, 2008 – *Лысенко В.Г.* Васубандху о реальности только мысленного представления (репрезентации). Предисловие и перевод с санскрита «Вимшати-карика-вритти» Васубандху // ВФ. 2008. № 1. С.109–112.
- Лысенко, 2008а – *Лысенко В.Г.* Дигнага об объекте как опоре познания. «Аламбана-парикша» («Исследование опоры сознания») и Вритти (комментарий). Предисловие и перевод с санскрита В.Г. Лысенко // ВФ. 2008. № 6. С. 138–145.
- Лысенко, 2009 – *Лысенко В.Г.* «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары «Тика». Глава I. Восприятие // История философии. 2009. № 14. С. 170–206.
- Лысенко, 2009а – *Лысенко В.Г.* Языка философия // ИФЭ, 2009. С. 882–891.

- Лысенко, 2011 – *Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов) М., 2011.
- Лысенко, 2014 – *Лысенко В.Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // ВФ. 2014. № 6. С. 9–29.
- Лысенко, 2016 – *Лысенко В.Г.* Что делает тело живым – взгляд из Индии // Тема «живого тела» в истории философии. Humanitas. Центр гуманитарных инициатив Москва – Санкт-Петербург. 2016. С. 43–65.
- Лысенко, 2017 – *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. 2017. № 5. С. 7–27.
- Лысенко, 2018 – *Лысенко В.Г.* Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход // Философские науки. 2018. № 3. С. 81–98.
- Лысенко, Канаева, 2014 – *Лысенко В.Г. Канаева Н.А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: ИФ РАН.
- Люстхаус, 2009 – *Lusthaus D.* The Two Truths (Saṃvṛti-satya and Paramārthasatya) in Early Yogācāra). Paper at the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Emory University, Atlanta, June 23–28, 2008 // Journal of the Center for Buddhist Studies, Sri Lanka. 2009. Vol. VII. P. 101–152.
- Ляткер, 1975 – *Ляткер Я.А.* Декарт. М.: «Мысль».
- Маас, 2015 – *Maas Ph.A.* Efficacy Matters: Human Sacrifice, Karma and Asceticism in “Jantu’s Tale” of the Mahābhārata. Preprint for “Fate, Freedom, and Prognostication in Indian Traditions” / Eds. M. Schmücker and S. Sellmer. Vienna, 2016. Forthcoming.
- Маас, 2018 – *Maas Ph.A.* Indian Medicine and Ayurveda // The Cambridge History of Science. Ed. by A. Jones, and L. Taub. Vol. 1: Ancient Sciences. Cambridge etc.: Cambridge University Press. P. 532–550.

- Мак-Донелл, 1900 – *MacDonell A.A.* A History of Sanskrit Literature. N.Y.: D. Appleton and Company.
- Маковельский, 1967 – *Маковельский А.С.* История логики. М.
- Максапетян, 2003 – *Максапетян А.Г.* Языки описания и модели мира (постановка вопроса) // ВФ. 2003. № 2. С. 53–65.
- Макс-Мюллер, 1860 – *Max Müller.* A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans. 2nd ed. L.: Spottiswoode and Co.
- Маламуд, 2005 – *Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. (Исследования по фольклору и мифологии Востока). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Малваниа, 2005 – *Малваниа Шри Далсух.* Джайнские агамы / Перев. Г.В. Гарина. Jainworld Foundation.
- Малкей, 1983 – *Малкей М.* Наука и социология знания. М.
- Малл, 2014 – *Mall R.A.* Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // Confluence: Online Journal of World Philosophies. Vol. 1. 2014. P. 67–84.
- Маневская, Оленев, 2004 – *Маневская И.В., Оленев Д.В.* О роли тантра-юкти в индийской интеллектуальной традиции // История философии. М., 2004. Вып. 11. С. 8–36.
- Мангал Прагья, 2017 – *Mangal Pragma.* Philosophy in Jain Āgamas. Kolkata: Jain Visva Bharati.
- Манн 1960 – *Манн Т.* Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Ливеркюна, рассказанная его другом // *Манн Т.* Собр. соч.: В 10 тт. Т. 5. М.: Гос. Изд-во Художественной литературы.
- Марей, 2013 – *Марей Е.С.* Sapientiam sine eloquentia prodesse non est dubium: взаимосвязь мудрости и красноречия в произведениях Исидора Севильского // Вестник ПСТГУ. № 45 (1). 2013. С. 7–19.
- Маркин, 2009 – *Маркин В.И.* Определение // ЭЭФН, 2009. С. 655–656.

- Маркова, 2005 – *Маркова Л.А.* Изменчивость и устойчивость в науке // ВФ. 2005. №2. С. 103–116.
- Мартишина, 2008 – *Мартишина Н.И.* Теория познания как прикладная дисциплина, а также о возможности ее практически ориентированного преподавания // ЭиФН. 2008. Т. XVII. № 3. С.92–108.
- Мартишина, 2009 – *Мартишина Н.И.* Парадигмальный сдвиг? // ЭиФН. 2009. Т. XIX. № 1. С.71–75.
- Матилал, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. The Hague and Paris: Mouton; new edition: Oxford University Press, 2005.
- Матилал, 1982 – *Matilal B.K.* Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion, Calcutta University; repr. Chronicle Books, Delhi 2004.
- Матилал, 1985 – *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Матилал, 1986 – *Matilal B.K.* Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge, Oxford.
- Матилал, 1990 – *Matilal B.K.* The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. Delhi: Oxford University Press.
- Матилал, 1994 – *Matilal B.K.* Understanding, Knowing and Justification // Knowing from words / Ed. by B.K. Matilal and A. Chakrabarti // Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science. Vol. 230. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Матилал, 1998 – *Matilal B.K.* The Character of Logic in India / Ed by. J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press.
- Матилал, 2002 – The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol.I: Ethics and Epics; Vol. II: Mind, Language and Word / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press.

- Матилал, Шоу, 1985 – *Analytic Philosophy in Comparative Perspective: Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Inference and Language* / Eds. B.K.Matilal, J.L.Shaw. Dordrecht and Boston: D.Reide.
- Махадеван, 2019 – *Mahadevan J. Rediscovering the Lost Bridges: Tantrayukti – Tandiravutti, An Ancient Pan-Indian, Trans-lingual Text-construction Manual // Land of Dharma: Studies in Tamil Civilisation (Proceedings of the Swadesh Indology Conference Series). Selected Papers from the Conference held in Dec 2017 (Chennai) / Eds. Sh. Tilak, Sh. Narayanan. Chennai: Infinity Foundation India. P. 133–158.*
- Мёртон, 1957 – Merton R.K. *Priorities in Scientific Discovery: A Chapter in the Sociology of Science // American Sociological Review. Vol. 22. 6. № 6 (Dec., 1957). P. 635–659.*
- Мёртон, 1993 – Эффект Матфея в науке, II: Накопление преимуществ и символизм интеллектуальной собственности // *THESIS. 1993. Вып. 3. С. 256–276.*
- Мёртон, 2006 – Мёртон Р. *Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ.*
- Микешина, 2004 – *Микешина Л.А. Релятивизм как эпистемологическая проблема // ЭиФН. 2004. № 1. С. 53–63.*
- Микешина, 2006 – *Микешина Л.А. Философия науки: Эпистемология. Методология. Культура. Учеб. пособие. 2-е изд., исправл. и дополн. М.: «Издательский дом Международного университета в Москве».*
- Микешина, 2007 – *Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. М.: РОССПЭН.*
- Микешина, 2008 – *Микешина Л.А. Интерпретация как фундаментальная операция познания // ЭиФН. 2008. Т. XVII. № 3. С. 5–13.*
- Микешина, 2009 – *Микешина Л.А. Прорыв в новую эпистемологическую проблематику // ЭиФН. 2009. Т. XIX. № 1. С.76–82.*
- Микешина, 2009а – *Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд. 2-е, дополнен. М.: «Канон+», РО-ОИ «Реабилитация».*

- Миллз, 2013 – *Mills E.* The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy // Philosophy ETDs. Albuquerque, New Mexico: University New Mexico. [URL:] http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/.
- Миллз, 2015 – *Mills E.* Jayarāṣi's Delightful Destruction of Epistemology // PEW. Vol. 65. No 2 (April). 2015. P. 498–541.
- Минковский, 2002 – *Minkowski C.* Astronomers and Their Reasons: Working Paper on Jyotiḥśāstra // JIPh. 2002. Vol. 30. P. 495–514.
- Мирский, 2011 – *Мирский Э.М.* Социология науки – новые вызовы // Социология науки и технологий. 2011. Т. 2. №. 3. P. 13–30.
- Мишра, 1957 – *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad: Tirabhukti Publications.
- Мойленбельд, 1999–2002 – *Meulenbeld G.J.* Indian Medical Literature. 3 vols (in 5 parts). Groningen: Forsten.
- Мойленбельд, Вуястик, 2001 – Studies on Indian Medical History / Eds. G.J. Meulenbeld and D Wujastyk. Reprint ed. Delhi: Motilal Banarsidass. 1st ed. 1987.
- Молодцова, 1982 – *Молодцова Е.Н.* Естественнонаучные представления Вед и Упанишад // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М. С.131–155.
- Молодцова, 1986 – *Молодцова Е.Н.* Анализ феномена знания в традиционной индийской мысли // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. I. М. С. 82–85.
- Моханти, 1985 – *Mohanti J.N.* Psychologism in Indian Logical Theory // Analytical Philosophy in Comparative Perspective. Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Meaning and Reference / Ed. by B.K. Matilal and J.L. Shaw. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. P. 203–212.
- Моханти, 1992 – *Mohanti J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxford: Claredon Press.

