

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Наталья КАНАЕВА

Кандидат философских наук,  
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук.  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики».  
105066, Российская Федерация, Москва, ул. Старая Басманная,  
д. 21/4;  
e-mail: nkanaeva@hse.ru

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И ЛОГИКА В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Публикация представляет обзор содержания специальной дисциплины праманавады (учения об инструментах достоверного познания), сформировавшейся в индийских системах мировоззренческого знания – даршанах. Обзор начинается с установления сходств праманавады с западными эпистемологией и логикой, определения её структуры и небольшого экскурса в историю её формирования; отмечается влияние грамматики Панини (IV в. до н.э.) на выбор концептуального каркаса дисциплины Акшападой (III–IV вв.). Структура праманавады определена на основе «Ньяя-сутр» Акшапады, сочинений буддиста Дигнаги (ок. 450–520 гг.) и джайнских канонических сочинений Умасвати (II–III вв.) и Кундакунды (III–IV вв.); содержание логико-эпистемологических концептов раскрывается по базовым сочинениям восьми даршан.

Автор обращает внимание на роль концепта вьявахара (конвенциональное словупотребление и повседневная практика), повлиявшего на специфику критического дискурса в Индии, описывает характерные для индийской традиции философствования представления о лингвистической референции. Содержание базовых концепций праманавады (субъект познания, познающее сознание, воспринимающие способности, сверхъестественные познавательные способности, идеалы познания, цель познания, истина, повседневная практика, инструменты достоверного

познания, вывод у найяиков и буддистов, «точки зрения» джайнов, теория полемики) раскрывается через их сопоставление с западными логико-эпистемологическими идеями. Специфика праманавады усматривается наряду со своеобразием решения теоретических проблем в отсутствии символического языка для анализа рассуждений, в наличии особого формализма (закрепления традиционных способов ведения полемики) и в сохранении ограниченной свободы критического дискурса в формализованном скептицизме.

**Ключевые слова:** анумана, апохавада, восприятие, выводное знание, вьявахара, индийская эпистемология и логика, истина, прамана, праманавада, сатья

## Определение и структура

**В** интеллектуальной истории Индии теоретическая рефлексия проблем познания не разделилась на две дисциплины, эпистемологию и логику, но разворачивалась в рамках одной философской дисциплины – праманавады (санскр. *Pramāṇavāda* – ‘учение об инструментах получения [достоверного знания]’). Она исторически меняла и своё содержание, и обозначения. Истоками праманавады стали практика диспутов и теория аргументации (или диалектика), обозначавшаяся несколькими санскритскими терминами: хетувидья (*hetuvidyā* – ‘наука об основаниях’), ваданья (*vādanyāya* – ‘правила рассуждения’), тарканья (*tarkanyāya* – ‘правила дебатов’), таркашаstra, таркавидья (*tarkaśāstra, tarkavidyā* – ‘наука о дебатах’), вадавидья (*vādavidyā* – ‘наука о рассуждениях’), а также брахманская дисциплина анвикшики (*ānvīkṣikī*) – санскр. ‘критическое рассмотрение [предметов]’, которую многие исследователи индийской философии отождествляют как с диалектикой – теорией аргументации и полемики (Э. Соломон, Э. Франко), так и с философией вообще (Г. Якоби, О. Штраусс, Д.П. Чаттопадхья, А. Уордер, В.И. Кальянов).

В III–IV вв. в школе ньяя содержание «науки о дебатах» расширяется за счёт концептуализации познавательного акта, теоретической разработки содержания объясняющих его концептов и упорядочения циркулировавших в означенное время представлений о знании, способах его получения и обоснования. В структуре познавательного акта по образцу концептов карак – «реализаторов действия» Панини – найяики выделили инструмент получения знания – прамана (*pramāṇa*) (так же грахана – *grahaṇa*); познаваемое, или объект познания – пременя (*prameya*) (так же джня – *jñeya*, грахья – *grāhya*, вишая – *viśaya*); субъект познания – праматри (*pramātṛ*) (так же джнятри – *jñātṛ*, грахитри – *grahītṛ*); тело – шарира (*śarīra*) как «вместилище вкушения», т. е. место чувственно-рациональных познавательных актов; достоверное знание – таттва-джняна (*tattvajñāna*) (так же джняна – *jñāna*, прама – *pramā*, прамити – *pramiti*); процесс познания (таттва-джняна, джняна).

Созданная найяиками дисциплина стала называться ньяяшаstra (пυāyaśāstra – ‘наука о методах’ [в самом широком смысле: методах познания,

критического дискурса, правильного рассуждения]). Основы классической ньяяшастры изложены в «Ньяя-сутрах» (III–IV вв.) Акшапады с комментарием «Ньяя-бхашья» Ватсьяяны (IV–V вв.). Вслед за найяиками начинают разрабатывать свою «науку о методе» буддисты, которые предпочитали называть её хетушастра (*hetuśāstra* – ‘наука об основаниях’). С XIII в., когда буддизм был уже вытеснен из Индии, исходя из важности проблем познания, эту дисциплину начинают именовать праманавада, праманашастра и праманавидья (*pramāṇavāda*, *pramāṇaśāstra*, *pramāṇavidyā* – ‘учение / наука об инструментах получения [достоверного знания]’), не забывая, однако же, и её более ранние названия. Все три науки – хетувидья, ньяяшастра и праманавада – включают теории, эквивалентные западным эпистемологическим и логическим концепциям.

Брахманистская традиция праманавады нашла своё продолжение в учении новой ньяи (санскр. *nyāya-nyāya*) – брахманистской школы, сложившейся в XIII в. в Митхиле (север нынешнего штата Бихар) вокруг Гангешы Упадхьяи – автора «Таттва-чинтамани» (санскр. ‘Драгоценный камень категорий’) – и чрезвычайно авторитетной на всём субконтиненте вплоть до второй половины XVII в. Выдающимися теоретиками навья-ньяи были Ватешвара (ок. 1300–1340), Вардхамана (ок. 1345), Гангадитья (ок. 1400), Яджняпати Упадхьяя (1410–1470), Бхуванасундарасури (ок. 1409), Пакшадхара Мишра (1425–1550), Васудева Сарвабхаума (ок. 1450–1525), Ручидатта Мишра (ок. 1505), Рагхунатха Широмаи (ок. 1475–1550).

Поскольку единства взглядов на познавательные процедуры в Индии никогда не было, исследователи реконструируют структуру праманавады на основе тех проблем познания и форм дискурса, которые были предметом обсуждения в текстах, а также на основе общеупотребимых концептов, создающих единство индийской интеллектуальной традиции и определяющих её самобытность, её отличия от европейской. Бóльшую часть каркасных категорий праманавады ввели найяики. В «Ньяя-сутрах» названы 16 концептов, «истинное познание» которых позволяет достичь освобождения: 1) инструменты достоверного познания (прамана), 2) познаваемое (прамейя), 3) сомнение (саншья, *sañśaya*), 4) цель (прайоджана, *prayojana*), 5) пример (дриштанта, *dr̥ṣṭānta*), 6) доктрины (сиддханта, *siddhānta*), 7) члены силлогизма (аваява, *avayava*), 8) рефлексия (тарка, *tarka*), 9) удостоверение в истинности (нирняя, *nirṇaya*), 10) дискуссии (вада, *vāda*), 11) софистика (джалпа, *jalpa*), 12) эристика (витанда, *vitaṇḍā*), 13) псевдоаргументы (хетвабхаса, *hetvābhāsa*), 14) словесные ухищрения (чхала, *chala*), 15) псевдоответы (джати, *jāti*), 16) причины поражения в споре (ниграхастхана, *nigrahasthāna*). Часть названных концептов в западной традиции подпадает под юрисдикцию эпистемологии (1–3, 8), часть – под юрисдикцию логики, причём в разные её разделы: теорию вывода (1, 5, 7, 13) и теорию аргументации (4, 6, 7, 10–12, 14–16). Все остальные философские школы разрабатывали свои логико-эпистемологические концепции, используя заложенный найяиками концептуальный каркас, в том числе буддисты школы йогачара, благодаря абстрагированию мысли от вещной реальности

сыгравшие особо выдающуюся роль в развитии индийской логико-эпистемологической теории.

