

На правах рукописи

Канаева Наталия Алексеевна

**СТАНОВЛЕНИЕ ПРИНЦИПОВ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ИНДИИ**

Специальность 09.00.03 – История философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени

доктора философских наук

Москва – 2021

Работа выполнена в Школе философии и культурологии Факультета гуманитарных наук Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Научный консультант: **Серебряный Сергей Дмитриевич**,

доктор философских наук, профессор

Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет», директор Института высших гуманитарных исследований им. Е. Н. Мелетинского

Официальные оппоненты: **Рашковский Евгений Борисович**,

доктор исторических наук, профессор,

главный научный сотрудник Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е. М. Примакова РАН»

Колесников Анатолий Сергеевич,

доктор философских наук, профессор

кафедры Истории философии Института философии Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Санкт-Петербургский государственный университет»

Скороходова Татьяна Григорьевна,

доктор философских наук, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Пензенский государственный университет»

Ведущая организация: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (г. Улан-Удэ)

Защита диссертации состоится «3» июня 2021 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета Д 002.015.04 на базе Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт философии Российской академии наук по адресу: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, зал Ученого совета (к. 313)

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке и на сайте Института философии РАН

(https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/konaeva/dissertatsiya_kanaevoy_2021.pdf).

Автореферат разослан «___» _____ 2021 года.

Ученый секретарь

диссертационного совета Д 002.015.04



Волкова Н.П.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

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, изменения самоидентификации философии, включения в нее всех мировоззренческих традиций и легитимации их обозначений как «философий», переосмысления 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. Стёпина², эффективно объясняющей, на наш взгляд, практики не только научного, но и философского познания, позволяющей 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 дисциплинарного (научного) знания, как в индийской, так и в европейской культурах, что, собственно, стало причинами их обобщения в концепте³ «теоретического знания».

Актуальность темы исследования

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 в процессе осмысления познавательной деятельности 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

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

² *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс–Традиция, 2010.

³ Термин «концепт» используется в работе в соответствии с дефиницией Ж. Делёза и Ф. Гваттари: как специфический продукт философии (*Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект, 2009: 6).

и не-западных философских традиций (такими как движение за «межкультурную философию», проект «мировых философий», проект «космополитической философии», «фьюжн-философия» и т. п.), а также вписывает в процесс, определяемый некоторыми авторами как движение современной философии от «постмодерна через пост-трансмодернизм и постметафизику к трансверсальной философии»⁴.

Во всех проектах будущей 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. В представленной к защите диссертации автор тоже обращается к проблеме метаязыка компаративной философии и предлагает верифицированные в процессе работы мета-термины.

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; их наработки больше проникают в компаративистику. 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 «когнитивной справедливости»⁵, за ее редукционизм⁶ и даже «эпистемический фашизм»⁷.

Релевантность темы диссертации активно обсуждаемым в философском сообществе проблемам обуславливает, на наш взгляд, ее актуальность.

Степень разработанности темы

Систематически и комплексно процесс становления принципов теоретического знания в Индии, определивших единство и самобытность индийской эпистемической культуры, ранее не исследовался. Для обоснования данного тезиса в диссертации дан краткий очерк исследовательской литературы, поделенной на классы: 1) истории индийской философии и логики; 2) работы по конкретным философам и школам, уделявшим значительное внимание рефлексии познавательной деятельности;

⁴ 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.

⁵ Visvanathan, Shiv. A Celebration of Difference: Science and Democracy in India // Science. 3. April 1998. Vol. 280, no. 5360. P.42–43. [URL:] <http://www.sciencemag.org/content/280/5360/42.full>.

⁶ Далмия В. Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный экофеминизм Ванданы Шива // Сравнительная философия, 4: Философия и наука в культурах Востока и Запада. М.: Наука – Вост. лит., 2013. С. 180.

⁷ Balasubramanian A.V., Devi N. Is There an Indian Way of Doing Science // Traditional Knowledge Systems of Indian and Sri Lanka / Ed. by A. V. Balasubramanian. Chennai: Center for Indian Knowledge Systems, 2006. P. 183.

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*, *шастра* (*vidyā*, *śāstra*) и решаемым в них проблемам, 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) рассматриваются в контексте общей истории индийской культуры и связываются с её уникальными чертами. Утвердившееся понимание науки как экспертной деятельности и включение в выборку репрезентативных работ, на которые чаще всего ссылаются специалисты-эксперты, дает, на наш взгляд, право считать использованные источники отражающими положение дел в индологической литературе.

В известных историях индийской философии и логики, написанных в XIX–XX вв. С. Ч. Видьябхушаной (1921), М. Мюллером, (1899), С. Радхакришнаном (1923–1927), Г. Рэндлом (1930), Э. Соломон (1976–1978), М. Хириянной (1951; 1956), С. Чаттерджи и Д. Даттой (1955), Й. Бохеньским (1961), Д. П. Чаттопадхьяей (1966), А. Б. Китом (1968), А. С. Маковельским (1967), Н. И. Стяжкиным (1967), – теоретико-познавательные концепции рассмотрены, в основном, в уже сложившемся виде, процесс их формирования затрагивался в незначительной степени и вне связи со специальным дисциплинарным знанием.

Публикации о конкретных философах и школах посвящены классическим индологическим проблемам, в совокупности которых проблема принципов теоретического знания в Индии отсутствует. В этом убеждают репрезентативные публикации российских индологов, работающих в классической индологической парадигме: В. К. Шохина – по санкхье, ньяе и веданте, Е. П. Островской и В. И. Рудого – по философии йоги, В. Г. Лысенко – по вайшешике и буддизму, Н. А. Железновой – по философии джайнизма, А. В. Пименова – по мимансе, В. П. Андросова – по философии основоположника буддийской школы мадхьямака Нагарджуны, Р. В. Псху – по веданте. Во всех исследованиях рассматривается содержание тех философских категорий, которые были главными в названных системах. Соответственно, эпистемологическим категориям отведено ровно столько места, сколько они занимали в оригинальных текстах, история становления принципов теоретического знания в них не прослеживается.