- Мукерджи, 2011 – *Mookerji R.K.* Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Мурти, 1955 – *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System. London: Unwin.
- Мюллер, 1995 – *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М.: Искусство.
- Мюллер, 1860 – *Max Müller.* A History of Ancient Sanskrit Literature, so far as it illustrates the Primitive Religion of the Brahmans. 2nd ed. L. etc.: Williams and Norgate.
- Мютель, 2004 – *Мютель М.В.* К истории понятия определения в индийской мысли (вьякаран и классическая ньяя) // История философии. 2004. № 11. С. 37–54.
- Недель, 2014 – *Недель А.Ю.* Лингвистический атомизм: китайская и индоевропейская модели атомарного мышления // ВФ. 2014. № 6. С. 121–131.
- Нейрат, 2009 – *Нейрат О.* Псевдорационализм фальсификации // ЭиФН. 2009. Т. XIX. № 1. С.218–229.
- Непейвода, 2005 – *Непейвода Н.Н.* Вызовы логики и математики XX в. и «ответ» на них цивилизации // ВФ. 2005. №8. С. 118–128.
- Неретина, Огурцов, 2006 – *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб.: Изд-во РХГА.
- Нестеркин, 2017 – *Нестеркин С.П.* «Вовлеченный буддизм» как форма социального активизма на Западе // Социально-культурные процессы в условиях интеграции и дезинтеграции. Материалы всероссийской научной конференции с международным участием / Отв. Ред. Д.Ш. Цырендоржиева. Улан-Удэ: Издательство Бурятского государственного университета, 2017. С. 51–54.
- Нидэм, 1956 – *Needham J. (et al).* Science and Civilisation in China. Vol. 2. History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press
- Нидэм, 1976 – *Needham J. (et al).* Science and Civilization in China. Vol. 5: Chemistry and Chemical Technology. Pt. III: Spagyric Discover and In-

- vention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Никифоров, 2008 – *Никифоров А.Л.* Понятие истины в теории познания // Понятие истины в социогуманитарном познании. М.: ИФРАН. С. 5–29. Ни
- Новосёлов, 2001 – *Новосёлов М.М.* Аргументация, абстракция и логика обоснования (заметки на полях // Теория и практика аргументации. М.: ИФРАН, 2001. С. 109–129.
- Ньютон, 1989 – *Ньютон И.* Математические начала натуральной философии. М.: Наука.
- Нюссбаум, 1997 – *Nussbaum M.C.* Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Оберхаммер, 1967–1968 – *Oberhammer G.* Notes on the Tantrayuktis // Adyar Library Bulletin. Vols. 31–32. 1967–1968. P. 600-616.
- Оленев, 2000 – *Оленев Д.В.* Древнеиндийский органон познания (перевод [Ньяябхашьи] I.1.1.) // История философии. 2000. № 7. М.: ИФ РАН.
- Оленев, 2009 – *Оленев Д.В.* Тантраюкти // ИФЭ, 2009. С. 770–771.
- Ольденбург, 1991 – *Ольденбург С.Ф.* Культура Индии / Сост. и предисл. И.Ю. Крачковского. АН СССР. Ин-т востоковедения. М.
- Островская, Рудой, 1992 – Классическая йога. («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого). М.: «Наука».
- Павлов, 2004 – *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М.
- Падмараджьях, 1963 – *Padmarajiah Y.J.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal.
- Пандея, 1963 – *Pandeya R.* The Problem of Meaning in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Панникар, 1988 – *Pannikar R.* What is comparative philosophy comparing? // Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy / Eds.

- G.J. Larson, E. Deutsch. Princetone: Princetone University Press, 1988. P. 116–136.
- Парибок, 1981 – *Парибок А.В.* О методологических основаниях индийской лингвистики // История лингвистических учений. Средневековый Восток. Л.: Наука. С. 155–176.
- Парибок, 1989 – *Парибок А.В.* «Вопросы Милинды» и их место в истории индийской мысли. Комментарий // Вопросы Милинды, 1989. С. 19–62; 374–434.
- Парибок, Оленев, 2000 – *Парибок А.В., Оленев Д.В.* Введение в древнеиндийский органон познания // История философии. 2000. № 7. С. 97–131.
- Паршин, 2004 – *Паршин А.Н.* Средневековая космология и проблема времени // ВФ. 2004. №12. С.70–88.
- Патнем, 2002 – *Патнем Х.* Разум, истина и история / Перев. С англ. Т.А. Дмитриева, М.В. Лебедева. М.: Праксис.
- Периодизация ИФ, 2013 – *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* / Ed. by Eli Franco. Wien: Universität Wien, 2013.
- Петрова, 2004 – *Петрова М.И.* Представления о времени и действии в древнеиндийском эпосе (на материале «Шантипарвы» и «Анушасанапарвы» // История философии. № 11. М.: ИФ РАН. С.120–133.
- Пименов, 1987 – *Пименов А.В.* Философия мимансы и древнеиндийская культура // Народы Азии и Африки. № 4. С. 65–74.
- Пименов, 1988 – *Пименов А.В.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе // Рационалистическая традиция и современность. М. С. 120–149.
- Пименов, 1991 – *Пименов А.В.* Концепция вечного слова в учении пурва-мимансы // Историко-философские исследования. Минск.
- Пименов, 1997 – *Мимамса-сутра-бхашья* / Перев. и коммент. А.В. Пименова // *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Издат. Фирма «Восточн. литература». С. 209–223.
- Пименов, 1998 – *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М.: Изд-во «Наталис».

- Пингри, 1970–1994 – *Pingree D.* Census of the exact sciences in Sanskrit: In 5 vols. // Memoirs of the American philosophical society. Philadelphia: American philosophical society.
- Пингри, 1978 – *Pingree D.* History of mathematical astronomy in India // Dictionary of scientific biography / Ed. by Ch.C. Gillispie. N.Y.: Charles Scribner's Sons. Vol. XV. P. 533–633.
- Плофкер, 2009 – *Plofker K.* Mathematics in India. Princeton&Oxford: Princeton University Press.
- Познание, понимание, конструирование, 2008 – Познание, понимание, конструирование /Отв. ред. Лекторский В.А. М.: ИФ РАН.
- Познание через слово, 1994 – *Knowing From Words: Western and Indian Philosophical Analysis of Understanding and Testimony* / Eds. Matilal B.K. and Chakrabarty A. // Synthese Library Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science 230. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Полани, 1985 – *Полани М.* Личностное знание. М.: Прогресс.
- Поллок, 1985 – *Pollok Sh.* The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // Journal of the American Oriental Society. Vol. 105. № 3. Indological Studies Dedicated to Daniel H. H. Ingalls (Jul. – Sep., 1985). P. 499–519.
- Поллок, 1996 – *Pollok Sh.* The Sanskrit Cosmopolis, 300–1300: Transculturation, Vernacularization, and the Question of Ideology // Ideology & Status of Sanskrit: contributions to the History of the Sanskrit Language / Ed. by J.E.M. Houben. Leiden; N.Y.; Köln: Brill.
- Поллок, 2001 – *Pollok Sh.* The Death of Sanskrit // Comparative Studies in Society and History. Cambridge University Press (CUP). Vol. 43 (2). P. 392–426.
- Поллок, 2001a – *Pollok Sh.* New intellectuals in seventeenth-century India // The Indian Economic and Social History Review (New Delhi). 2001. Vol. 38 (1). P.1–31.