В структуру индийской праманавады входят учение о познаваемости мира (*bāhyārthānumeyatvavāda*), классификации разновидностей знания (*pramā*) и инструментов получения достоверного знания (*pramāṇa*) – в первую очередь концепции чувственного восприятия (*pratyakṣa*) и вывода (*anumāna*), – учение об их «инструментальности» в смысле способности давать достоверное знание (*pramāṇyavāda*), учение об отношениях между этими инструментами, классификации разновидностей вывода и оснований вывода (*hetu*), классификация логических ошибок (*ābhāsa, doṣa*), включающая как ошибки в умозаклчениях, так и ошибки в аргументации, и теория полемики, или аргументации (*hetuvidyā*).

В навья-ньяе многие интуиции старой ньяи получили теоретическую проработку: логическую форму рассуждений стали определять с учётом реалистического понимания метафизических категорий, для чего навья-найяки ввели ряд новых для индийского дискурса технических терминов и соответствующих концепций, главное место среди которых принадлежит концепции отношений (*самбандха*), опосредующих переход от объектов познания к знаниям и операции определения (*лакшана*). Были различены знание как результат и как процесс познания, их стали обозначать разными терминами: *анумана* – процесс выведения, *анумити* – выводное знание; *упамана* – процесс получения знания через сравнение, *упамити* – знание, полученное посредством сравнения, и т. п. Когнитивный акт (*джняна*) рассматривался как событие, в котором совокупность причин порождает состояния (*самскара*) субъекта в широком смысле (физические и ментальные), оставляющие следы в сознании – память. Между отдельными когнитивными актами существует отношение препятствования: один познавательный акт препятствует началу следующего познавательного акта, хотя он не мешает существованию ментальных состояний. Как только завершается один познавательный акт, за ним без перерыва следует другой, но одновременно они начаться не могут. Зато с началом познавательного акта совпадает акт интроспекции познающего субъекта, без которого невозможно получение знания. Операция определения в навья-ньяе кардинально отличается от утвердившейся в западной логике. Как пояснил С. Бхаттачарья, она состоит в установлении качества (*lakṣana*), общего некоему классу объектов и только ему. Это двуступенчатая операция: на первой ступени выделяется класс объектов одной формы, у которых есть общее качество, на второй – устанавливается, что общее качество (их определяющий знак) присутствует у определяемых объектов всегда и повсеместно [19, р. 90]. Определяющие объекты знаки могут использоваться в двух областях: для логического вывода и лингвистической референции [19, р. 91, 98].

Практическая цель (*артха, artha / прайоджана, прауојана*) познавательной практики, включённая в список концептов праманавады найяиками, в традиционной индийской философии понималась однозначно: знание

называлось инструментом достижения высшего блага (Ньяя-сутры I.1.1). Чарваки-локаятики полагали благом саму жизнь, и знание (преимущественно чувственное) у них должно было извлечь максимум жизненных удовольствий, избегнув при этом возможных неприятностей. Остальные школы философской мысли понимали благо как освобождение от экзистенциального страдания, связанного с реинкарнацией души или сознания (у буддистов).

Джайны включили в концептуальный каркас праманавады концепт «точек зрения» (ная, пауа), поставив наи в один ряд с праманами, учение о которых было инкорпорировано в джайнскую эпистемологию позже. По признанию Натхмала Татии, учение о познании, содержащееся в Агамах, «очень древнее, и, возможно, сложилось ещё до Махавиры» [55, р. 27]. Текст, в котором оно излагалось, «Джняна-правада» («Jñāna-pravāda», «Полное учение о познании») утерян. Когда в интеллектуальную жизнь джайнских мыслителей вошёл термин «прамана» (инструмент достоверного познания), они заменили им традиционный термин «джняна» (познание) [55, р. 28].

Очень важным концептом, которому индийские философы не посвятили особых разделов в своих трактатах, но к которому постоянно прибегали, обнаруживая важность и смыслы названного концепта, является вьявахара (vyavahāra) – конвенциональное словоупотребление и повседневная практика, аналог «универсума рассуждения» в западных эпистемологии и логике.

## Апохавада

К концепциям праман тесно примыкает введённое буддистом Дигнагой учение о лингвистической референции, в терминологии буддистов – выделяющем значении слова (апохавада, apoḥa-vāda). Апохавада часто используется буддистами в качестве источника аргументов опровержения оппонентов, а западные исследователи включают эту концепцию в индийскую логику. Согласно апохаваде, значением слова (термина) является не некий реальный объект (в широком смысле этого слова: отдельная вещь, универсалия, отношение между вещью и её универсалией), но квазиобъект, существование которого зафиксировано конвенциональной практикой словоупотребления (вьявахарика). Посредством обозначения он выделяется из множества других объектов универсума, не являющихся значениями данного термина. Хрестоматийным примером, демонстрирующим отношение слова и его значения в дискуссиях, является пример слова «корова». Реалисты (найяки) считали, что оно обозначает сущность (универсалию) всех коров – «коровность»; буддисты доказывали, что с «коровностью» по конвенции связываются отдельные качества, а полученный таким образом ментальный конструкт (кальпана, kalpanā), или общее представление объекта – саманья-лакшана (sāmānya-lakṣaṇa), – позволяет

сказать только то, что обозначаемый объект не является быком, лошадью и т. д. То есть 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).

Содержание теории значений не ограничивается лишь эпистемологией, ибо в ней затрагивается онтологический статус объектов, универсалий и отношений между объектами и универсалиями, а, кроме того, как показал Кей Катаока [33, р. 818], негативная семантика апохавады обосновывала применимость слова в качестве логического основания (хету) вывода (анумана).

Буддийская теория значений стала номиналистским ответом на реалистические лингвофилософские концепции, берущие начало в школе грамматистов, ведущей свою историю от создателя грамматики санскрита Панини (V–IV вв. до н.э.), и артикулированные комментаторами Панини: Катьяной (III в. до н.э.) и Патанджали (II в. до н.э.) [8, с. 884]. Реалисты вайшешики, найяики, мимансаки, ведантисты, санкхьяики, последователи йоги Патанджали и джайны придавали большое значение проблеме лингвистической референции и предлагали свои решения названной проблемы, исходящие из наличия позитивной связи слова и его значения. В их теориях значений они исходили из трёх принципов: наличия двух уровней реальности (эмпирической – низшей и трансцендентной – высшей), соответствия языка и реальности (слова и его значения-референта, денотата) в силу их принадлежности одному уровню реальности (эмпирической), одновременного постижения слова и его значения. Наличие в санскрите только одного слова артха (artha) для номинации «объекта слова», понимаемого в самом широком смысле (и как предметное значение, и как смысловое значение), и использование одного слова учьяте (ucyate, синоним – вачака, vācaka) для номинации референции слова (шабды) к его значению (артха) создавали предпосылки для различных толкований «значения термина» у разных авторов. Одни из них считали, что значением слова выступает обозначаемый им индивид – партикулярия (вьякти, vyakti), другие рассматривали в качестве значения универсалию (джати, jāti / саманья, sāmānya), третьи – отношение между ними (самбандха, saṁbandha), четвёртые – носителя универсалии (джатимат, jātimat). В реалистических концепциях связь между словом и значением считалась вечной, неизменной, никем не созданной.