В работах по проблемам индийской теории познания и логики (*праманаваде*), опубликованных Т. У. Рис-Дэвидсом и К.А. Рис-Дэвидс, Ф. И. Щербатским, Дж. Туччи, Г. Рэндлом, А. Китом, А. Кунстом, Д. Г. Х. Инголлом, Б. К. Матилалом, Д. С. Руэггом, Л. Шмитхаузенем, Б. Келльнер, К. Прейзенданц, К. Этке, Э. Фраувальльнером, Э. Штайнкелльнером, Х. Крассёром, Т. Тиллемансом, К. Поттером, Р. Чи, Д. Калупаханой, Р. Робинсоном, А. Уэйманом, С. Хантингтоном, Х. Кабесоном, Дж. Гарфилдом,

Э. Франко, Д. Блюменталем, Д. Дрейфусом, Д. Д. Данном, А. В. Парибком, В. К. Шохиним, В. Г. Лысенко, Э. Л. Заболотных, Е. Г. Драгалиной-Черной, С. Е. Крючковой, С. А. Павловым, за очень редкими исключениями (имеется в виду книга Д. Данна о Дхармакирти), концепции *праманавады* рассмотрены вне их отношений с брахманскими дисциплинами (*шастрами*) и только в контексте религиозно-философского знания. В исследованиях исследователей из Улан-Удэ А. А. Базарова и И. С. Урбанаевой индийская *праманавада* рассматривается преимущественно в контексте тибетского буддизма. Кроме того, рассматриваемые в работах данного класса важные логико-эпистемологические проблемы имеют частный характер по отношению к нашей главной проблеме принципов теоретического знания.

Истории индийской науки, которых на сегодняшний день тоже насчитывается немало, становление принципов теоретического знания так же не рассматривают. Как правило, они принадлежат индийским авторам, таким как Б. Сил, Д. М. Бос, Д. Пингри, и написаны с целью демонстрации достижений индийцев в специальных областях знания, соотносимых (иногда довольно искусственно) с западными науками: астрономией, математикой, медициной, химией, агрономией, ботаникой, зоологией, физикой. В них акцент ставится на сходстве методов индийской науки с эмпирическими и рациональными методами западных наук.

Работы по конкретным наукам (*видья, шастра*), повлиявшим на формирование принципов теоретического знания в Индии, включают как дисциплинарные истории, так и исследования конкретных научных 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 друг от друга и, преимущественно, в аспекте их специальных содержаний. Их методологические основания, как правило, остаются вне сферы внимания исследователей. Среди работ такого класса – публикации Д. П. Чаттопадхьяи, Г.-Я. Мойленбельда, Д. Вуястика, К. Г. Зыска, К. Плофкер, Дж. Кардоны, Й. Бронкхорста, Дж. Ганери, Ш. Маламуда, А. И. Володарского, А. А. Вигасина, А. М. Самозванцева, Г. Г. Хмуркина, Б. А. Захарьина, С. В. Лобанова, Т. Е. Катениной, В. И. Рудого, И. В. Маневской, Д. В. Оленева и др. К этому же классу относятся книги об индийской науке XIX–XX вв. известного историка Е. Б. Рашковского. Хотя 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.

Круг работ культурологического характера, в которых затрагиваются проблемы принципов индийского теоретического знания в широком культурном контексте и в процессе становления, очень невелик. В чрезвычайно интересном «Синописе наук с точки зрения философии ньяи»

(1852–1855 гг.) Джеймса Роберта Баллантайна эти проблемы представлены не столько в теоретическом, сколько в практическом ракурсе. Автор «Синописа» искал их решение для того, чтобы включить западное знание в систему классического индийского образования. Он использовал для этого взаимный перевод западных научных и философских концепций на санскрит и перевод содержаний традиционных индийских наук на английский язык. Практическая ориентация работы Д. Р. Баллантайна не позволила ему обратиться к проблеме становления оснований теоретического знания в Индии.

Вторую позицию среди исследований культурологического характера занимает многотомный проект, британского естествоиспытателя и синолога Джозефа Нидэма (Нидхэма) «Наука и цивилизация в Китае». Хотя в нем индийская эпистемическая культура не является главным объектом исследования, но автор дает ей ряд очень важных (хотя часто спорных) оценок как *восточной* культуре. Для нашего исследования проект Дж. Нидэма представляет ценность также потому, что его инициатор не столько теоретически эксплицирует, сколько по большей части применяет несколько необходимых для всякого компаративистского исследования принципов: культуросентристский принцип, комплексное использование историко-философского и предметно-концептуального подходов в сочетании с синхронным и диахронным подходами к объекту исследования – китайской науке, а также универсалистское понимание науки как продукта деятельности всех народов. Весьма значимыми стали для нас приводимые в разных томах проекта оценки внешних и внутренних факторов, препятствовавших или помогавших развитию науки в императорском Китае, поскольку они побудили обратить внимание на аналогичные факторы развития теоретического знания в Индии.

Важное место среди исследований культурологического характера принадлежит работам Фрица Сталя о роли в индийской культуре ритуальности и грамматики, публикациям Вильгельма Хальбфасса, в частности, вошедшим в сборник эссе «Индия и Европа: Очерк философии понимания». Ключевой идеей книги В. Хальбфасса стало познание себя через другого, в данном случае – самопонимание западной культуры через изучение индийской и самопонимание индийской – через познание западной культуры. В эссе рассмотрены рецепция индийской мысли в западной истории от античности до XX века и западной мысли в Индии, приводятся размышления о применимости слова «философия» к мировоззренческим системам, сложившимся на индийском субконтиненте; о проблемах, возникающих в диалоге Индии и Европы.

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». В третьей части были рассмотрены разные трактовки термина «опыт» в Индии и Европе, проблемы инклюзивизма, толерантности и применимости компаративного метода для понимания индийской традиции.

К работам того же класса относятся многочисленные публикации Йоханнеса Бронкхорста по самому широкому кругу проблем индийской культуры и философии. В частности, им были рассмотрены связи между грамматикой и другими науками, их взаимовлияния, роль комментаторской деятельности в эволюции традиционного знания. Философу принадлежит ряд ценных замечаний о принципах традиционного индийского знания (например, что в Индии рациональность появилась до письменности и долгое время существовала относительно самостоятельно), но названные принципы специальным предметом его размышлений не были.

Содержание рассмотренных публикаций подтверждает, что история становления принципов традиционного индийского теоретического знания является, по существу, неисследованной, что вынесенная в название работы проблема становления принципов теоретического знания формулируется *впервые*.