- Поллок, 2012 – *Pollock Sh.I. Buddhist Studies in America // Sixty Years of Sanskrit Studies. Vol. 2. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan. P. 259–310.*
- Поллок, 2015 – *Pollock Sh. The Alternative Classicism of Classical India // Seminar 671 (July 2015). [URL:] <http://www.india-seminar.com/semframe.html/>.*
- Понятие истины, 2008 – *Понятие истины в социогуманитарном познании / Отв. ред. Никифоров А.Л. М.: ИФ РАН.*
- Попов, Стяжкин, 1974 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М.*
- Попов, Стяжкин, 1983 – *Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей в эпоху Возрождения. М.*
- Поппер, 2002 – *Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС.*
- Поппер, 2002а – *Popper K. Unended Quest: An Intellectual Autobiography. London & New York: Routledge.*
- Порус, 1997 – *Порус В.Н. Эпистемология: некоторые тенденции // ВФ. № 2.*
- Порус 2001 – *Порус В.Н. Рациональность // Новая философская энциклопедия. В 4 тт. – М.: «Мысль», 2000–2001. Т. III. С. 425–427.*
- Порус, 2002 – *Порус В.Н. Рациональность. Наука. Культура. М.: УРАО.*
- Порус, 2009 – *Порус В.Н. Рациональность // ЭЭФН. С. 807–809.*
- Порус, 2012 – *Порус В.Н. Выбор интерпретаций как проблема социальной эпистемологии // Эпистемология & философия науки. 2012. Т. XXXI. № 1. С. 18–35.*
- Поттер, 1977 – *Potter K.H. Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika // EIP. Vol. II. Pt. I. P. 1–208.*
- Поттер, 1984 – *Potter K.H. Dignāga and the Development of Indian Logic // Chi R.S.Y. Buddhist Formal Logic. Vol. I. P. XLIII–XLVIII.*
- Поттер, 1998 – *Potter K.H. Ātmabodha // EIP, 1998. P. 323–324.*
- Поттер, 1999 – *Potter K.H. Presuppositions of India's Philosophies. New Delhi: Motilal Banarsidass. (2nd Indian Reprint).*
- Пракаш, 1965– *Prakash S. Founders of science in ancient India. New Delhi.*

- Пребиш, 2010 – *Prebish Ch.S.* North American School of Buddhist Studies // Encyclopedia of Buddhism / Eds. Keown D., Prebish Ch.S. N.Y.: Routledge. P. 565–568.
- Предтеченская, 2009 – *Предтеченская Ю.В.* Индийская грамматика и ритуалистика как науки: концепция Фрица Сталя // Вестник РГГУ. Научный журнал. Серия «Культурология. Искусствоведение. Музеология». 2009. № 15/09. С. 109–117.
- Прейзенданц, 2007 – *Preisendanz K.* The Initiation of the Medical Student in Early Classical Āyurveda. Caraka's Treatment in Context // *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday* / Eds. Birgit Kellner et al. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien. Vol. 2. P. 629–668.
- Прейзенданц, 2008 – *Preisendanz K.* Text, Commentary, Annotation: Some Reflections on the Philosophical Genre // *JIPh.* 2008. Vol. 36. P. 599–618.
- Прейзенданц, 2009 – *Preisendanz K.* Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science – An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy // *Indian Journal of History of Science* 2009. Vol. 44 (2). P. 261–312.
- Прейзенданц, 2010 – *Preisendanz K.* Reasoning as a Science, its Role in Early Dharma Literature, and the Emergence of the Word Nyāya // *Papers of the 12th World Sanskrit Conference. Vol.10.2. Logic in Earliest Classical India* / Ed. by Brendan S.Gillon. Delhi, 2010. P. 27–65.
- Пуанкаре, 1990 – *Пуанкаре А.* О науке. М.: Наука.
- Пятигорский, 2007 – *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии. М.: Новое литературное обозрение.
- Пятигорский, 2018 – *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма // *Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960–1970-е года.* М.: Издательский центр РГГУ.
- Радхакришнан, 1993 – *Радхакришнан С.* Индийская философия. М.: «Миф», 1993. Т. 1–2. (Первое издание на рус. яз. – 1956–1957).

- Ранаде, 1998 – *Ranade H.G.* Foreword // *Lāṭyāyana-Śrauta-Sūtram*. In 3 vols. / Ed. and tr. into English by H.G. Ranade. Delhi: Motilal Banarsidass. P. VII–X.
- Рао, 1973 – *Rao S.R.* Lothal and the Indus civilization. Bombay.
- Рассел, 1957 – *Рассел Б.* Человеческое познание, его сфера и границы. М.
- Рационалистическая традиция и современность, 1988 – Рационалистическая традиция и современность. М.
- Рашковский, 1980 – *Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток. М.: Наука-ГРВЛ.
- Рашковский, 1983 – *Рашковский Е.Б.* Современная Индия: наука, общество, народ. – Наука, образование и социальное развитие в Индии. М., 1983.
- Рашковский, 1985 – *Рашковский Е.Б.* Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960–1970-е годы. М.: Наука.
- Рашковский, 1990 – *Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX века. М.: Наука-ГРВЛ, 1990.
- Реале, Антисери, 1994 – Реале Д. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994–1997. Т. 1.
- Рейнольдс, 1999 – *Reynolds F.E.* Coming of Age: Buddhist Studies in the United States from 1972–1997 // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 22, 2 (1999). P. 457–483.
- Рену, 1941–1942 – *Renou L.* Les Connexions Entre le Rituel et la Grammaire en Sanscrit // *JA*. 1941–1942. Т. 233. P. 105–165.
- Рену, 1963 – *Renou L.* Sur le genre du sūtra dans la littérature sanscrite // *JA*. 1963. Т. 251. P. 165–216.
- Рестиво, 1979 – *Restivo, Sal P.* Joseph Needham and the Comparative Sociology of Chinese and Modern Science // *Sociology of Knowledge, Sciences, and Art*. 1979. №2. P. 44–47.

- Рикёр, 2011 – *Поль Рикер*. Вызов и счастье перевода / Пер. с фр. М.Бендет // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5–6 (84) 2011. С. 148–153.
- Рикёр, 1999 – *Рикёр П.* Парадигма перевода. Лекция, прочитанная на факультете протестантской теологии в Париже в октябре 1998 года / Перевод Марии Эдельман // *Esprit*. № 253 (июнь 1999 года). Париж [интернет-источник:]
http://www.odinblago.ru/filosofiya/riker/paradigma_perevoda/
- Рис-Дэвидс, 1915 – *Rhys Davids C.A.F.* Prefatory Notes // *Points of Controversy (Kathāvattu)* / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society. P. XXIX–LIV.
- Робинсон, 1957 – *Robinson R.H.* Some logical aspects of Nāgārjuna's system // *PEW*. Vol. 6, 4 (1957). P. 291–308.
- Розенберг, 1991 – *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука.
- Розов, 2007 – *Розов М.А.* Понимающий и объясняющий подход в гуманитарных исследованиях // *Познание, Понимание. Конструирование* / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: ИФ РАН. С.48–67.
- Романов, 1991 – *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы.
- Романов, 2008 – *Романов В.Н.* Что значит поздневедийское UPA-ĀS: К проблеме значения слова. М.: МАКС Пресс.
- Романов, 2009 – *Романов В.Н.* К жанровой эволюции брахманической прозы // *Шатапатха-брахмана. Книга I. Книга X (фрагмент)* / Перев., вступит статья и примеч. Романова В.Н. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Романов, 2010 – *Романов В.Н.* О тайности тайной книги «Шатапатха-брахманы» // «Шатапатха брахмана»: книга X: тайная / Перев., вступ. ст. и примеч. В.Н. Романова. М.: Вост. лит., 2010. С. 10–22.