Для буддистов ни эмпирические объекты, ни универсалии, ни (тем более) отношения между ними не существуют реально, поэтому ни понимаемые реалистически партикулярии, ни универсалии для них не могли быть значениями слов. Множественность лингвофилософских концептов в индийской традиции обусловлена тем, что в разных системах индийской мысли они использовались для решения несходных задач. Например, мимансаки рассматривали проблему значений, решая вопрос о принадлежности слова (шабда) к числу праман; буддийская теория значений включала

в учение о выделяющем значении слов концепцию пяти видов умственного конструирования (панча-видха-кальпана); джайны выразили представления о лингвистической референции в своей концепции «точек зрения» (наявада).

## **Принципиальные различия в логико-эпистемологических представлениях и концепциях Индии и Европы**

### **Субъект познания**

Субъектом познания в традиционной индийской философии всегда выступал телесный индивид, деятель, осуществляющий акт познания и имеющий двойственную природу. Он понимался как единство бессмертной духовной сущности и вмещающего её материального смертного тела. Духовная сущность человека получила в Индии два истолкования: субстанциалистское и несубстанциалистское. Субстанциалисты обозначили её терминами джива (jīva), пуруша (puruṣa) и атман (ātman), близкими по смыслу термину «душа». Они близки душе в их кардинальной противоположности телесной субстанции (пракрити – prakṛti, прадхана – pradhāna), но не в обладании привычными для европейца «душевыми качествами»: разумностью, волей и совестью. В Индии сложились автохтонные представления об атрибутах и способностях души.

Несубстанциалисты буддисты обозначили духовную сущность человека словом виджняна (vijñāna) – сознание – и понимали сознание как постоянно изменяющийся поток, в котором нет ничего, постоянно определяющего конкретного индивида. Поток сознания (виджняна), или, в современной терминологии, «поток психической жизни», с точки зрения буддистов, составляют ощущения, восприятия, эмоции, мысли и бессознательные психические процессы. Обращаясь к живому человеку, буддисты не называли его адресатом своего учения, что создаёт большие трудности для западного читателя их трудов. Язык буддийской философии создавался для описания психической жизни и установления ориентиров для успешной работы индивидуального сознания с самим собой. Описание не исключает существования вещного мира и повседневных практик, но изначально оценивает их как «несуществующие», потому что они несовместимы с достижением «высших психических состояний и конечного из них – нирваны» [9, с. 223].

Мысленно выделяя в потоке психической жизни значимые для них элементы и маркируя их специальными терминами, буддисты, как и представители других систем индийской мысли, обошлись также без выделения способности, тождественной западной абстрактной категории разума (лат. *ratio*), понимаемого как «высший тип мыслительной деятельности,

противопоставляемый рассудку» [13, с. 795–796] и коррелирующий с Божественным Разумом. Индийская праманавада, складывавшаяся в условиях отсутствия абсолютизации разума, никогда не рассматривала способность к производству мыслей как высшую способность ни человека, ни породившего мир Абсолюта (Атмана, Брахмана).

В потоке психической жизни индийские мыслители с древности выделялись содержания, соответствующие конкретным мыслительным процедурам (например, *mati* – мысль; *anumāna* – вывод), самосознанию (*ahaṁkāra* – букв. ‘делание Я’, эгоизм), интеллекту (*buddhi*) и видам сознания (*cit*, *citta*, *vijñāna*) и др. Сторонники субстанциалистских систем наделяли душу сознанием, которое ставилось выше дискурсивного мышления. Продуктами сознания полагались вовсе не мысли, а интуитивное и невербализуемое постижение. Известный индийский феноменолог Джитендранатх Моханти нашёл для такого «индийского сознания» удачное обозначение: неинтенциональное, чистое сознание [45, р. 43], сознание, не направленное на объект. В своём сборнике эссе «Разум и традиция в индийской мысли» философ различил две разновидности концепций неинтенционального сознания, сложившиеся в Индии: сильную и более слабую. В более слабых концепциях чистое сознание не-интенционально, но индивидуализировано. Оно не имеет объекта (*viṣaya*), но имеет место (*āśraya*), локус, оно эгологично, так как кому-то принадлежит. Примеры таких более слабых концепций можно усмотреть в учении адживика Арады Каламы и в джайнизме. В сильных концепциях сознание не имеет ни объекта, ни места. Примеры таких более сильных концепций – адвайта-веданта Шанкары и буддийские учения. В веданте недвойственности Шанкары сознание рассматривается как последовательность событий сознательной жизни без места, т. е. владельца индивидуального сознания, ибо индивидуальное сознание – всего лишь иллюзия; в реальности существует только одно Абсолютное сознание – Брахман. В буддизме махаяны индивидуальное сознание тоже иллюзорно, реально существует только сознание Будды (Татхата), присутствующее повсюду, не ограниченное пространством или временем [45, р. 43]. Неинтенциональное понимание сознания представлено в джайнской концепции всеведения – кевала-джняна (*kevala-jñāna*), свойства освободившейся души. В «Нияма-саре» («Сути [учения] о воздержании») Кундакунда, говоря об освобождённом индивиду: «...всеведущий господин знает и видит всё» (НиС 158), а об освобождённой душе (сиддха), что она «неразрушима, сверхчувственна... вечна, устойчива, независима» (НиС 177), обнаруживает «всеведение» как «всевидение», недоступное для обычного сансарного существа с его материальным телом, ограничивающим природные атрибуты души – правильное знание, видение, силу и поведение. В праманаваде джайнов кевала-джняна относится к непосредственному знанию (*pratyaṅkṣa*, *pratyakṣa*) – знанию, полученному душой без участия воспринимающих способностей и дискурсивного мышления – вместе с двумя другими: ясновидением (*avadhi*, *avadhi*) и телепатией (*manaḥ-parayā*, *manaḥparayā*). Непосредственному



знанию противопоставлялось опосредованное (парокша, *parokṣa*) инструментами-праманами знание. Только находясь в теле, душа способна получить опосредованное знание чувственно-логического характера, потому что вместе с телом она получает инструменты познания (праманы, *pramāṇa*) – в первую очередь чувственное восприятие с соответствующими воспринимающими способностями (индриями, *indriya*) и вывод (анумана, *anumāna*). Познавательная установка возникает у души тогда, когда она, обретя тело, становится связанной (бандха) веществом (пудгала), и прежде всего кармическим веществом. Познаёт душа посредством своего атрибута – сознания (четана). Об атрибутивности сознания говорится в «Уттарадхьяяна-сутре», входящей в шветамбарский канон (28.11) [4, с. 85], а также в сочинениях Кундакунды «Самая-сара» (54), «Нияма-сара» (46), «Панчастикая-сара» (134) и «Правачана-сара» (2.80).