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, которое зафиксировано 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** стала история становления явных (выраженных в логико-эпистемологических текстах до XIII в.) и неявных (невыраженных, но применявшихся) принципов теоретического знания (научного и религиозно-философского), организующих познавательную деятельность, формы фиксации и трансляции ее результатов (знания) в традиционной индийской культуре.

Автором были определены **четыре цели исследования**:

1. Выявить, описать и систематизировать принципы теоретического (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, в которую вошли авторитетные первоисточники – священные тексты ведийской религии, брахманских наук, базовые тексты религиозно-философских систем – и экспертная исследовательская 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

Источником методологии диссертационного исследования являются циркулирующие сегодня в тематической литературе наиболее устоявшиеся и

прошедшие научную экспертизу философские представления о знании (его типах, стратификации, назначении, идеалах и нормах, организации и др. характеристиках) и принятые экспертами идеи логики познания, включающие определения форм и правил познающего мышления. Автор нашла много полезных концептуальных инструментов также в работах социологов науки, проводящих эмпирические исследования жизни научных сообществ. 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».

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 социальногуманитарных дисциплин *культуру* – всё создаваемое и созданное людьми в процессе совместной исторической деятельности как противостоящее не созданной человеком природе. Согласно культуροцентристскому принципу, всякое исследуемое в социальногуманитарных 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 двужанной (варьирующей в диапазоне «истина» – «ложь»), а, по крайней мере, четырехзначной, включающей значения «способствующее освобождению» (негласно отождествляемое с «истиной») – «препятствующее освобождению» (негласно отождествляемое с «ложью»).

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.

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», в качестве которой Р. Панникар видел компаративную философию. Только принцип «двойной перспективы» может помочь преодолеть разрывы и несоответствия между наличными «очевидностями» двух культур. Результатом применения принципа «двойной перспективы» должно стать создание того самого необходимого «формального концепта мира», который Ю. Хабермас считал необходимым условием коммуникации⁸. Для нас формальный концепт мира, создаваемый общепонятными терминами, формирует новое, третье пространство, для описания 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.

б) 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 научных картинах мира. Причем обращать внимание необходимо не только на различия в содержаниях близких по значению терминов разных культур («содержательную инаковость»), но, в соответствии с предложенным А. В. Смирновым методом логико-смыслового

⁸ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Перев. с нем. Д. В. Складнева. СПб.: «Наука», 2001. С. 203.

анализа, и на различия смыслопорождающих потенциалов терминов («логико-смысловую инаковость»)⁹.

В индийской культуре логико-смысловая инаковость проявляется в функционировании одних и тех же концептов одновременно на нескольких смысловых уровнях. Так, логико-эпистемологические концепты функционируют не только в соответствующей области теоретической деятельности, но также в сфере религиозных практик. Метод герменевтического анализа позволяет конструировать метатермины компаративной философии.

Другими методами социально-гуманитарных дисциплин, которые мы использовали в нашей работе, являются: метод *отнесения к ценностям, идеографический 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), *сведение к единообразию* сравниваемых культурных содержаний 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*, требующий воспроизводить объект в целостности внутренних связей и в контексте интеллектуального «горизонта» интерпретатора; 3) *актуальности понимания*, обуславливающий демонстрацию смыслов объекта применительно к актуальной действительности. Соблюдение двух первых принципов интерпретации позволяет демонстрировать смыслы индийских теоретических построений на основе собственных высказываний 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

⁹ Смирнов А. В. Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.

современности, его понимания применительно проблем, обсуждаемых в актуальной философии.

Во Введении автор также уточнила смыслы использованных в работе метатерминов: «метатермин компаративной философии», «теоретическое знание», «принципы теоретического знания», «эпистемическая культура», «парадигма», «парадигма санскритской учености», «индийская наука» (*видья, шастра*) и «индийская философия» (*даршана*), предпосылочное знание, «индийский критический дискурс».

Научная новизна работы

Научную новизну исследования определяют следующие его свойства: 1) в нем постановлена новая проблема оснований теоретического знания в Индии, которая ранее никем не формулировалась, 2) более детально, чем это имело место в отечественной историко-философской литературе ранее, реконструируется та часть культурного контекста индийских Древности и Средневековья, которая значима для представления самобытного характера индийской эпистемической культуры (в частности, истории становления санскрита в качестве языка теоретического знания и ведийской литературы, истории индийской диалектики); 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; 5) более полно, 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*; 6) предложены две гипотезы, объясняющие функционирование концепта *вьявахара* («повседневные практики», «конвенциональное словоупотребление») в праманаваде (эпистемологии и логике); 7) 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 Панини и 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, шастра*) 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 (*парикша*) 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, а в том, что он попытался избавить теорию рассуждений от онтологических предпосылок, введя формальное правило трехаспектности (*трайрупья*) основания вывода.
8. Термин «*локаятика*» имеет не два значения (устоявшиеся в историко-философской литературе – брахманы-диспутанты, «отстаивающие и опровергающие с одинаковым успехом любые тезисы») и «философы-материалисты»), а три: как показывает буддистская «Ланкаватара-сутры», *локаятиками* буддисты называли всех полемистов, кто рассуждал о характеристиках мира (*лока*).
9. Неразрывная связь философской мысли с религией привела к канонизации тем философского дискурса и к невозможности выйти за рамки традиционной постановки логико-эпистемологических проблем, что стало одним из *препятствий* для создания эпистемологии, ориентированной на совершенствование знаний о природной и социальной действительности.
10. Сакрализация социального неравенства, существование «капсулированных» социальных групп (*каст, джати*) с их ограниченными 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.
11. 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 в нем:

– представлен систематизированный список явных и неявных принципов организации, фиксации и трансляции традиционного индийского знания, детерминирующих самобытность индийской эпистемической культуры;

– изучены с позиций теоретической философии священные тексты ведийской религии и брахманизма, базовые тексты брахманистских дисциплин грамматики (*вьякараны*) и ритуалистики (*брахманы* и *кальпашастры*), тексты девяти главных религиозно-философских систем (*даршан*), на основе которых были реконструированы главные вехи истории становления принципов познавательных практик в Древней и Средневековой Индии;

– изложены содержания базовых принципов традиционного индийского знания и их культурных детерминант, что дает четкие критерии для сравнения эпистемических культур Индии и Запада и для оценки форм детерминации в ускорении или замедлении производства знаний, а также для формирования более широкого видения феноменов знания и рациональности на основе включения индийского материала по истории становления принципов познавательных практик;

– рассмотрены более подробно, чем в уже опубликованных в России, индийские традиции критического дискурса и формы ведения полемики, оказавшие влияние на основания индийской эпистемологии и логики (*праманаведы*), что дополняет картину индийского критического дискурса, выявляя его проявившиеся в санскритской литературе особенные черты.