- Рорти, 2017 – *Rorti P.* Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступит. статья, комментарии И. Джохадзе. М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
- Росс, 1962 – *Ross R.* Symbols and civilization: Science, morals, religion, art. N. Y.
- Россиус, 2015 – *Россиус Ю.Г.* Учение о ценностях в теории интерпретации Эмилио Бетти // История философии. 2015. Т. 20. С. 130–144.
- Руэгг, 2006 – *Ruegg D.S.* The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction in the History of Madhyamaka Thought // Indo-Iranian Journal. Vol. 49. 2006. P. 319–346.
- Руэгг, 2010 – *Ruegg D.S.* The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Mādhyamaka. Boston: Wisdom Publications.
- Рэндл, 1924 – *Randle H.N.* A Note on the Indian syllogism // Mind. New Series. Vol. 33. № 132. (Oct., 1924). P. 398–414.
- Рэндл, 1981 – *Randle H.N.* Fragments from Diṅnāga. (1st ed. – London: RAS, 1926. Prize Publication Fund, Vol. 9). Delhi: Motilal Banarsidas.
- Рэндл, 1930 – *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools. Oxford: Oxford University Press.
- Рэндл, 1981 – *Randle H.N.* Fragments from Diṅnāga. (1st ed. – London: RAS, 1926. Prize Publication Fund, Vol. 9). Delhi: Motilal Banarsidas, 1981.
- Рябушкина, 2014 – *Рябушкина Т.М.* Познание и рефлексия. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация».
- Садовский, 2001 – *Садовский В.Н.* Метаязык // НФЭ. Т. II. С. 550–551.
- Саид, 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. М.: «Русский Мир».
- Санскрит и древнеиндийская культура, 1979 – Санскрит и древнеиндийская культура. М.: Наука. Ч. I–2.
- Састри, 1975–1976 – *Sastri P.S.* Indian Idealism: Epistemology and ontology. Delhi; Varanasi.
- Семенцов, 1981 – *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М.: Наука.

- Семенцов, 1988 – *Семенцов В.С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере «Бхагавадгиты» // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука.
- Семенцов, 1999 – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традициях и современной научной критике // Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд, испр. и доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Семичёв, Зелинский, 1988 – *Семичёв Б.В., Зелинский А.Н.* Академик Федор Ипполитович Щербатской // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М. С. 15–41.
- Серебряный, 2003 – *Серебряный С.Д.* Проблемы понимания индийской культуры. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. Специальность 09.00.03 – История философии. М.: РГГУ.
- Сидеритц, 2003 – *Siderits M.* Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons. Hampshire: Ashgate.
- Сил, 1915 – *Seal B.* The Positive Sciences of the Ancient Hindus. L., N.Y., Bombay, Calcutta, Madras: Longmans, Green and Co .
- Сингх, 2003 – *Singh A.* Tantra Yukti Method of Theorization in Āyurveda // Ancient Science of Life. Vol. XXII. № 3. 2003. P. 64–74.
- Синописис науки, 1852–1855 – A Synopsis of Science; from the Standpoint of the Nyāya Philosophy. Sanskrit and English / Compiled by J.R. Ballantyne. In 3 vols. Mirzapore: Orphan School Press.
- Синописис науки, 1856 – A Synopsis of Science, in Sanskrit and English, Reconciled with the Truths to be found in the Nyāya Philosophy, by James R. Ballantyne. Vol. I. Mirzapore: Orphan School Press.
- Системы санскритского знания, 2001–2004 – Sanskrit Knowledge Systems on the Eve of Colonialism. 2001–2004. [URL:] <http://dsal.uchicago.edu//projectssanskrit/papers/index.html>.
- Смирнов, 2000 – *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зено-

- новских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. Т. 1. М. С. 167–212.
- Смирнов, 2001 – *Смирнов А.В.* Логика смысла. М., 2001.
- Смирнова, 2001 – *Смирнова Е.Д.* Логическая Семантика // НФЭ, 2000–2001. Т. II. М.: «Мысль», 2001. С. 433–436.
- Соколов, 1996 – *Соколов В.В.* Гл. 1. Итальянские гуманисты XIV–XV вв.// История философии: Запад–Россия–Восток (книга вторая: Философия XV–XIX вв.). М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина. С. 3–24.
- Соломон, 1976–1978 – *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols., Ahmedabad.: V.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha.
- Социальная эпистемология, 2010 – Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация».
- Спенсер, 1998 – *Спенсер Г.* Опыты научные, политические и философские. В 3 т. Минск: Совр. Литератор, 1998. Т. 2.
- Сталь, 1961 – *Staal F.* The Theory of Definition in Indian Logic // Journal of the American Oriental Society. 1961. Vol. 81. № 2. P. 122–126.
- Сталь, 1965 – *Staal F.* Euclid and Pāṇini // Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago & London: The University of Chicago Press. P.143–160.
- Сталь, 1967 – *Staal F.* Word Order in Sanskrit and Universal Grammar. Dordrecht: Kluwer.
- Сталь, 1973 – *Staal F.* The conception of pakṣa in Indian logic // JIP. 1973. Vol. 2. № 2. P. 156–166.
- Сталь, 1975 – *Staal F.* The Concept of Metalanguage and Its Indian Background // JIP. Vol.3. P. 315–354.
- Сталь, 1982 – *Staal F.* Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India // JIP. Vol. 10. № 1. P. 3–35.

- Сталь, 1982а – *Staal F.* The Science of Ritual. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1982.
- Сталь, 1988 – *Staal F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. The University of Chicago Press, Chicago.
- Сталь, 1989 – *Staal F.* Rules without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences. N.Y.: Peter Lang.
- Сталь, 1993 – *Staal F.* Concepts of Science in Europe and Asia. Leiden: International Institute for Asian Studies.
- Сталь, 1995 – *Staal F.* The Sanskrit of Science // JIP. Vol. 23. P. 73–127.
- Сталь, 1996 – *Staal F.* Ritual and Mantras: Rules Without Meaning. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Стебаков, 2008 – *Стебаков Д.А.* Проблема истинности знания на современном этапе научно-технического развития // ЭиФН. 2008. Т. XVII. № 3. С.211–216.
- Степанянц, 1997 – *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997; 2001.
- Степанянц, 2000 – *Степанянц М.Т.* Опыт компаративистского дискурса: конференции философов «Восток–Запад» // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С. 105–126.
- Степанянц, 2005 – *Степанянц М.Т.* Мир Востока: Философия: Прошлое, настоящее будущее. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Степанянц, 2005а – *Степанянц М.Т.* Восточные философии: Учебник для вузов. М.: Академический проект; Культура, 2011.
- Степанянц, 2015 – *Степанянц М.Т.* От европоцентризма к межкультурной философии // ВФ. 2015. № 10. С 150–162.
- Степанянц, 2016 – *Stepanyants M.* On the Way to Intercultural Philosophy // Confluence: Online Journal of World Philosophies. Vol. 4. P. 240–256.
- Степин, 1992 – *Степин В.С.* Становление норм и идеалов постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М.

- Степин, 2000 – *Степин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.
- Степин, 2003 – *Степин В.С.* Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // ВФ. 2003. №8. С. 5–17.
- Степин, 2004 – *Степин В.С.* Генезис социально-гуманитарных наук (философский и методологический аспекты) // ВФ. 2004. №3. С. 37–43.
- Степин, 2008 – *Степин В.С.* Современные тенденции развития философии науки и стратегии преподавания // Мысль. Выпуск 7 (2008). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество.
- Степин, 2000–2001 – *Степин В.С.* Наука // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. М. Т. II. С. 27–28.
- Стяжкин, 1967 – *Стяжкин Н.И.* Формирование математической логики. М.
- Суббанна, Варакхеда, 2010 – Subbanna S., Varakhedi Sh. Asiddhatva Principle in Computational Model of Aṣṭādhyāyī // Sanskrit Computational Linguistics / Ed. by G.N. Jha. 2010. P. 231–238.
- Субботин, 2001 – Субботин А.Л. Эристика // НФЭ, 2000–2001. Т. 4. С. 454.
- Субраманьям, 2013 – Subrahmanyam S. Global Intellectual History beyond Hegel and Marx // History and Theory (Wesleyan University, USA). 2015. Vol.54 (February). P. 126–137.
- Сыркин, 1993 – *Сыркин А.Я.* Древнеиндийское наставление в любви // *Ватсьяяна Малланага.* Камасутра / Перев. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: «Наука». С. 5–62.
- Татиа, 1951 – *Tatia N.* Studies in Jain Philosophy. Banaras: Jain Cultural Research Society.
- Тачикава, 1971 – *Tachikawa M.* A Sixth-century Manual of Indian Logic // Journal of Indian Philosophy. 1971. Vol. 1. P. 111–145.
- Терентьев, Шохин, 1994 –
- Тиллеманс, 1988 – *Tillemans T.J.F.* Some Reflections on R.S.Y. Chi's Buddhist Formal Logic // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 11, 1 (1988). P. 155–171.