Сознание представляется двояким: как чистое сознание, «своего рода пламя без дыма» [32, р. 36], и как «эмпирическое сознание», возникающее из-за контакта органов чувств с внешними объектами [32, р. 36]. Чистое сознание неизменно, вечно и «является своеобразным психическим фоном процесса познания» [4, с. 84], а в качестве эмпирического сознания оно активно и модифицируется. Его важнейшей модификацией (паринама) называется «направленность сознания» на познаваемое, или «интенциональность» [44, р. 305] (упайога). Кундакунда разделил направленность сознания на два вида – знание (джняна) и видение (даршана), в зависимости от направления вектора интенциональности: знание обращено к внешним объектам, видение – к самой душе. Другими словами, знание – это концептуализированное постижение реальности с помощью чувственных способностей (индрия) и ума (манас), при котором в вещах фиксируются признаки, выражаемые посредством понятий, а видение – это неконцептуализированное постижение реальности, которое нельзя выразить понятийным языком. Видение постигает душу и её атрибут «чистое сознание», а знание постигает эмпирические проявления души (эмпирическое сознание, индрии, чувственные переживания и привязанности). Умасвати, различивший две разновидности видения (правильное и неправильное), определил правильное видение как веру «в категории реальности» (ТАС I.2). Его толкование обнаруживает, что джайны понимали видение как сверхчувственное и сверхразумное, интуитивное постижение метафизического уровня реальности – своего рода сакральное переживание истинности категориальной схемы мироздания, предлагаемой джайнскими философами.

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

Для веданты, так же как для джайнизма, индивидуальная душа, являющаяся сознанием, не может получить знания, не будучи воплощена. Поэтому что и у ведантистов сознание является чистой неинтенциональной субстанцией: у неё нет способностей или инструментов для коммуникации с вещным миром. Зато они есть у тела с его глазами, ушами, носом, кожей, языком, руками, ногами и пр. «органами действий» (кармендрия, *karmendriya*). В этих органах размещаются воспринимающие способности (индрия, *indriya*), которых индийская традиция различает не пять, а шесть. Пять из них – внешние (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус), одна способность – внутренняя (ум – манас, *manas*). Индрии (включая манас) и кармендрии материальны. Большинство индийских школ объясняли восприятие контактом индрий с объектами восприятия. Однако индрии не способны произвести мысль и суждение восприятия. За это отвечает материальный двойник чистого сознания. В веданте таким двойником является линга-шарира – «тонкое тело». Оно входит в тройственную структуру материального тела – со-участника души в производстве знаний. Составными частями телесной структуры являются: грубое (*sthūla*), тонкое (*sūkṣma*) и причинно-обусловленное (*karma*) тела (*śarīra*) [49, p. 323]. Шанкара пояснял, что грубое тело, состоящее из пяти элементов (земли, воды, огня, ветра и эфира) и формирующееся под влиянием кармы, является местом восприятия удовольствий и неудовольствий (Атмабодха, 11). Тонкое тело (сукшма-анга, *sūkṣmāṅga* / линга-шарира, *liṅgaśarīra*) порождает чувственное знание, причём не просто ощущения и восприятия, но знание, выраженное в суждениях восприятия. Оно может это делать, поскольку в нём собраны такие свойства индивида, как пять дыханий (прана, *prāṇa*), ум (манас, *manas*, называемый также «органом познания», *jñānendriya*), интеллект (буддхи, *buddhi*), десять органов восприятия (индрия, *indriya*) и «непятеричные» (Атмабодха, 12), т. е. недифференцированные, идеи чувственных качеств. В этом сочинении Шанкары не упомянут ещё один структурный элемент тонкого тела – самосознание (аханкара, *ahaṅkāra*), который признавался в индийской интеллектуальной традиции. Все названные способности принимают участие в производстве знания о чувственном мире и человеке как эмпирическом существе, а само знание, приведя человека к правильному видению мира, «исчезает, подобно [ореху] катака, очищающему воду» [12, с. 770]. Третье, причинное тело отождествляется Шанкарой с неведением (авидья, *avidyā*) (Атмабодха, 13).

Согласно адвайта-веданте, телесность не только конструирует познающего субъекта, но и ответственна за то, что человек получает искажённую, подобную сну картину бытия (Атмабодха, 6). Однако же телесность даёт человеку возможность медитировать на Абсолюте – вездесущем Брахмане / Атмане, увидеть его в «пространстве сердца» и стать самим Абсолютом (Атмабодха, 67–68). «Сознательность» Атмана-Брахмана выглядит у Шанкары как свет, освещающий весь мир и себя самого.

В санкхье и йоге духовная сущность человека – его «чистый субъект» – именуется пурюша (*puruṣa*). Пурюша – одна из двух субстанций,

лежащих в основании мира, она представлена множеством индивидуальных пуруш, находящихся в телах живых существ. Вторая субстанция – пракрити (prakṛti), или прадхана (pradhāna), – природа, или материя. Два первоначально несводимы друг к другу, но взаимно необходимы для появления человека, вещного мира и знания. Реальный мир есть продукт деятельности пракрити, но процесс творения мира «запускается» ею ради осуществления целей пуруши: «вкушения» им опыта и освобождения. В «Санкхья-карике» Ишваракришны разворачивается картина того, как прадхана начинает видоизменяться, сама себя закабалает и освобождает (СК 62), как она создает материального двойника пуруши – интеллект (буддхи, buddhi). Интеллект, таким образом, является материальным компонентом материального тела, а именно одной из его составляющих – «тонкого тела» (liṅga, liṅga-śarīra, bhūtātma). Другой его составляющей в санкхье считается «плотное тело» (sthula-śarīra). Линга-шарика конструируется из аханкары (ahaṅkāra) – яйности, танматр (tanmātra), махата (mahat) – «великое», единое, он же интеллект-буддхи – и индрий. Названное тело составляет внутреннюю тонкую основу эмпирического индивида, его как бы «материальную душу». Оно является носителем кармы и вследствие этого – субъектом перевоплощений, а также подлинным субъектом (деятельной стороной процесса) освобождения. При том что оно обладает самосознанием, интеллектом, способностями к восприятию и различительному знанию, оно не обладает волей. «Тонкое тело “движимо” материальными (пракрити) и нематериальными причинами (целями пуруши – СК 42). После смерти человека оно парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее материальное тело, снова воплощается. «Плотное тело», по описанию «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII в.), «шестислойно» (СКБ к СК 39), его слоями являются агрегаты из крови, плоти, жил, семени, костей и костного мозга. Их составляют 5 физических элементов.

Материальные причины, влияющие на «материальную душу» человека, связаны с тем, что в пракрити присутствуют три гуны (санскр. Guṇa, 'качество', 'атрибут') – некие формы, энергии, идеи качеств вообще, которые конкретизируются в чувственно воспринимаемых качествах. Три гуны – саттва, раджа и тамас – сплетены в материи воедино, наподобие веревок в канате.

Индивидуальный пуруша, воспринимающий всё пребывающее в интеллекте в качестве зрителя (СК 65), сначала не противопоставляет себя буддхи, потому что и сам интеллект не отличает себя от пуруши. Буддхи «как бы принимает форму» пуруши, поскольку, по выражению Гаудапады, на него «падает тень пуруши» (СКБ к СК 37). Интеллект «вкушает» объекты опыта в интересах пуруши и отождествляет себя с пурушей, а пуруша, будучи «зрителем» опыта, переживаемого интеллектом, через это созерцание вовлекается в круговорот мирского существования (сансара). Когда посредством практики йоги «тонкое тело» перестаёт «погружаться» во все объекты чувственного мира (СК 35), становится «удовлетворённым» (т. е. не подверженным аффектам) и способным к получению «различительного

знания» (СС III. 47), тогда интеллект (буддхи) постигает иллюзорность представления своей закабалённости сансарой и освобождается. Индивидуальный пуруша, увидев в буддхи новое, «успокоившееся» изображение, также освобождается от страданий.