– констатируется эффективность использования в качестве метатерминов философской компаративистики для изучения индийской эпистемической культуры таких терминов западной философии, как «теоретическое знание», «парадигма», «эпистемическая культура», «критический дискурс» и др.

– критически проанализированы все еще распространенные на Западе оценки индийской философии как преимущественно спиритуалистической, традиционалистской и «школьной» (не выходящей за рамки девяти традиционных систем. Акцент внимания в диссертационном исследовании Н.А. Канаевой на роли критического дискурса в производстве традиционного индийского знания предоставляет новые аргументы для опровержения такого рода оценок.

Результаты диссертационного исследования могут быть использованы для реализации проектов будущей философии, творчески объединяющей западную и незападные философские традиции, а также для реализации проектов полицентрической, нередукционистской науки, для которых необходима более адекватная оценка оснований традиционного знания, сложившегося в Индии. Для разработки проектов будущей философии несомненно полезным будет материал, анализирующий традиционное индийское знание в терминах западной мысли и помогающий, как это

отмечалось в проекте «Системы санскритского знания в преддверии колониализма», в создании сравнительной интеллектуальной истории Европы и Индии¹⁰. Значение в этой истории восточных традиций, и в частности индийской, должно быть пересмотрено. Об этом все чаще говорят представители незападных философских традиций, на которых мы ссылались ранее – Вандана Шива, Ш. Висванатхан, А. В. Баласубраманьян, Н. Деви.

Степень достоверности и 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 так же 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), на Круглом столе по теме «География рациональности», инициированном ИФ РАН (2019), и т.п.

Структура диссертации

Работа состоит из методологического Введения, трех глав, Заключение, Приложения, списка использованных сокращений и Библиографии. Структура исследования подчинена решению исследовательских задач и поэтапному достижению поставленных целей.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

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. В качестве аргументов обоснования актуальности темы диссертации приводятся высказывания известных эпистемологов о необходимости

¹⁰ Аналогичный смысл имеют призывы к созданию глобальной интеллектуальной истории. См.: *Subrahmanyam S. Global Intellectual History beyond Hegel and Marx // History and Theory (Wesleyan University, USA). 2015. Vol.54 (February). P. 126–137.*

изучения предпосылок знания¹¹ и роли восточных традиций в развитии науки¹².

Автор уделила много места вопросу разработанности темы в связи с тем, что проблема *становления принципов теоретического знания в Индии*, никогда ранее не ставилась, и, соответственно, процесс этого становления систематически и комплексно не рассматривался.

Для обоснования выдвинутого тезиса был проделан анализ тематической литературы, поделенной на 6 классов: 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. Завершая вводную часть своей диссертации, автор выражает благодарность за оказанную помощь в сборе материала по традиционным индийским наукам и текстов на санскрите индийскому математику и философу Прадипу Бакши (Колката) и историку индийской математики Георгию Хмуркину (Москва), своим коллегам-философам В. Г. Лысенко, В. К. Шохину, В. П. Андросову, Н. А. Железновой, а также М. Т. Степанянц за помощь в продвижении исследований на международный уровень. Также выражена признательность коллегам, чьи критические замечания помогли существенно улучшить текст диссертации: С. Д. Серебряному, А. М. Руткевичу, В. Н. Порусу, С. Е. Крючковой, В. Г. Лысенко, Е. Н. Аникеевой, Н. А., А. Л. Доброхотову, А. А. Вигасину.

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 эпистемической культуры, и в котором можно почерпнуть

¹¹ 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 – См.: Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд. 2-е, дополнен. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. С. 58.

¹² В частности, Фриц Сталь в своей книге «Понятия науки в Европе и Азии» (1993) напоминал о влиянии исследований санскритской грамматики на развитие европейской лингвистики и утверждал, что современная наука не может обойтись без материала, доставляемого ориенталистикой.

сведения как о круге традиционных дисциплин, так и о типах познавательных практик, существовавших в Древней и Средневековой Индии.

Особое место уделено экскурсу в историю санскрита и ведийской литературы с целью уточнения значения концепта «ведийская литература». Важность рассмотрения ведийской литературы обусловлена, с одной стороны, тем, что в ней отразились первичные интуиции и размышления индийских мыслителей о характеристиках и творческих потенциях священного знания (*веда*), с другой, – тем, что в историко-философских исследованиях значение термина «ведийская литература» часто абсолютизируется, в то время как в самой индийской культуре оно не было однозначным.

В диссертации дана краткая характеристика структурных элементов комплекса ведийской литературы и поименованы использованные диссертанткой первоисточники, в которых были найдены перечни и классификации традиционных наук, видов и типов знания: «Чхандогья упанишада» (ок. VIII в. до н. э.), «Мундака упанишада», «Шветашватара упанишада» (все – ок. VI–IV вв. до н. э.), «Законы Ману» (II в. до н. э. – II в. н. э.), «Артхашастра» («Наука управления») Каутильи (III в.), «Яджнавалкья-смитри» (букв., «Запомненное Яджнавалкьей», I–II вв.), «Камасутра» (букв. «Сутра о чувственных удовольствиях») Ватсьяяны (III–IV вв.); тексты из буддийского канона – «Типитаки» (*пали*, «Три корзины»): прежде всего, житийное сочинение «Подробное описание игр [Будды]» («Лалитавистара», III–IV вв.), и околоканонический учебник по полемике «Вопросы Милинды» (ок. I в. до н. э.). Сутры, написанные авторитетными в обеих ветвях джайнизма – у шветамбаров и у дигамбаров – Умасвати (I–II вв., «Таттвартха-адхигамасутра» / «Сутра постижения смысла категорий») и Кундакундой (III–IV вв., «Правачана-сара» / «Суть изложения [учения]», «Панчастикая-сара» / «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях», «Самайа-сара» / «Суть наставления» и др.) не обнаруживают интереса к освещению круга традиционных наук.