- Тиллеманс, 1990 – *Tillemans T.J.F.* Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāpala, and Candrakīrti: the Catuḥśataka of Āryadeva, chapters XII and XIII with the commentaries of Dharmapāpala and Candrakīrti // Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische studien. Wien: Universität Wien, 1990.
- Тиллеманс, 1997 – *Tillemans T.J.F.* Dharmakīrti on Prasiddha and yogyata // Aspects of Buddhism. Proceedings of the International Seminar on Buddhist Studies, 25 June 1994. Warsaw: Oriental Institute Warsaw University, 1997. P. 161–176.
- Тиллеманс, 1999 – *Tillemans T.J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- Тиллеманс, 2004 – *Tillemans T.J.F.* What are Mādhyamikas Refuting? Śāntarakṣita, Kamalaśīla et alii on Superimpositions (samāropa) // Three Mountains and Five Rivers. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume / Ed. by T. Wada. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, p. 225–237.
- Титлин, 2018 – *Титлин Л.И.* Опровержение существования субъекта в полемике с вайшешиками в “Пудгала-винишчае” Васубандху // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 206–212.
- Титлин, 2018а – *Титлин Л.И.* Проблема субъекта в индийской философии («Пудгалавинишчая» Васубандху). М.: ОнтоПринт, 2018.
- Тиханов, 2019 – *Tihanov G.* The Birth and the Death of Literary Theory: Regimes of Relevance in Russia and Beyond. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ткаченко, Володарский, 1972 – *Ткаченко В.И., Володарский А.И.* Естественные и технические науки Индии // БСЭ. 3-е изд. Т. 10. С. 219–221.
- Топоров, 1982 – *Топоров В.Н.* Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука. С.8–40.
- Топоров, 1985 – *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки // Древняя Индия, 1985. М.: Наука.

- Торелла, 1987 – *Torella R.* Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy // East and West. Vol. 37. No 1/4 (December 1987). P. 151–164.
- Торчинов, 1998 – *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение».
- Торчинов, 2005 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм. СПб.: «Амфора», 2005.
- Торчинов, 2005а – *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: «Азбука классики», «Петербургское востоковедение».
- Тулмин, 1984 – *Тулмин Ст.* Человеческое понимание. М.: «Прогресс».
- Туччи, 1929 – *Tucci J.* Buddhist logic before Diñnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1929. № 3. 451–488, 870–871.
- Туччи, 1929а – *Tucci G.* Pre-Diñnāga Buddhist texts on logic from Chinese sources // Gaekwad Oriental Series. Vol. 49. Baroda: Oriental Institute.
- Туччи, 1930 – *Tucci G.* The Nyāyamukha of Diñnāga, being the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan materials // Materialien zur Kunde des Buddhismus. Vol. XV. Heidelberg: Institute für Buddhismus-Kunde, 1930.
- Туччи, 1930а – *Tucci G.* Bhamaha and Dinnaga // Indian Antiquary. 1930. Vol. LIX. P.142–147.
- Туччи, 1956 – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts, I // Serie Orientale Roma, IX, I. Roma: IsMEO.
- Туччи, 1958 – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts, II // Serie Orientale Roma, IX, 2. Roma: IsMEO.
- Туччи, 1972 – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts, III // Serie Orientale Roma, XLIII. Roma: IsMEO.
- Туччи, 1971 – *Tucci G.* Opera minora. In 2 vol. / Ed by G. Bardi. Roma: Università di Roma, Scuola Orientale.

- Уланов, 2016 – Уланов М.С. Буддизм и современный бизнес // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 2 (30). С. 164–171.
- Универсалии восточных культур, 2001 – Универсалии восточных культур. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Уолтон, 1998 – *Walton D.* The New Dialectic: Conversational Contexts of Argument. Toronto: University of Toronto Press.
- Уолтон, 1999 – *Walton D.* One-Sided Arguments: A Dialectical Analysis of Bias. Albany: State University of New York Press.
- Упадхьяя, 1970 – *Upadhyaya S. C.* Introduction // *Kama Sutra of Vatsyayana / Complete Transl. from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya.* Bombay: Leaders Press.
- Урбанаева, 2010 – *Урбанаева И.С.* Особенности буддийской логики и ее роль в тибетском буддизме // ВГБУФ. 2010. № 8. С. 38–42.
- Урбанаева, 2012 – *Урбанаева И.С.* В поисках метатеории единства Востока и Запада: Буддийская парадигма разумности // ВГБУФ. 2012. № 8. С. 47–55.
- Урбанаева, 2012а – *Урбанаева И.С.* Что такое философия в контексте проблемы реальности и сознания: введение в сравнительный анализ буддизма и философской традиции Запада // ВГБУФ. 2012. № 14. С. 3–11.
- Урбанаева, 2014 – *Урбанаева И.С.* Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма. Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН.
- Урбанаева, 2014а – *Урбанаева И.С.* Становление тибетской и китайской махаяны: в контексте проблемы аутентичного буддизма. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
- Урбанаева, 2016 – *Урбанаева И.С.* Буддийская философия и практика: «постепенный» и/или «мгновенный» путь просветления. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН.
- Успенская, 2010 – *Успенская Е.Н.* Этнокастовые общности в контексте формирования и функционирования индийской традиционной социальной

- организации. Автореферат диссертации на соискание учен. степени доктора истор. наук. СПб.: СПбГУ.
- Успенская, 2010а – *Успенская Е.Н.* Антропология индийской касты. СПб.: «Наука».
- Уэйман, 1999 – *Wayman A.K.* A Millennium of Buddhist Logic. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Уэйтли, 1828 – *Whately R.* Elements of Rhetoric. 2nd ed. Oxford: W. Baxter.
- Фантл, 2017 – *Fantl J.* Knowledge How // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition) / Ed. Edward N. Zalta.
[URL]: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/knowledge-how/>
- Федотова, 1992 – Федотова В.Г. Классическое и неклассическое в социальном познании // *Общественные науки и современность*. 1992. № 4. С. 45–54.
- Федотова, 2000 – Федотова В.Г. Культуроцентризм // *НФЭ*. Т. II. С. 352–353.
- Фейерабенд, 1986 – *Фейерабенд П.* Избранные произведения по методологии науки. М.: «Прогресс».
- Филлипс, 2017 – *Phillips, Stephen.* Epistemology in Classical Indian Philosophy // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition)/ Edward N. Zalta (ed.). [URL:] <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-india/>.
- Философия, 2003 – Философия. Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П.Филатова. М., 1996; 2002; 2003.
- Философия и методология науки, 1996 – Философия и методология науки / Под ред. В.И. Купцова. М: АСПЕКТ ПРЕСС.
- Философия науки: проблемы исследования, 2006 – Философия науки: проблемы исследования и преподавания. Беседа главн. редактора ж. «Вопросы философии» акад. В. А. Лекторского с акад. В. С. Степиным // *ВФ*. 2006. № 10. С.45–54.

- Философия науки: проблемы и перспективы, 2006 – Философия науки: проблемы и перспективы (материалы «круглого стола») // ВФ. 2006. № 10. С.3–44.
- Фишман, 2006 – *Фишман Л.Г.* Постмодерн как возврат к Просвещению // ВФ. 2006. № 10. С.69–79.
- Флек, 1999 – *Флек Л.* Возникновение и развитие научного факта. Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива. М.
- Фоллмер, 1998 – *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики и теории науки / Перев. с нем. А.В. Кезин. М., 1998.
- Франко, 1983 – *Franco E.* Studies in the Tattvopaplavasimha I. The criterion of truth // JIP. 1983. № 11. P. 147–166.
- Франко, 1984 – *Franco E.* Studies in the Tattvopaplavasimha II. Theory of error // JIP. 1984. № 12. P. 105–137.
- Франко, 1987 – *Franco E.* Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāśi's Scepticism. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1987.
- Франко, 1999 – *Franco E.* Buddhist Studies in Germany and Austria 1971–1996, with a contribution on East Asian Buddhism by M. Friedrich // JIABS. Vol. 22. N. 2. 1999. P. 403–456.
- Франко, 2013 – *Franco E.* On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy // Periodization and Historiography of Indian Philosophy / Ed. by Eli Franco. Wien: Institute für Südasien-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien, 2013. P. 1–34.
- Франко, Прейзенданц, 2007 – *Franco E., Preisendanz K.* Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies \ Ed. by Franco E., Preisendanz K. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pr. Lmtd.
- Фраууалльнер, 1929 – *Frauwallner E.* Bemerkungen zu den Fragmenten Dignāgas // WZKM. Bd.36. 1929. S.136–139.