В йоге, вслед за санкхьей, различают два вида сознания, присутствующие в человеке: пурушу (нематериальную, чистую энергию сознания) и материальное сознание (читту), имеющее природу трёх гун. Отношения между ними определяют и возможность всякого познания, и возможность страдания, и возможность освобождения. В учении Патанджали читта объединяет три разделяемые в санкхье интеллектуальные способности: интеллект (caitanya, или буддхи санкхьяиков), самоосознание (соответствующее аханкаре) и ум (манас). Гунная природа и внешние впечатления обуславливают постоянные модификации сознания (читта-вритти, citta-vṛtti), вызывающие в человеке аффекты, причиняющие ему страдания и оставляющие кармические отпечатки, «следы» (сансары, saṃskāra) в самом сознании. Сансары привязывают читту к сансаре, заставляют его перевоплощаться и снова страдать. Но есть такие виды деятельности сознания, которые не загрязняют его кармическими следами, – это йогическая медитация. Личный пуруша, будучи «зрителем» всего того, что происходит в материальном сознании (citta), отождествляет себя с ним и страдает. Чтобы он мог освободиться, освободиться должно сначала материальное сознание, прибегающее к практикам йоги, перестраивающим и сознание, и тело, делаящим их не подверженными внешним влияниям, «сворачивающим всякую деятельность гун» и кармы, успокаивающим всякую психическую деятельность. О том, какие состояния необходимо преодолеть материальному сознанию и к чему прийти, говорится в комментарии к «Йога-сутрам» Вьясы. Комментатор устанавливает существование у сознания пяти уровней, или состояний (citta-bhūmi): 1) kṣipta, кшипта – неустойчивого, блуждающего, рассеянного, беспокойного, 2) mūḍha, мудха – смутного, омрачённого, тупого, ослеплённого, пребывающего в замешательстве, 3) vikṣipta, викшипта – устойчивого и неустойчивого одновременно, произвольно направленного, разбросанного, 4) ekāgra, экагра – собранного, или направленного в одну точку, и 5) niruddha, нируддха – полностью подавленного, остановленного, прекращённого (ЙСБ I. 1). Только два последних состояния считаются такими, в которых йогин владеет своим сознанием. Для их достижения необходимо преодолеть «восьмеричный путь» йоги, в финале которого совершается медитация, называемая «Облако дхармы». Эта практика представляет собой безобъектное сосредоточение, при котором отсутствует самосознание, но при этом постигается нетождественность духовной сущности человека (пуруши) и его материального сознания (читты).

Созерцая трансформации читты, пуруша возвращается к самому себе, постигает свою непричастность пракрити и освобождается, фактически ничего не делая. То есть освобождение понимается Патанджали в полном соответствии с метафизикой санкхьи как освобождение *от представления*

о зле и страдании (ЙС I. 2–5). От этого представления избавляется пуруша, чистый субъект, но не посредством своей физической деятельности (к которой он совершенно неспособен), а благодаря деятельности материального сознания, с которым пуруша оказывается «безначально» связанным в своём телесном воплощении.

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

Рассмотренные модели сознания демонстрируют их зависимость от «материнских» мировоззренческих систем и от универсалий индийской культуры. Структуры сознания объясняются исходя из необходимости не только эмпирико-рационального познания, но также сверхэмпирического и сверхрационального постижения реальности.

## Идеалы познания

Идеалом познания в индийской философии являлась не абстрактная «истина», но *истинное знание*, что проявилось в содержании логико-эпистемологических дискуссий. В известных компендиумах (самуччая, санграха) индийской мысли «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.) среди обсуждаемых концептов «истины» (*satya*) нет, но рассматриваются вопросы об «инструментах получения знания» («прамāṇa») [45, p. 133, 138 and ff.], 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 (артхапатти) 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; ложное знание обозначалось другими терминами – «апрама» (*apramā*) и «митхья джняна» (*mithyā-jñāna*).

Сказанное означает, что проблема обоснования достоверности высказываний, претендующих на истинность, в Индии, как и на Западе, тоже была поставлена (хотя формулировалась в других вопросах) и активно

обсуждалась. Её постановка оказалась не связанной со словом «истина» (сатья, satya), которое существовало в ведийском санскрите, но не обозначало абстрактную истину. В буддизме сатья начинает приобретать вид философской категории, но и там она не становится «истиной самой по себе» и не приобретает признаки абсолютной. Скорее она в соответствии со своей этимологией есть языковая фиксация некоего положения дел в реальности, причём в разных её измерениях: в бытии человека (экзистенциальном измерении), психологическом, этическом, сотериологическом.

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

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

Второе учение – учение о двух истинах – логически вытекает из первичной стратификации бытия, присутствующей в учении о четырёх истинах, но, в отличие от первого, в нём истина приобретает также эпистемологический смысл – употребляется в смысле «знание». Концепция двух истин разводит психологический и эпистемологический смыслы истины, закрепляя наличие двух уровней бытия сознания в специальных названиях: высшее бытие (парамартха-сат) и низшее бытие (вьявахарика-сат) – и обосновывая их существование указанием двух соответствующих им видов истины (высшей истины – парамартха-сатъя – и низшей истины – вьявахарика, самвритти-сатъя). Низшая истина – конвенциональное знание о «жизненном мире», получаемое посредством обычных человеческих способностей (восприятия и вывода) и выражаемое в словах. Это знание и является одной из причин страданий. Высшая истина есть невыразимое состояние, к которому индивидуальное сознание приходит в результате специальных практик (дхьян), в этом состоянии всякая деятельность сознания прекращается и нет страдания. Трудности убедительного обоснования представлений о сверхчувственной высшей реальности вызвали к жизни множество учений о её характеристиках как в буддизме, так и в веданте, перенявшей из буддизма двухуровневую стратификацию бытия.

Как отметил Д. Люстхаус, Асанга (320–390) в его «Йогачарабхуми-шастре» («Трактате о ступенях совершенствования йоге») в разделе «Бодхисаттвабхуми» («О [путях и ступенях] бодхисаттв»), рассуждая о том, каким образом дхарма, которая есть истина (satya), открывается в словах (букв. 'именах', nāma), утверждает, что существует бессчётное количество способов её изложения. Можно представить её в форме одной истины (как исключаяющей вторую), или в форме двух истин (низшей – samvṛti-satya и высшей – paramārtha-satya), или же в форме тройственной истины (через определение – lakṣaṇa, через высказывание – vāk и через действия – kriyā. Или в форме четырёх истин: о страдании – duḥkha, его происхождении – samudaya, прекращении страдания – nirodha и о пути – mārga. А также в форме пятеричной истины: истины о причине – kāraṇa, истины о следствии – kārya, истины о познании – jñāna, истины о познаваемом – jñeya и истины о самой главной истине – agrya-satya [36, p. 104]. Среди разновидностей истины в «Йогачарабхуми-шастре» не указаны *объективная* и *абсолютная* истина, потому что в индийской философии представлений о них не сформировалось. Даже передаваемое сангхой учение Будды, согласно Асанге, является не абсолютной истиной, а результатом процесса «группового конструирования конвенций» [36, p. 105] об «истинном слове Будды».