Наличие перечней традиционных дисциплин 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 высоко, и, во-вторых, ставилась задача систематизации, упорядочения знания. Но если в Европе принципы систематизации обычно эксплицировались, то в Индии они оставались скрытыми от глаз непосвященных. Во всех списках виды знания по большей части совпадают с видами санскритской литературы или вписываются в рамки этих видов: название разновидности текстов частенько становится обозначением вида знания (так, «веда» обозначает и вид знания, и тексты; «*итихасы*» и «*пураны*», «*шастры*» так же имеют два значения).

Виды знания в списках стратифицируются. Высшим полагается сверхразумное мировоззренческое знание о высшей реальности и ее отношениях с миром человека; низшим – знание о низшей, эмпирической

реальности, полученное чувствами и сознанием, в двух его разновидностях: науки и искусства. Различение высшего и низшего типов знания, совершенно отчетливо выраженное в древних упанишадах, вошло «в плоть и кровь» всей индийской духовной культуры, было принято всеми, не только брахманскими, 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.

Виды и типы знания, встречавшиеся в первоисточниках, были в диссертации сведены в синопсис (Таблица 1), в котором распределены по трем группам. В качестве оснований разделения на группы были использованы степень абстрактности предметов знания и характер связи с практикой. Группы типов и видов знания, включены в три колонки, которые представляют: (1) знания мировоззренческого характера (религиозные и религиозно-философские системы); (2) знания частного характера: науки (*шастры, виды*); (3) практические знания / искусства (*кала, щильпа*), содержащие рецепты для передачи опытных навыков в отдельных практиках – производственных, политических, в сфере развлечений и т. п. По причине их конкретности, рецептурности, вошедшие в третью колонку дисциплины не стали объектами настоящего исследования. Виды знания, представленные в двух первых колонках, обладают многими характеристиками теоретического знания, описанными в западной эпистемологии: они принадлежат к высшему типу знания, систематизированы, получены посредством дискурсивных методов, сопровождаются обоснованиями.

Первая колонка включает всю ведийскую литературу (поскольку она выражает ведийское мировоззрение и самой традицией относится к высшему знанию-*веда*), а также не называемые авторами рассмотренных первоисточников их собственные мировоззренческие системы: учения буддистов, джайнов, найяиков и мимансаков. Вторая колонка содержит обозначения специальных дисциплин, упоминаемых в первоисточниках, однако не всегда за этими обозначениями стоят сохранившиеся тексты, по которым можно с уверенностью определить предмет дисциплины и ее контент.

Формирование круга традиционных типов и видов знания предшествовало теоретической рефлексии познавательных практик, которая начинается в III–IV вв. н. э. и оформляется в традиционную дисциплину *праманаваду* («учение об инструментах достоверного познания»). *Праманавада* стала обязательной частью всех мировоззренческих систем (*даршан*), а ее предмет совпадает с предметами двух западных дисциплин: эпистемологии и логики.

В § 2. «*Концептуальный каркас праманавады*» уточняется список концептов, образующих каркас названной дисциплины. В список вошли концепты, фигурирующие в произведениях признанных теоретиков

праманавады: 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), Пуджъяпады (ок. 464–524) и скептика Джаяраши Бхатты (770–830 или 800–840). Принимались в расчет и базовые сочинения с основными комментариями религиозно-философских систем: вайшешики – «Вайшешика-сутры» Канады (II в. до н. э. – I в. н. э.) с комментарием «Падартха-дхарма-санграха» Прашастапады (ок. IV в.); санкхья – «Санкхья-карика» Ишваракришны (IV–V вв.), «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), анонимное сочинение санкхьи «Таттва-самаса» (XIV–XVI вв.); йоги – «Йога-сутры» Патанджали (III–V вв. н. э.) с комментарием «Вьяса-бхашья» (V–VI вв.); веданты – «Брахма-сутры» Бадараяны (II в. до н. э. – II в. н. э.); мимансы – «Миманса-сутры» Джаймини (II–IV вв.), комментарии на них Шабарасвамины (II в. н. э.), Прабхакары и Кумарилы Бхатты (ок. 600–700 гг.). Использовались также тексты более поздних авторов, работавших по классическим канонам, в частности, джайна Винаи Виджайи (1613–1681).

Список логико-эпистемологических 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.

Перечисляя шестнадцать базовых категорий ньяи в «Ньяя-сутрах», сутракарин не включил в свой перечень субъект познания, ограничившись инструментами достоверного познания (*прамана*), познаваемым (*прамейя*), сомнением (*саншья*), целью (*прайоджана*), примером (*дриштанта*), доктринами (*сиддханта*), членами силлогизма (*аваява*), рефлексией (*тарка*), удостоверением в истинности (*нирняя*), дискуссиями (*вада*), софистикой (*джалпа*), эристикой (*витанда*), псевдоаргументами (*хетвабхаса*), словесными ухищрениями (*чхала*), псевдоответами (*джати*) и причинами поражения в споре (*ниграхастхана*). В третьей сутре названы инструменты получения знания, признаваемый найяиками: восприятие, вывод, сравнение, слово. Определение субъекта познания (*атман*) дал Ватсьяяна в своем комментарии к сутре 9, раскрывающей объем понятия познаваемого. Комментатор идентифицировал познающее «я» как субъект созерцания, вкушения (в смысле получения разных ощущений) и опыта (под которым имеется в виду как обычный чувственный, так и мистический опыт), что позволило другим авторам обозначить субъекта также терминами *джнятри*, *праматри*, *грахитри*.

Список эпистемологических концептов «Ньяя-сутр» включает также тело (*шарира*), определяемое как «вместилище вкушения», место чувственно-рациональных познавательных актов; процесс познания (*таттва-джняна*, *джняна*) и достоверное знание как результат познавательного акта (*таттва-джняна*, *джняна*, синонимы в других текстах – *прама*, *прамити*). На то, что

слово *джняна* понималось в Индии 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).