- Фраувалльнер, 1933 – *Frauwallner E.* Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikam // WZKM. Bd.40. 1933. Hf.3/4. S.281–304.
- Фраувалльнер, 1956 – *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- Фраувалльнер, 1957 – *Frauwallner E.* Vasubandhu's Vādaividhiḥ // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1957. Vol. 1. P. 104–146.
- Фраувалльнер, 1959 – *Frauwallner E.* Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1959. Vol. 3. P. 83–164.
- Фраувалльнер, 1961 – *Frauwallner E.* Landmarks in the History of Indian Logic // WZKSO. 1961. Vol. 5. P. 125–148.
- Фраувалльнер, 1968 – *Frauwallner E.* Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 259 Bd. 2 Abh.; Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Ht. 6. Wien: Hermann Böhlhaus Nachf., 1968.
- Фреге, 2000 – *Фреге Г.* Логика и логическая семантика: Сборник трудов /Перев. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 326–342.
- Фролов, 2013 – *Фролов К.Г.* О нюансах перевода и цитирования в контексте проблемы Геттиера // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 168–173.
- ФСГН, 2006 – Философия социальных и гуманитарных наук: Учебное пособие для вузов / Под общ.ред. проф.С.А. Лебедева. М.: Академический проект.
- Хабермас, 2001 – *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Перев. с немецк. Д.В. Складнева. СПб.: Наука.
- Хайдеггер, 1997 – Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: AD MARGINEM, 1997.

- Хальбфасс, 1990 – *Halbfass W.* India and Europa. An Essay of Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarsidass. (1st German Language ed. – Basel: Schwabe & Co., 1981).
- Хальбфасс, 1991 – *Halbfass W.* Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought. Albany: SUNY Press.
- Хальбфасс, 1992 – *Halbfass W.* On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology. Albany: SUNY Press.
- Хамблин, 1970 – *Hamblin C.L.* Fallacies. London: Methuen. [URL:] <http://www.ditext.com/hamblin/fallacies.html>
- Хантингтон, 1992 – *Huntington C.W., Jr., with Geshé Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika. Delhi: Motilal Banarsidass. (1st ed. – University of Hawaii Press, Hawaii, 1989).
- Хантингтон, 1995 – *Huntington C.W., Jr.* A Way of reading // *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Vol. 18, 2 (1995). P. 279–308.
- Хантингтон, 2007 – *Huntington C.* The nature of the Mādhyamika trick // *JIP*. Vol. 35 (2007). P. 103–131.
- Харре, 2006 – *Харре Р.* Конструкционизм и основания знания // ВФ. 2006. № 11. С.94–103.
- Хилл, 1965 – *Хилл Т. И.* Современные теории познания / Перев. с англ. Общ. ред. и предисл. Б.Э. Быховского. М.: Прогресс.
- Хинтиikka, 1980 – *Хинтиikka Я.* Время, истина и познание у Аристотеля и других греческих философов // *Логико-эпистемологические исследования*. М.: «Прогресс».
- Хириянна, 1951 – *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L.: Allen & Unwin.
- Хириянна, 1956 – *Hiriyanna M.* The essentials of Indian Philosophy. L.: Allen & Unwin.
- Хирш, 1967 – *Hirsch E.D.* Validity in Interpretation. New Haven and London: Yale University Press.

- Хоган, 1996 – *Horgan J.* The End of Science. Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of Scientific Age. N.Y. and etc.: Helix Books, Addison-Wesley Publishing Co. Inc., 1996 (1st ed. 1955).
- Холдридж, 2010 – *Holdrege B.A.* The Politics of Comparison: Connecting Cultures Outside of and in Spite of the West // *International Journal of Hindu Studies*. 2010. Vol. 14. № 2–3. P. 147–75.
- Холтон, 1992 – *Холтон Дж.* Что такое антинаука // ВФ. 1992. № 2. С. 26–58.
- Хмуркин, 2007 – *Хмуркин Г.Г.* Индийская математическая мысль в пространстве буддийской культуры (на примере трактата Васубандху «Абхидхармакоша») // *Историко-математические исследования*. М., 2007. Вып. 12 (47). С. 188–215.
- Хмуркин, 2014 – *Махавира*. Собрание основных положений науки о вычислениях (гл. 0 и 1) / Введение, перев. с санскрита и коммент. Г.Г. Хмуркина // *Историко-математические исследования*. Серия 2. Выпуск 15 (50). 2014. С. 267–314.
- Хэйз, 1980 – *Hayes R.P.* Dinnāga's Views on Reasoning (Svārthānumāna) // *JIP*. Vol. 8. P. 219–277.
- Хэйз, 1988 – *Hayes R.P.* Dignaga on the Interpretation of Signs. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers.
- Хэйз, 1994 – *Hayes R.P.* Nāgārjuna's appeal // *JIP*. Vol. 22 (1994). 3. 299–378.
- Хэкер, 1983 – *Hacker P.* Inclusivismus // *Inclusivismus. Eine indische Denkform*. Wien.
- Хэкер, 1958 – *Hacker P.* Ānvīkṣikī // *WZKS(O)A*. 1958. Bd. 2. S. 54–83.
- Чакрабарти, 1984 – *Chakrabarti K.K.* Some Remarks on Indian Theories of Truth // *JIP*. 1984. № 12. P. 339–355.
- Чакрабарти, 1999 – *Chakrabarti A.* Rationality in Indian Philosophy // *Companion to World Philosophy* / Ed. by Deutsch and Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999. P. 259–278.

- Чаттерджи, 1950 – *Chatterjee S.* The Nyāya theory of knowledge: A critical study of some problems of logic and metaphysics. 2nd ed. Calcutta: University of Calcutta.
- Чаттерджи, 1977 – *Chatterjee D.* Skepticism and Indian philosophy // PEW. 1977. Vol. 27. N. 2. P. 195–209.
- Чаттерджи, Датта, 1955 – *Чаттерджи С., Датта Д.* Введение в индийскую философию. М.: Издательство иностранной литературы.
- Чаттерджи, Датта, 2009 – *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия. М.: Академический проект.
- Чаттерджи, Сиркер, 2010 – *Chatterjee Ch., Sirker S.* Dinnāga and Mental Models: A Reconstruction // PhEW. Vol. 60. N 3 (July 2010). P. 315–340.
- Чаттопадхьяя, 1961 – *Чаттопадхьяя Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М.: «Прогресс».
- Чаттопадхьяя, 1966 – *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. М. : «Прогресс».
- Чаттопадхьяя, 1979 – *Chattopadhyaya D.* Science and society in ancient India. Calcutta: Research India Publications.
- Чаттопадхьяя, 1986–1996 – *Chattopadhyaya D.* History of science and technology in ancient India: 3 vols. Calcutta : Firma KLM Private. Vol. I. The Beginnings.
- Чи, 1984 – *Chi R.* Buddhist Formal Logic / With Professor Karl Potter Paper “Dignāga and the Development of Indian Logic”. Vol. I. London. 1st ed. – 1969; Repr. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Чон Хва Ёль, 2009 – *Jung Hwa Yol.* Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization // Research in Phenomenology. Vol. 39. № 3 (2009). P. 417–437.
- Чубарева, 2000 – *Чубарева Э.Г.* Индийская мысль как материал компаративной философии // История философии. Вып. 7. М.: ИФ РАН, 2000. С. 265–288.

- Шалак, 2006 – *Шалак В.И.* Логика альтернативного отношения следования // Логические исследования. Вып.13. М.: Наука, 2006. С. 249–260.
- Шалак, 2007 – *Шалак В.И.* О понятии логического следования. М.: ИФ РАН.
- Шапошников, 2002 – *Шапошников А.* Божественный прародитель Ману и его предписания добродетели // Законы Ману / Перевод С.Д. Эльмановича, проверен. и исправлен. Г.Ф.Ильиным. М.: ЭКСМО–Пресс. С. 5–12.
- Шарма, 1969 – *Sharma D.* The differentiation theory of meaning in Indian logic. The Hague / Paris.
- Шарма, 1970 – *Sharma D.* The Negative Dialectics of India: A study the negative dialecticism in Indian philosophy. Leiden: E.J. Brill.
- Шарма, 1987 – *Sharma R.T.* Introduction to the Aṣṭādhyāyī as a Grammatical device // The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Vol. I. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Шарма, 2004 – *Sharma K.V.* Sciences of Ancient India and Sanskrit – An Introspection // Indian Journal of History of Science. Vol. 39. Issue 1. P. 139–142.
- Шарф, 1996 – *Scharf P.M.* The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya and Mīmāṃsā. Transactions of the American Philosophical Society Vol. 86. Pt 3. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Шах, 1991 – *Shah K.J.* Perspectives on the Philosophy of Meaning : Bhartṛhari and Wittgenstein // Tradition, Modernity and Svarāj. Vol. 1. Delhi. P. 80–95.
- Шаха, 1986 – *Shaha S. M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 67, № 1 / 4, 1986. P. 139–145.
- Шахнович, 2013 – *Шахнович М.* Когнитивная наука и исследования религии // Государство. Религия. Церковь. 2013. № 3 (31). С. 32–62.
- Швырёв, 2003 – *Швырёв В.С.* Рациональность как ценность культуры. М.: Прогресс-Традиция.
- Швырёв, 2009 – *Швырёв В.С.* Теория // ЭЭФН, 2009. С. 973–975.
- Швырёв, 2009а – *Швырёв В.С.* Разум // ЭЭФН, 2009. С. 794–797.