Учение об эпистемологической истине в буддизме получило развитие у Дигнаги (450–520 гг.) и его последователей – Дхармакирти (600–660 гг.) и Дхармоттары (IX в.). Эпистемологическая истина относилась ими к низшему уровню реальности (вьявахара) и контекстуально определялась как эффективное, практически полезное знание, позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного (НБТ 4.12–21).

У брахманов потребности в философской разработке категории сатья не было, т. к. в брахманистском дискурсе использовался богатый набор синонимов, обозначающих конкретные формы истины. Первым в их числе следует назвать универсалию дхармы, обозначавшую в системе брахманского мировоззрения универсальный закон, мировой порядок, религию, моральные предписания, статусные правила, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т. д. Вера в дхарму не допускала сомнений в её истинности, и дхарма по умолчанию понималась как истина. Также по умолчанию истиной считалось священное знание «веда». В логико-эпистемологических сочинениях знание (прама, джняна) как результат когнитивного акта по умолчанию понималось как истинное. Ему противопоставлялись либо незнание (аграмā, апрама), либо ложное знание (mithyājñāna, митхья джняна). В НС (I.I.1) и НСБ (Вступление к I.I.1) истинное знание обозначается также терминами таттва-джняна (*tattvajñāna*) и таттва (*tattva*). Последний термин объединяет очень много значений: истинное состояние, истинное условие, факт, истина, реальность, сущностная природа, элемент, субстанция, ум, тело [16, р. 755], главными из которых являются онтологические, детерминировавшие, на наш взгляд, его эпистемологическое значение «истина». Включённость значения «истинное» в содержание обозначений знания не способствовала постановке вопроса об истинности прамы или джняны, поскольку он выглядел бы бессмысленным.

Философы-субстанциалисты (брахманисты и джайны) считали истинное знание репрезентацией реальности. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект соотносится с тем качеством, которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нём объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает (НСБ к НС I.I.1). Мир субстанциалисты полагали полностью познаваемым. Так же отвечали на вопрос о познаваемости мира чарваки-локаятики, только для них знание носило исключительно чувственный характер; рациональных процедур, позволяющих логически выводить знание о невоспринимаемых объектах, они не признавали (хотя использовали).

Отсутствие в индийской философии концептов разума и рациональности с их статусами высшей познавательной способности и высшей позитивной оценки знания, деятельности, цели и т. п. 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-satya*) и низшей (вьявахарика, *vyavahāra*), соответствующих двум видам реальности: высшей (парамархта-сат, *paramārtha-sat*) и низшей (самврители-сат, *saṃvṛtti-sat* – букв. 'событийная реальность'). Низшая реальность – эмпирический мир. С помощью восприятия и мыслительных операций мы получаем о нём «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 сознание, к достижению которого стремится каждый адепт. Высшая истина не только постигается, но и достигается.

Для постижения высшей истины недостаточно познавательных способностей эмпирического субъекта: она постигается сверхразумными способностями, и рациональных критериев её проверки в принципе не существует. Она помогает «духовной сущности» человека (душе, пуруше, сознанию) «совершить прорыв» за пределы земного существования в высшую реальность (к Брахману – в веданте, к своему субстанциальному состоянию – в санхье и джайнизме, к нирване – в буддизме и т. п.), которая является подлинной по двум причинам: только она не меняется и только там нет страдания.

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

tantrayukti) напоминает Ватсьяна: «“Другое мнение, если [оно] не опровергается, может быть принято” – таково [одно из] правил шастр» (НСБ к НС I.1.4). В интерпретации Ватсьяны метод установления конвенциональной истины практически совпадает с тем, который основоположник эмпиризма Ф. Бэкон описал в «Новом Органоне»: «...истинное единогласие состоит в совпадении свободных суждений после того, как вопрос исследован» [1, с. 40]. С одной стороны, это совпадение подтверждает ориентацию индийской теоретической мысли на повседневные практики (vyavahāra, व्याвахара) как универсума верификации суждений: только на уровне деятельности с вещами суждения могут получить одинаковые значения истинности с позиций разных религиозно-философских школ. С другой стороны, для индийцев смысл конвенциональной истины в её неабсолютности, она принимается до тех пор, пока не опровергнута, в то время как для европейских эмпириков опыт может быть источником только неизменного, по сути, абсолютного знания о свойствах объектов, ведь мир вещей таков, каков он есть, он объективен. Если исследователи соглашались в чём-то, значит, они открыли объективно истинное знание о мире.

Истины высшего уровня в Индии не могли стать результатом конвенций, но они всегда имелись диспутантами в виду при обсуждении частных проблем. Это обуславливало использование самобытных форм аргументации, которые с точки зрения классической западной логики, описывающей сферу неизменных форм мысли, выглядят парадоксально. Такими парадоксами представляются, например, использование чарваками-локаятиками и скептиками силлогистических форм аргументации для опровержения способности вывода давать истинное знание; использования методов установления «относительных истин» джайнами для опровержения (по сути, установления ложности) религиозно-философских систем не-джайнов; предпочтительность формы косвенного доказательства через опровержение тезиса оппонентов, без формулировки собственного тезиса; допустимость в качестве валидных аргументов внелогических приёмов, уловок и хитростей. Ценность аргументов для индийских полемистов определялась не столько их логичностью в смысле последовательности и способности привести к объективной умозрительной истине, сколько их эффективностью в смысле способности привести к победе над оппонентом.

Принятие व्याвахары как универсума установления достоверности знания детерминировало три особенные характеристики индийского дискурса. Во-первых, оно позволило сочетать веру и дискурсивные истины – правда, говоря словами И. Канта, индийцам тоже «пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*» [7, с. 24]. Во-вторых, принятие в качестве универсума верификации знания повседневной практики, а не универсальных законов универсального мышления более тесно связало философский дискурс с *жизнедеятельностью людей* со всеми её неопределённостями и неопределимостью для сознания. В-третьих,

использование одного слова «вьявахара» для обозначения вещной реальности и языка её описания показывает, что конвенциональность и неопределённость, открытость являются важными признаками как жизненного мира, так и лингвистической реальности. 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. Это означает, 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.

## Инструменты достоверного познания

Первое появление термина «прамана» в «техническом смысле» — меры (pramāṇam), измеряющей (pramāṇate) время, — подготовившем концепцию праман, фиксирует К.Н. Джаятиллеке в «Майтри упанишаде» (Майтри.уп. VI.14). В «Ньяя-сутрах» праманы определяются через перечисление четырёх их видов: восприятия, вывода, сравнения и слова (НС I.1.3), комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна поясняет смысл термина, отсылая к его этимологии: праманы суть то, что «измеряет» (от корня mā- 'мерить'). Дигнага в «Праманасамуччае» прибегает к такой же форме определения: «Праманы двухвидны: [это] восприятие и вывод. Именно такими [инструментами] познается объект. Других праман не бывает» (ПС I.2). Дхармакирти в главе «Праманасиддхи» в «Праманаварттике» даёт определение, в котором главным критерием надёжности инструмента когнитивной деятельности называется его служение нуждам повседневной практики, буквально «целесообразной деятельности»: pramāṇam avisamvādi jñānam arthakriyāsthitiḥ – «Прамана есть непротиворечащее [обыденному опыту] познание, основание целесообразной деятельности» (ПВ I.3). Если понимать смысл jñānam в этом высказывании не как результат – «знание», а как процесс – «познание» (словари Апте, Бётлингга-Рота, Монье-Вильямса такую интерпретацию санкционируют), то определение Дхармакирти позволяет понимать «праманы» как обозначение когнитивного акта, что снимает неизбежно возникающий у западного читателя вопрос об их отличии от познавательных способностей (индрий), которые тоже можно понимать как «инструменты» познавательной деятельности.