Буддийские философы привнесли в число логико-эпистемологических концептов обозначения двух введенных Дигнагой разновидностей вывода: «вывода для себя» (*свартха-анумана*) – аналога формы умозаключения – и «вывода для другого» (*парартха-анумана*) – аналога формы доказательства, обозначение правила трехаспектности для основания вывода (*трайрупья*), а также обозначение учения о выделяющем значении слова (*анохавада*).

В *анохаваде* речь идет о том, что значением слова (*шабда*) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: отдельная вещь, универсалия, отношение между вещью и ее универсалией), но квазиобъект, зафиксированный в конвенциональной практике 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». Если реалисты (найяики) считали, что слово обозначает сущность (универсалию) всех коров – «коровность», то буддисты доказывали, что с «коровностью» по конвенции связываются отдельные качества, а полученный таким образом ментальный конструкт (*кальпана*), или общее представление объекта – *саманья-лакшана* – позволяет сказать только то, что обозначаемый объект не является быком, лошадью и т. д. Слова опосредованно, негативно обозначают внешнюю реальность: слово указывает на то, чем мысленно сконструированный объект не является, что отличает его от всех других объектов универсума, противопоставляет его (А) им (как не-А).

Джайнские философы обогатили концептуальный каркас праманавады концептом «точек зрения» (*ная, науа*), которые называли «средствами познания реальности», по умолчанию имея в виду исключительно онтологическую картину реальности, принятую в джайнизме. Учение о «точках зрения» более древнее, чем учение о *праманах*; *наи* использовались джайнами как инструмент полемики с оппонентами еще на заре истории джайнизма. Когда в индийской эпистемической культуре стало распространяться учение Гаутамы о *праманах*, джайнские теоретики инкорпорировали его в свою эпистемологию и отождествили свои «точки зрения» (*наи*) с инструментами достоверного познания (*праманами*). Однако «точки зрения» сохранили свой характер полемических инструментов для защиты джайнизма, поскольку открывали возможность для получения знаний исключительно в рамках джайнской картины мира и препятствовали получению объективного знания.

В системе миманса, теснее других связанной с ведийским ритуалом, – 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). Очевидно, классическая логико-эпистемологическая теория мимансы, оперирующая термином *прамана*, появляется в комментариях на базовые сутры Джаймини. Так, в комментарии «Миманса-сутра-бхашья» к «Миманса-сутрам» I.1.5 Шабара (V в.) перечисляет все шесть концептуализированных мимансаками к тому времени *праман* (восприятие, вывод, слово, сравнение, необходимое допущение и невосприятие).

В концептуальный каркас праманавады нами была включена также практическая цель (*артха*, *artha* / *прайоджана*, *prayojana*) всякого знания, поскольку указание на нее неизменно присутствует в специализированных логико-эпистемологических и неспециализированных, систематических религиозно-философских сочинениях индийских мыслителей как ортодоксальных даршан, так и неортодоксальных – джайнизма и буддизма. Другой концепт, который мы посчитали необходимым включить в каркас праманавады, хотя индийские философы не посвятили ему особых разделов в своих трактатах, – *вьявахара* (*vyavahāra*). Он имеет целый спектр значений, из которых для логико-эпистемологических дискурсов, в которых к нему постоянно апеллируют, наиболее важными являются два: 1) повседневность как совокупная жизнедеятельность, совокупность практик, осуществляемых людьми, и 2) конвенциональное словоупотребление, повседневная языковая практика.

§ 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 закрепившихся в Индии правилах и способах полемического дискурса.

Отличительной чертой закрепившихся в Индии концепций субъекта познания 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 любые рассуждения об освобождении.

В индийской философии духовная сущность человека получила два истолкования: субстанциалистское (в вайшешике, ньяе, мимансе, веданте, санкхье, йоге, джайнизме) и несубстанциалистское (у буддистов). Субстанциалисты обозначили ее терминами *джива* (*jīva*), *пуруша* (*puruṣa*) и

атман (*ātman*), близкими по смыслам 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 философского дискурса стали там *конкретные* мыслительные процедуры (например, *мати* – мысль; *анумана* – вывод), самосознание (*ахамkāra* – букв., «делание Я»), интеллект (*buddhi*), виды сознания (*cit*, *citta*, *viññāna*) 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 «я», или сознание как таковое.

Самобытную трактовку получили в Индии идеи о цели познавательных практик (или идеалах познавательной деятельности). В индийской философии целью никогда не выступала абстрактная истина, истина как самостоятельная сущность или «предмет» обсуждения. В компендиумах (*самуччая*, *санграха*), таких как «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.), содержащих дискуссии по нормативным предметам, обсуждались более конкретные вопросы об «инструментах получения знания» («*pramāṇa*»), о производимости достоверного знания в конкретных познавательных актах – о «прамановости» (*pramāṇya*, или *pramāṇatva*) 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 знание, и обсуждали *словесно выраженное* знание.

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 (*самврити-сат*, *saṃvṛtti-sat* – букв. «событийная реальность»). Низшая реальность – эмпирический мир. С помощью восприятия и мыслительных операций человек получает 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 буддист. И для адептов всех *даршан* высшая истина не только постигается, но и достигается.

Особое место в § 3 уделено исследованию незаслуженно обойденного вниманием индологов концепта *вьявахара*, в связи с которым автор диссертации выдвигает две гипотезы. Гипотеза 1: Вьявахара в индийской эпистемологии и логике выполняет ту же функцию, которую выполняет категория «универсум рассуждения» в западной эпистемологии и логике – она является предметной областью, определяющей истинностные значения высказываний, которые могут быть сделаны относительно этой предметной области. Исходя из этой функции, автор называет *вьявахару* «универсумом верификации суждений» и констатирует, что к универсуму рассуждения в индийской эпистемической культуре никогда не предъявлялись те же требования, какие предъявлялись в западной.

Хотя выражение «универсум рассуждения» появляется в западной логике в XIX в., но еще до введения специального обозначения в европейской науке и философии универсумы рассуждений с эпохи Античности начинают определять (Аристотель), вводя определения предметов знания. Для западной мысли предметами знания выступали некие сущности с их заданными, определенными качествами. В индийской интеллектуальной традиции универсумом рассуждения становится не просто «мир вещей», но «мир повседневной деятельности как совокупность практик разного рода» (*вьявахара*), низшая, эмпирическая реальность. Однозначно 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-крия-каритва – букв. «задействованность в целесообразной деятельности».