- Швыреёв, 2009б – *Швырёв В.С.* Рациональность открытая и закрытая // ЭЭФН, 2009. С. 809–810.
- Шестьдесят лет санскритских исследований, 1950–2010 – *Sixty Years of Sanskrit Studies. 1950–2010*. Published on the occasion of 15th World Sanskrit Conference. Vol. 2: Countries other than India. New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan. 2012.
- Шивананда, 1999 – Sri Swami Sivananda. All About Hinduism. Shivanadanagar: The Divine Life Trust Society. 1st ed. 1947. URL: <http://www.sivanandadlshq.org/download/hinduismbk.htm>.
- Шкурко, 2006 – *Шкурко Ю.С.* Понятие «эпистемическая культура» как инструмент анализа форм познавательной деятельности в науке // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2006. № 1. С. 430–436.
- Шмитхаузен, 1972 – *Schmithausen L.* The Definition of Pratyakṣam in the Abhidharmasamuccayaḥ // WZKS. 1972. Vol. 16. S.153–163.
- Шмитхаузен, 1987 – *Schmithausen L.* Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy // *Studia Philologica Buddhica. Monograph Series, 4a and 4b*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 1987. 2 vols.
- Шопенгауэр, 1992 – *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. В 2-х тт. М.
- Шохин, 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Шохин, 1995 – Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» *Ишваракришны*, «Санкхья-карика-бхашья» *Гауданады*, «Таттва-кауmundи» *Вачаспати Мишры* / Исслед., пер., комм. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С. 109–243.

- Шохин, 1997 – Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскр., комм. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир» – «Янус-К», 1997. С. 150–287.
- Шохин, 1997а – *Шохин В.К.* Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М.: Научно-издательский центр «Ладомир».
- Шохин, 1998 – *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФ РАН.
- Шохин, 2000 – *Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С.8–60.
- Шохин, 2001 – *Шохин В.К.* Философия классической ньяи – формирование и оформление // Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, перевод с санскрита и коммент. В. К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. С. 20–142.
- Шохин, 2000–2001 – *Шохин В.К.* Индийская философия // ИФЭ. Т. II. С. 107–113.
- Шохин, 2004 – *Шохин В.К.* Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Шохин, 2007 – *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.): Учеб. Пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
- Шохин, 2009 – *Шохин В.К.* Анвикшики // Индийская философия: Энциклопедия. М.: Вост. литература. С. 80–81.
- Шохин, 2009а – *Шохин В.К.* Аханкара // ИФЭ. С. 122–123.
- Шохин, 2009б – *Шохин В.К.* Въявахарика–Парамартхика // ИФЭ. С. 295–303.
- Шохин, 2009в – *Шохин В.К.* Ньяя // ИФЭ. С. 578–585.
- Шохин, 2010 – *Шохин В.К.* Мадхусудана Сарасвати и его адвайтистское науковедение // ВФ. 2010. № 5. С. 139–142.

- Шохин, 2011 – *Шохин В.К.* Две истины // ФБЭ, 2011. С. 267–271.
- Штайнкелльнер, 1967 – *Steinkellner E.* Dharmakīrti's Hetubindu. Teil 1. Tibetischer und Sanskrit-Text; Teil 2. Übersetzung und Anmerkungen // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte. Bd. 252. Abh. 1–2. Wien: Hermann Böhlaus Nachf., 1967.
- Штайнкелльнер, 1971 – *Steinkellner E.* Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti // WZKS. Bd. 15. 1971. S. 179–211.
- Штайнкелльнер, 1973 – *Steinkellner E.* Pramāṇaviniścaya of Dharmakīrti. Svārthānumāna chapter / Ed. in Sanskrit and Tibetan by Ernst Steinkellner // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens. (Wien). 1973. H. 12.
- Штайнкелльнер, 1974 – *Steinkellner E.* On the interpretation of the svabhāvahetuḥ // WZKS. Bd. 18. 1974. S. 117–129.
- Штайнкелльнер, 1988 – *Steinkellner E.* Methodological Remarks on the Constitution of Sanskrit Texts from the Buddhist pramāṇa-Tradition // WZKS. Bd. 32. 1988. S. 103–129.
- Штайнкелльнер, 2004 – *Steinkellner E.* The Early Dharmakīrti on the Purpose of Examples // On the Role of the Example (drstānta) in Classical Indian Logic / Ed. by Sh. Katsura, E. Steinkellner // WSTB. Heft 59. 2004. P. 225–250.
- Штайнкелльнер, 2007 – *Steinkellner E.* Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya: Chapters 1 and 2, Critically edited. (Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region – STTAR 2. Band 15/1, 15/2) Wien, Beijing: VÖAW, China Tibetology Publishing House, 2007.
- Штайнкелльнер, 2013 – *Steinkellner E.* Dharmakīrtis frühe Logik. Annotierte Übersetzung der logischen Teile von Pramāṇavārttika 1 mit der Vṛtti. I. Introduction, Übersetzung, Analyse. II. Introduction, Anmerkungen, Anhänge etc. // *Studia Philologica Buddhica. Monograph Series XXIXa,b.* Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2013.
- Штайнкелльнер, Крассер, Ласик, 2005 – *Steinkellner E., Krasser H., Lasic H.* Jinendrabuddhi's Pramāṇasamuccayaṭīkā: Chapter 1, Part 1: Critical Edition.

- Part 2: Diplomatic Edition. (STTAR 1. Band 1) Wien, Beijing: VÖAW, China Tibetology Publishing House, 2005.
- Штайнкелльнер, Крассер, Ласик, 2007 – *Steinkellner E., Krasser H., Lasic H.* Jinendrabuddhi's Pramāṇasamuccayaṭīkā: Chapter 2, Part 1: Critical Edition. Part 2: Diplomatic Edition. (STTAR 1.) Wien, Beijing: VÖAW, China Tibetology Publishing House, 2007.
- Щавелев, 2010 – *Щавелев С.П.* Глава 17. Историческая археология: эпистемологический анализ // Социальная эпистемология, 2010. С. С. 363–384.
- Щербатской, 1927 – *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist nirvāna. Leningrad: The USSR Academy of Sciences.
- Щербатской, 1984 – *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. 2 vols. N. Y.: Dover Publications, Inc. 1st ed. – 1962.
- Щербатской, 1988 – *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: «Наука».
- Щербатской, 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.: Изд-во АСТА-пресс.
- Элиаде, 2013 – *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. Патанджали и йога / Пер. с франц. А.Л. Антипенко, Р.И. Черниковой. Отв. ред. Н.А. Канаева. М.: Научно-исследовательский центр «Ладомир».
- Элтшингер, 2014 – *Eltschinger V.* Buddhist Epistemology as Apologetics. Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy // Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 851. Band. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens. Nr. 81. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Элтшингер, 2017 – *Eltschinger V.* Why did the Buddhists adopt Sanskrit? // Open Linguistics. 2017. Vol.3. P. 308–326.
- Эрман, 1976 – *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука.

- Этке, 1989 – *Oetke K.* Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas // Studien zur Indologie und Iranistik. Vol. 15. 1989. S. 1–39.
- Этке, 1990 – *Oetke K.* On some non-formal aspects of the proofs of the Madhyamakakārikās // Earliest Buddhism and Madhyamaka / Ed. D.S. Ruegg and L. Schmithausen. Leiden: E.J. Brill, 1990. P. 91–109.
- Этке, 1991 – *Oetke K.* Remarks on the interpretation of Nāgārjuna's philosophy // Journal of Indian Philosophy. Vol. 19. 1991. P. 315–323.
- Этке, 1992 – *Oetke K.* Pragmatic Implicatures and Text-Interpretation. (The Alleged Logical Error of the Negation of the Antecedent in Mūlamadhyamakakārikās) // Studien zur Indologie und Iranistik. Vol. 16. 1992. P. 185–233.
- Этке, 1994 – *Oetke K.* Studies on the Doctrine of Trairūpya // Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Hf. 33. Wien.
- Этке, 2003 – *Oetke K.* Limitations of Theories of Pramāṇa // JIP. 2003. Vol. 31 (1/3). P. 199–227.
- Этке, 2009 – *Oetke K.* Pramāṇa, Logic and Belief // Logic and Belief in Indian Philosophy / Ed. P. Balcerowicz. Warsaw Indological Studies. Vol. 3. Delhi: Motilal Banarsidass. P. 45–70.
- Этке, 2013 – *Oetke K.* Classification and Periodization of Indian Philosophical Traditions: Some Conceptual and Theoretical Aspects // Periodization and Historiography of Indian Philosophy / Ed. by Eli Franco. Wien: Universität Wien. P. 347–356.
- Юлен, 2005 – *Юлен М.* Чувственные качества (qualia) – вызов материалистическим теориям сознания? // ВФ. 2005. № 5. С. 81–91.
- Языки мира, 2004 – [Елизаренкова Т.Я., Коряков Ю.Б.] Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов / Редколлегия тома: Т.Я. Елизаренкова, А.А. Кибрик, Л.И. Куликов // Серия «Языки мира» Институт Языкознания РАН. М.: Academia.