Всего в текстах разных школ (философских и нефилософских) упоминалось 11 праман, из числа которых каждая школа формировала свой

набор инструментов получения знаний: восприятие (*pratyakṣa*); вывод (*anumāna*); словесное свидетельство авторитета (*āgama*), или просто слово, звук (*śabda*); сравнение (*upamāna*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традиция (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sambhāva*). Расхождения в количестве праман породили дискуссии, в которых чарваки-локаятики доказывали, что единственным инструментом получения достоверного знания является восприятие (буквально «восприятие обладает *прамановостью*»); буддисты и вайшешики обосновывали «*прамановость*» восприятия и вывода; санкхьяики и джайны добавляли к двум вышеназванным праманам словесное свидетельство; найяики дополняли три эти праманы сравнением; часть мимансаков, последователей Прабхакары, обосновывали действенность пяти праман, дополняя вышеназванные необходимым допущением; ведантисты и мимансаки, последователи Кумарилы, включали в число инструментов получения знаний также невосприятие. Жест как инструмент получения знания защищали тантрики. Найяики и буддисты в этих дискуссиях пытались свести праманы некоторых школ к восприятию и выводу.

Теория вывода (ануманавада) образует ядро индийской логики. Этимология названия этой праманы обычно возводится к тому же глаголу *ma-* – ‘измерять’, ‘выводить’, ‘умозаключать’, что и этимология слова прамана. В «Ньяя-сутра-бхашье» Ватсьяяны буквально сказано: *mitena liṅgena liṅgino'rthasya raścānmānapanumānam* – Вывод – это мнение об объекте, следующее за [восприятием] выводного знака носителя знака (НСБ к НС I.1.3). В комментарии Дхарматтары к «Ньяябинду» Дхармакирти вывод определяется очень похоже: *liṅagrahaṇasambandhasmarāṇasya raścānmānam anumānam* (НБТ I.3.10) – Вывод есть мнение, следующее за восприятием логического знака и воспоминанием о его [логической] связи [с выводимым качеством].

Ануману называют «индийским силлогизмом», хотя между ним и простым категорическим силлогизмом существуют принципиальные различия в онтологических основаниях, понимании процедуры выведения и сущности логического следования. В западной логике понятие логического следования считается центральным [11, с. 15]. В Индии проблема следования тоже была одной из центральных, но индийская теория вывода «не пострадала от “неестественного” деления на дедукцию и индукцию, что отмечалось многими исследователями как одно из существенных её отличий. В теории ануманы в индийской логике вывод настолько же дедуктивный, насколько и индуктивный, потому что связь (вьяпти), из которой выводится заключение, поддерживается и иллюстрируется опытом, обязательным для приведения в примере» [53, р. 882].

В «Ньяя-сутрах» (I.1.32–39) и комментариях к ним изложена концепция «пятичленного силлогизма» (*панча-аваява-анумана*, *pañcāvayavānumāna*). До появления теории вывода Дигнаги по форме пятичленного силлогизма строили полемику все, в том числе буддисты Асанга и Васубандху. Для демонстрации структуры различных видов ануманы средствами традицион-

ной силлогистики введём следующие символы для обозначения терминов по начальным буквам их санскритских названий:

$p$  (от *prakṣa*, *пакша*) – субъект заключения, меньший термин;

$p1$  – субъект иллюстрирующего примера;

$ps$  – ( $s$  – от *sapakṣa*, *сапакша* – однородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по сходству»;

$pv$  – ( $v$  – от *vipakṣa*, *випакша* – неоднородный с пакшей) субъект иллюстрирующего примера в «выводе по несходству»;

$s$  (от *sādhyā*, *садхья*) – предикат заключения, больший термин, выводимое;

$h$  (от *hetu*, *хету*) – средний термин, логическое основание, логический признак. Используем также знак  $\vdash$  для логической выводимости,  $\diamond$  – для выражения модальности «возможно»,  $\supset$  – импликацию, выражающую связку «если... то...», и знак  $\neg$  для отрицания, знак конъюнкции будет заменять запятая (,). Применить общепринятые символы для обозначения видов высказываний ( $A$  – общеутвердительных,  $E$  – общеотрицательных,  $I$  – частноутвердительных,  $O$  – частноотрицательных) не представляется возможным, поскольку высказывания, составляющие силлогизм найяиков, имеют неопределённый смысл. Для самих найяиков он интуитивно понятен и обуславливается их субстанциалистской картиной мира, реалистически понимаемыми отношениями между субстанциями и их качествами, словами и их референтами. В высказывании, называемом «применение», в выводе с утвердительным примером говорится об аналогии субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать:  $p \approx p1$ . Под критерием установления аналогии имеется в виду совместное обладание качествами  $h$  и  $s$ . В применении вывода с отрицательным примером отрицается аналогия субъекта заключения с субъектом иллюстрирующего примера, что можно записать:  $\neg (p \approx p1)$ .

В ранних индийских учениях, в частности в старой ньяе и у буддистов Дигнаги и Джармакирти, высказывания и термины (или понятия и суждения) определённо не дифференцировались. В этом не было особой необходимости, так как санскрит позволяет выражать законченную мысль (т. е. предложение, высказывание) без глагола-связки, посредством падежных окончаний или сложных слов. «Пять членов» (аваява) силлогизма ньяи – не термины, а высказывания, в которых западная силлогистика позволяет вычленивать термины и формализовать структуру «членов вывода»: 1) тезис (прагиджня, *pratijñā*), который необходимо доказать, потому что выраженный в нём факт только предполагается как возможный: «Звук невечен» –  $ps$ ; 2) основание: «в силу [обладания] качеством сотворённости» (*хету*, *hetu*) –  $ph$ ; 3) пример (удахарана, *udāharaṇa*), который мог быть либо положительным (садхармья, *sādharmya*): «Как [обладающие] качеством сотворённости горшок и другие предметы» –  $p1h$ ,  $p1s$ , либо отрицательным (вайдхармья, *vaidharmya*): «Как [обладающие] качеством несотворённости душа и другие объекты видятся вечными» –  $\neg (p1h, p1s)$ ; 4) применение (*упаная*, *upāna*), положительное (при положительном

примере): «Так и звук обладает качеством сотворённости» –  $p \approx p1$ , или отрицательное (при отрицательном примере): «Здесь не так, звук обладает качеством сотворённости» –  $\neg(p \approx p1)$ ; 5) заключение (*нигамана*, *nigamāna*): «Поэтому звук не вечен» –  $\vdash ps$ . С учётом структуры членов структуру пятичленного силлогизма с положительным примером можно записать так:  $\diamond ps, ph, psh, pss, p \approx ps \vdash ps$ , а структуру пятичленного силлогизма с примером «по несходству» можно записать так:  $\diamond ps, ph, pv \neg h, pv \neg s, \neg(p \approx pv) \vdash \neg ps$ .

Дигнага смог упростить структуру вывода найяиков, исключив тезис, который повторялся заключением, и применение, которое становилось излишним, потому что эта посылка переходила в правило трёхаспектности для основания, усилившее логическое следование. Дигнага разделил ануману на два вида: «для себя» (свартха-анумана, *svārthānumāna*) – умозаключение, аналог логической формы энтимемы, и «для другого» (парартха-анумана, *parārthānumāna*) – аналог логической формы доказательства. В этом разведении умозаключения и доказательства часто видят вклад Дигнаги в развитие логической теории. Но вполне вероятно, что он опирался на разделение, сделанное ещё Акшападой в «Ньяя-сутрах», где он ранее буддистов различил собственно доказательство и его силлогистическую форму, представив в сутрах сначала доктринальные позиции (сиддханта) (НС I.1.26–31) – совокупность теоретических положений разных школ, на которые они опираются в конкретной дискуссии, а затем – пятичленный силлогизм (НС I.1.32–39).