На основе анализа функционирования концепта *вьявахары* в логико-эпистемологических текстах в диссертации предлагается его контекстуальное определение: 1) «Вьявахара» является низшей, «мирской» деятельностью, потому что происходит в мире – в вещественной (*artha*) реальности, с которой имеют дело все люди, наделенные телесностью, воспринимающими 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.

Гипотеза 2: Есть связь между принятием концепта *вьявахары* и спецификой индийского дискурса. Так, приводимые в текстах правила: 1) выводное знание можно получить только о том, что фиксируется во *вьявахаре*; 2) иллюстрирующий пример, демонстрирующий неразрывную связь основания вывода и выводимого качества, тоже должен быть из *вьявахары*; 3) в дискуссии нужно договариваться о конвенциональном употреблении языка описания эмпирической реальности и др., – указывают на существование ограничений, накладываемых на проблемную область возможных дискуссий. Следуя даже перечисленным правилам прямое дискурсивное обоснование субстанциальных начал мира, признаваемых не всеми системами мысли, становится невозможным.

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 реальности. Для нас этот признак не оставляет сомнений в том, что индийские мудрецы к середине 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.

Признание *вьявахары* универсумом верификации истинных высказываний убедительно демонстрирует, что в индийской культуре гораздо раньше, чем в Европе, происходит своего рода легитимация договорного характера картины мира, что в ней 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 так же стало характерной чертой индийского дискурса, сближающей его с западным философским дискурсом XXI века.

В разделе об инструментах достоверного познания (*праманах*) рассматривая концепции разных школ, диссертантка уделяет значительное внимание джайнской концепции «точек зрения» (*ная*), более архаичной, чем концепция праман, и трактуемой не вполне адекватно. И сами джайны, и исследователи джайнизма понимают наи как инструменты получения достоверного знания. Однако помещая учение о «точках зрения» в контекст целостного джайнского мировоззрения, можно заметить, что назначение «метода точек зрения» – только отчасти получение знания (причем ограниченного рамками джайнской картины мира). Второе их назначение – опровержение, разрушение «абсолютизированных» представлений оппонентов.

Вторая глава «Рефлексия познавательной деятельности в брахманистской литературе» посвящена исследованию познавательной деятельности, содержащейся в самых ранних слоях санскритской литературы – ведийской (*шрути*), послеведийской (*смрити*) 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 *мантра-самхит* «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, задействованном в формировании традиционного знания в Индии, понимание образовательной деятельности как религиозной практики (всего в параграфе выделено 15 когнитивных принципов 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. Автор диссертации согласна с Л. Рену и Ф. Сталем, поставившими ритуалистику в один ряд с грамматикой и назвавшими их «первыми науками». Вполне обоснованным выглядит и более сильный тезис Ф. Сталя, согласно которому ритуал (собственно, ритуальная практика) был одной из первых наук. Позиция 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). Она аргументируется также тем, что ритуал обнаруживает ряд признаков, обычно перечисляемых в определениях западной науки, и тем, что в текстах по ритуалистике, согласно Ш. Маламуду, ритуал рассматривался «как “преданный” текст, подлежащий комментированию».

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.

В параграфе дан общий абрис системы ведийских ритуалов и посвященных им текстов (*брахман*, *шраута-сутр* и *грихья-сутр*), в которых хорошо заметно применение многообразных методов теоретического мышления. В их числе: обобщение; систематизация ритуалов и правил описания ритуалов; создание устойчивых кодов описания ритуала (числовой символики, «сворачивания» словесных описаний); использование контекстуальных определений правил ритуалов; классификация; многоуровневый символизм; создание сетей (матриц) «примет» для расчета дня выполнения ритуалов; обоснование истинности утверждений разными способами (как через отсылку к авторитету, так и через дедукцию из религиозных положений); опора на опыт; формализм; метод многофункционального этимологического анализа специальных терминов.

В § 3. «Влияние теории санскрита на основания теоретического знания в Индии» эксплицируются когнитивные установки, принципы и методы, закрепившиеся в эпистемической культуре, благодаря грамматике санскрита. Материалом для данного раздела стали «Восьмикнижье» Панини (V–IV вв. до н. э.) с комментарием «Махабхашья» Патанджали (сер. II в. до н. э.), специальные исследования Ф. Сталя, Дж. Кардоны, П. Кипарски, Б. А. Захарьина, Р. Н. Шармы, Д. Данна и др. Параграф содержит краткие сведения об истории грамматики (*вьякараны*), ее месте в системе традиционного знания, общепризнанную оценку значения *вьякараны* для современной лингвистики (в том числе, для структурной лингвистики), о содержании этой дисциплины, о 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 А и множеством элементов \dot{S} , в которое А входит. Автор диссертации обратила внимание на тот факт, что 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. В школе ньяя категориальную сетку *карак* применили к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pramā*, и произвели базовые концепты *праманавады*, в первую очередь, инструмент познания – *прамана* (*pramāṇa*) и познаваемое – *прамея* (*prameya*), субъект познания (*kartṛ* / *kartar*, *pramātṛ* / *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, ведущее к их обоснованному и правильному решению. 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, вышедшее, в значительной степени, из практики публичных дебатов. 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, с обоснования применимости языка западной философии для интерпретации индийской теории полемики. Автор диссертации отмечает 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. Наличие трудности демонстрируются на примерах публикаций Д. Ганери и А. Чакрабарты, наглядно показывающих необходимость пересмотра концептуального аппарата, имеющего хождение в компаративной философии. Наблюдаемая в мировой философии тенденция к сближению содержаний концептов «рациональность» и «критический дискурс» позволяет, с ее 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, регистрируется существование в индийской культуре более семи самостоятельных традиций диалектики 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»¹³ и «материалисты» – *чарваки-локаятики*¹⁴. На

¹³ Шохин В. К. Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1997. С. 53.

¹⁴ Радхакришнан С. Индийская философия. М.: «Миф», 1993. В 2-х тт. Т. 1. С. 233.