- Якоби, 1901 – *Jacobi H.* Die Indische Logik // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologische-historische Klasse. Göttingen. Heft 4. S. 460–485.
- Яновская, 1972 – *Яновская С.А.* Из истории аксиоматики // *Яновская С.А.* Методологические проблемы науки. М.: Мысль, 1972. С. 150–181.
- Ясперс, 2008 – *Ясперс К.* Философия и наука. Доклад / Пер. Руткевича А.М. // ЭиФН . 2008. Т. XVII. № 3. С.227–238.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ АВТОРА ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Монографии

- 1) *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии // *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии; *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. (10 а.л.)
- 2) *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья: Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2008. (12,14 а.л.)
- 3) *Лысенко В.Г., Канаева Н.А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: ИФ РАН, 2014. (18,5 а.л.)

Статьи, индексируемые Scopus

- 4) *Канаева Н.А.* Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 129–140.
- 5) *Канаева Н.А.* Влияние ритуалистики и грамматики на парадигму санскритской учености // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 187–196.
- 6) *Канаева Н.А.* Тенденции исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 173–184.
- 7) *Канаева Н.А.* Универсум установления достоверности знания в эпистемологии и логике (праманаваде) Джаяраши Бхатты // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 173–183.
- 8) *Канаева Н.А.* Предисловие к публикации. Джаяраши Бхатта. Таттвопаплавасимха («Лев, [опрокидывающий] препятствия [к правильному пониманию] категорий»). Фрагменты. Введение. Глава I. Перевод с санскрита и примечания Н.А. Канаевой // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 189–197.
- 9) *Канаева Н.А.* Есть ли в феноменологии сотериологическая модель? // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 186–193.

**Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных
журналах, рекомендованных ВАК**

- 10) *Канаева Н.А.* «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / Перев. с санскрита, исследование и коммент. // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240–261.
- 11) *Канаева Н.А.* Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования // Историко-философский ежегодник' 2010. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. С. 415–441.
- 12) *Канаева Н.А.* Эволюция концепции индийской логики у Ф.И. Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов») // История философии. 2013. № 18. С. 3–14.
- 13) *Канаева Н.* Image of Truth in traditional Indian Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2014. № 1. С. 24–30.
- 14) *Канаева Н.А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 115–126.
- 15) *Канаева Н.А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе // Восток (Oriens). 2015. № 1. С. 179–194.
- 16) *Канаева Н.А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в России // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2015. № 2. С. 46–63.
- 17) *Канаева Н.А.* Классификация ошибок оснований вывода в «Ньяяправешака-шастре» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2016. № 4. С. 16–27.
- 18) *Канаева Н.А.* Два смысла индийской теории полемики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2018. № 1. С. 8–17.

Публикации в других изданиях

- 19) *Канаева Н.А.* Индийская традиция рациональности // *Философские науки*. 2018. №6. С. 73–82.
- 20) *Канаева Н.А.* Так ли страшен понятийный европоцентризм? // *Философские науки*. 2019. Т. 62. № 6 . С. 70–87.
- 21) *Кальянамалла*. Анангаранга (Подмости любви). Фрагмент / Перев. с санскрита Канаевой Н.А. // *Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сборник статей*. М.: ИВ РАН – Издательск. Фирма «Восточная литература», 2006.С.122–140.
- 22) *Канаева Н.А.* Индо иогачара-ха ни окэру kalpana to vikalpa -но гай-нэн ни цуитэ (Концепты кальпана и викальпа в индийской йогачаре)» (на японском языке) // «Тоё гакудзюцу кенкю» (*The Journal of Oriental Studies*), 2008, vol. 47 №2. С 83–100. ISBN978-88596-017-8.
- 23) *Канаева Н.А.* Формальные аспекты индийской логики // *Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции*. С.-Петербург, 6 – 9 февраля 2008 г./ Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С.166–174.
- 24) *Канаева Н.А.* Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // *Россия в диалоге культур*. М.: Наука, 2010. С. 122–140.
- 25) *Канаева Н.А.* Логика в Индии // *Большая Российская энциклопедия*. Т. 17. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2010. С. 729–730.
- 26) *Канаева Н.А.* Индийская философия // *Новая Российская энциклопедия*. Т. VI/2. М., 2010. С. 331–335.
- 27) *Kanaeva Natalia*. Polemics between Buddhists and Jainas about the rules of Inference as presented in the *Tattvasamgraha* by Śāntarakṣita and the Commentary *Raṅjikā* by Kamalaśīla // *Russia looks at India: A Spectrum of Philosophical Views*. New Delhi: ICPR, 2010. С. 169–194.
- 28) *Канаева Н.А.* Отношения науки и философии в традиционной индийской культуре // *Сравнительная философия: Философия и наука в*

- культурах Востока и Запада / Отв. ред.: М. Степанянц. Вып. 4. М. : Восточная литература, 2013. С. 131–149.
- 29) *Канаева Н.А.* Дискуссия о правиле трайрупья в индийской логике // ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2014. С. 28–39.
- 30) *Kanaeva N.* Chapter X. The Relationship of Science (*śāstra, vidyā*) and Philosophy (*darśana*) in the Traditional Indian Culture // Philosophy and Science in Cultures: East and West. Russian Philosophical studies, XIII / Ed. by M.T. Stepanyants // Cultural Heritage and Contemporary Change Series IVA, Eastern and Central European Philosophical Studies, Vol. 50 / Gen ed. George F. McLean. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2014. P. 123–130.
- 31) *Канаева Н.А.* Роль концепта «дхарма» в формировании ядра индийской культуры // Россия в архитектуре глобального мира: цивилизационное измерение. М.: Языки славянской культуры: Знак, 2015. С. 314–342.
- 32) *Канаева Н.А.* Отношение к методологии познания в традиционной индийской медицине (на материале «Чарака-самхиты») // Философские перекрестки взаимодействия цивилизаций: Культура и ценности. Сборник материалов международной конференции. 27–29 мая 2016. М.: РУДН, 2016. С. 335–350.
- 33) *Nataliya Kanaeva.* Some Aspects of the Paradigm of Sanskrit Learning // Proceedings of the 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). Part of series “Advances in Social Science, Education and Humanities Research. Washington: Atlantis Press, 2018. P. 727–731. URL: <https://www.atlantispress.com/proceedings/iccessh-18/authors>.
- 34) *Наталия Канайва.* Оучжоу хэ Элосы-дэ фо-цзяо иньмин-сюэ яньцзю гайкуан (娜塔莉亚·卡奈娃 著.歐洲和俄羅斯的佛教因明学研究概况) – Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в

- Европе и в России / Пер. с англ. Шэнь Хайянь (沈海燕 编译) (На китайском языке) // Фо-сюэ (佛學 第十輯) Hanshan Buddhist Studies. Ганьсу жэньминь чубаньшэ (甘肅人民出版社) Народное издательство Ганьсу. 2015. № 10. Р. 149–184.
- 35) *Наталья Канайва* (пер. Шэнь Хайянь, У Шэньюй). Мэйго-дэ инь-миньянцзю гайкуан (Обзор американских исследований по хэту-видья) 娜塔莉亚 卡奈娃著(沈海燕,巫胜禹译) // Цинцзан гаююань луньтан (Форум Тибетского нагорья), №4, 2017. С. 1–16. 美国的因明研究概况//青藏高原论坛.2017年,第4期.01-16页.
- 36) *Канаева Н.А.* Эпистемология и логика в индийской философии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 157–191.
- 37) *Канаева Н.А.* Джайнские найи: способы получения достоверного знания или формы опровержения? // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2019. Т. III. № 4. С. 115–129.