основе буддийской «Ланкаватара-сутры» показано, что *локайтиками* 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 когнитивных практик. Обязательная диалогичность способствовала сохранению в индийской культуре разнообразия мировоззренческих позиций, но препятствовала 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 *наяда* (учение о точках зрения); буддийские теории полемики, содержащиеся в «Катхаваттху-ппакаране» («Разъяснение предметов дискуссий») из Палийского канона и в околоканонической «Милиндапаньхе». Все тексты обнаруживают наличие организации полемики по формальным правилам. Формализация полемики могла стать детерминантой правила упорядоченности изложения предмета во всех дисциплинах – *шастра-артха*.

В конце параграфа делаются выводы об интеграции теорией аргументации и полемики ряда парадигмальных принципов теоретического знания, оформившихся в *шрути* и *смрити*, а именно: прагматического отношения к знанию, признания ценности критического дискурса с ограничением сферы его применимости повседневной практики (*vyavahāra*). Под несомненным влиянием теории полемики в число оснований теоретического знания вошло неявное требование обосновывать теоретические утверждения, закрепился антитетический способ обоснования (*parīkṣā*), основанный на принципе методического сомнения в истинности тех утверждений, которые обосновываются.

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.

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.

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. Если описывать индийский критический дискурс как особую форму рациональности, то она подпадает под западное определение «открытой рациональности».

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. 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.

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.

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 пищи 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, сближающим *аюрведу* и брахманские дисциплины, 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 *Заключение* 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 *Приложение* к исследовательской части работы помещен ранее полностью не публиковавшийся¹⁵ перевод с санскрита на русский язык небольшого логико-эпистемологического сочинения, приписываемого основоположнику буддийской логики Дигнаге (ок. 450–520), но, вероятнее всего, созданное его учеником Шанкарасвамином (ок. 550). В этом тексте очень хорошо заметны генетические связи буддийской методологии познания с теорией аргументации и полемики.

Список использованной литературы оформлен в виде библиографии с сокращениями. Его предваряет список используемых сокращений названий наиболее часто цитируемых первоисточников. Библиография поделена на рубрики: 1. Словари, энциклопедии, серии, журналы; 2. Первоисточники (135); 3. Исследования (703); 4. Основные публикации автора по теме диссертации. Их список включает 2 монографии, 1 учебное пособие, 17 статей в изданиях, рекомендованных ВАК (из них 7 – в журнале, индексируемом WoS и SCOPUS), 18 – в других рецензируемых изданиях. В числе последних публикаций – переводы на японский (1), китайский (2) и английский (3) языки.

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.* Индийский теизм в свете философско-компаративного анализа // Социум и власть. 2014. № 5 (49). С. 137–139.

5) *Канаева Н. А.* Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // Вопросы философии. 2015. № 2. С. 129–140.

6) *Канаева Н. А.* Влияние ритуалистики и грамматики на парадигму санскритской учености // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 187–196.

¹⁵ В 2016 г. был опубликован только небольшой его раздел.

7) *Канаева Н. А.* Тенденции исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 173–184.

8) *Канаева Н. А.* Универсум установления достоверности знания в эпистемологии и логике (праманаведе) Джаяраши Бхатты // Вопросы философии. 2019. № 1. С. 173–183.

9) *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.

10) *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

11) *Канаева Н. А.* «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / Перев. с санскрита, исследование и коммент. // «История философии». № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240–261.

12) *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.

13) *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.

14) *Kanaeva N.* Image of Truth in traditional Indian Philosophy // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2014. № 1. С. 24–31.

15) *Канаева Н. А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 115–126.

16) *Канаева Н. А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе // Восток (Oriens). 2015. № 1. С. 179–194.

17) *Канаева Н. А.* Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в России // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2015. № 2. С. 46–63.

18) *Канаева Н. А.* Классификация ошибок оснований вывода в «Ньяяправешака-шастре» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2016. № 4. С. 16–27.

19) *Канаева Н. А.* Два смысла индийской теории полемики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2018. № 1. С. 8–17.

Публикации в других изданиях

20) *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.

21) *Канаева Н. А.* Индо иогачара-ха ни окэру kalpana то vikalpa -но гайнэн 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.

22) *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/ Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб.: Философский ф-т СПбГУ, 2009. С. 166–174.

23) *Канаева Н. А.* Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // *Россия в диалоге культур*. М.: Наука, 2010. С. 122–140.

24) *Канаева Н. А.* Логика в Индии // *Большая Российская энциклопедия*. Т. 17. М.: Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2010. С. 729–730.

25) *Канаева Н. А.* Индийская философия // *Новая Российская энциклопедия*. Т. VI /2. М., 2010. С. 331–335.

26) *Kanaeva Natalia*. Polemics between Buddhists and Jainas about the rules of Inference as presented in the *Tattvasaṅgraha* by Śāntarakṣita and the Commentary *Raṅjikā* by Kamalaśīla // *Russia looks at India: A Spectrum of Philosophical Views*. New Delhi: ICPR, 2010. С. 169–194.

27) *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.

28) *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.

29) *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.

30) *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.

31) *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.*

32) *Nataliya Kanaeva.* Some Aspects of the Paradigm of Sanskrit Learning // *Proceedings of the 3^d 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.atlantis-press.com/proceedings/iccessh-18/authors>.

33) *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學研究概況) – Исследования буддийской праманавады (эпистемологии и логики) в Европе и в России / Пер. с англ. Шэнь Хайянь (沈海燕 编译) (На китайском языке) // *Фосюэ (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.

34) *Наталия Канайва* (пер. Шэнь Хайянь, У Шэньюй). Мэйго-дэ инь-мин яньцзю гайкуан (Обзор американских исследований по хету-видья) 娜塔莉亚·卡奈娃著(沈海燕, 巫胜禹译) // *Цинцзан гаюань луньтан* (Форум Тибетского нагорья), №4, 2017. С. 1–16. *美国的因明研究概況*//*青藏高原论坛.2017年,第4期.01-16页.*

35) *Канаева Н. А.* Индийская традиция рациональности // *Философские науки.* 2018. № 6. С. 73–82.

36) *Канаева Н. А.* Так ли страшен понятийный европоцентризм? // *Философские науки.* 2019. Т. 62. № 6. С. 70–87.

37) *Канаева Н.А.* Эпистемология и логика в индийской философии // *Философская антропология.* 2019. Т. 5. № 2. С. 157–191.

38) *Канаева Н.А.* Джайнские найи: способы получения достоверного знания или формы опровержения? // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2019. Т. III. № 4. С. 115–129.