«Вывод для себя» Дигнага определил как двучленный, а «вывод для другого» – как трёхчленный. Пример «вывода для себя»: «Это дерево, так как это шиншапа» –  $Aph \vdash Aps$ .

Трёхчленный вывод буддисты формулировали как бестезисную форму доказательства из трёх высказываний: 1) «Что произведено, то неечно» –  $Aph \supset Aps$ , большая посылка; 2) «Как горшок» –  $p \approx ps, Apsh, Apss$ , пример по сходству; 3) «Слово также производно» –  $Aph$ , меньшая посылка. Тезис данного доказательства, представляющий собой заключение из приведённых посылок, формулировать не предполагалось, т. к. оно, по мнению буддистов, было очевидно: «Следовательно, слово неечно» –  $ps$ . Приведённый пример является «выводом по сходству», т. е. основанным на положительном иллюстрирующем примере. С реконструированным заключением приведённый вывод можно записать формулой:

$$(Aph \supset Aps), (p \approx ps, Apsh, Apss), Aph \vdash Aps.$$

В скобки заключены большая посылка и посылки-высказывания, «свёрнутые» в примере «по сходству». Среди них посылка  $p \approx ps$ , тождественная положительному применению в силлогизме найяиков.

Буддисты использовали также «выводы по несходству» – такие, в которых иллюстрирующий пример подтверждал совместное отсутствие у субъекта вывода (p) логического основания (h) и выводимого качества (s). «Вывод по несходству» звучит следующим образом: 1) «То, что вечно, то

воспринято как несотворённое» –  $Apvs \supset Apvh$ ; 2) «Как пространство» –  $\neg(p \approx pv)$ ,  $Apvh$ ,  $Apvs$ ; 3) «Но звуки [речи] производны» –  $Eph$ . Структуру «вывода по несходству» можно записать формулой:

$$(Apvs \supset Apvh), (\neg(p \approx pv), Apvh, Apvs), Eph \vdash Eps.$$

В скобки так же заключены большая посылка и высказывания-посылки, «свёрнутые» в примере «по несходству». Среди них посылка  $\neg(p \approx pv)$ , тождественная применению в силлогизме ньяи с отрицательным примером.

Дигнаговское правило для основания вывода включает три пункта и фиксирует три характеристики  $h$ , за что получило название правила трайрупья (*trairūpya*) – «трёхаспектности». Оно обязывает формулировать посылки в виде общих суждений, каких в пятичленном силлогизме найяиков не было. В соответствии с правилом трайрупья средний термин вывода должен быть: (1) *pakṣadharmatā* – распределён в меньшей посылке –  $Aph$ , (2) *sapakṣa eva sattvaṃ* – всегда присутствовать там, где есть больший и меньший термины –  $p \approx ps$ ,  $Apsh$ ,  $Apss$ , и (3) *vipakṣādvyañṛtti* – отсутствовать там, где названные термины отсутствуют –  $\neg(p \approx pv)$ ,  $Eph$ ,  $Eps$ . Таким образом, в действительности структуры «вывода для себя» и «вывода для других» включали большее количество посылок. «Вывод для себя» строился на трёх посылках, две из которых – сложные высказывания:

$$Aph, (p \approx ps, Apsh, Apss), (\neg(p \approx pv), Eph, Eps) \vdash Aps.$$

«Вывод для другого» определялся как «выражение трёх свойств среднего термина в словах» (НБ III.1), но не повторял в своей структуре полностью, как этого можно было бы ожидать, элементы «вывода для себя». Он формулировался в двух усечённых модусах: как «силлогизм сходства» (содержавший утвердительную посылку-*anvaṃ*, выражающую правило *sapakṣa*) и как «силлогизм различия» (содержавший негативную посылку-*vyatireka*, выражающую правило *vipakṣa*). В «выводе для другого» использовалась какая-то одна из посылок, а заключение не формулировалось как очевидное. С реконструированными посылками, «свёрнутыми» в правильном основании вывода, и реконструированным заключением структура «силлогизма сходства» выглядит следующим образом:

$$Aph, (p \approx ps, Apsh, Apss), (\neg(p \approx pv), Eph, Eps), (p \approx ps1, Aps1h, Aps1s) \vdash Aps,$$

где  $ps1$  – субъект приводимого иллюстрирующего примера «по сходству».

В учениях о выводе всех школ выводы подразделялись также на виды в зависимости от отношений между основанием вывода и выводимым качеством в эмпирической реальности (*vyāvahāra*). Найяики, джайны и санкхьяики разделяли выводы на пурват (*pūrvavat* – ‘по сходству с предшествующим’, имея в виду вывод о следствии по его причине (найяики), либо на основании постоянного предшествования одного феномена другому – санкхьяики), шешават (*śeṣavat* – ‘по остатку’, что подразумевало либо вывод о причине по следствию (у найяиков и санкхьяиков), либо

вывод по части о другой части на основе знания целого – у санкхьяиков) и саманьятодришта (sāmānyato-dṛṣṭa – вывод на основании усмотрения общего, универсалии). Буддисты делили выводы на «основанные на причинно-следственной связи» (карья-анумана, kāryānumāna), «основанные на тождестве» (свабхава-анумана, svābhavānumāna) и «отрицательные выводы» (анупалабдхи-анумана, anupalabdhi-anumāna), для которых насчитывали 11 модусов.

Во входящих в праманаваду классификациях ошибок (абхаса, доша, бхранти, ниграхастхана, митхья) не дифференцировались ошибки вывода и аргументации, они представлялись в одних и тех же разделах текстов, как в «Ньяя-сутрах» и в «Ньяя-правешака-шастре». В «Ньяябинду» Дхармакирти раздел об ошибках вынесен в главу, посвящённую «выводу для других».

Теория аргументации и полемики излагается в текстах разных школ в соответствии с их собственными традициями. В «Ньяя-сутрах» Акшапады она представлена такими концептами, как практические цели полемики (*прайоджана*), доктринальные позиции спорящих сторон (*сиддханта*), правила опровержения (*тарка*), процедура достижения консенсуса после последовательных доказательств и опровержений (*нирная*); виды аргументации и т. п.

Джайнская теория полемики представлена концепциями «точек зрения» (наявада, *naṇa-vada*) и «семичастного паралогизма» (саптабханги, *saptabhaṅgī*). Современные джайны иллюстрируют отношения между тремя концепциями образом птицы: анэкантавада – это птица, а наявада и саптабханги – её крылья [47, р. 273; 52, р. 139]. Джайны считают «точки зрения» средствами постижения реальности (Умасвати. Таттвартха-адхигама-сутра – ТАС I.6), имея при этом в виду не только нормирование наями формулировки определённого вида модальных высказываний (со словом «возможно») об эмпирической реальности, но также их использование с апологетическими целями. Названные концепции опирались на онтологическую концепцию анэкантавада (*anekāntavāda*) – «учение о неодносторонности [реальности]», часто называемой теорией «нон-абсолютизма» [37, р. 95]. Согласно ей, реальность «анэканта» – имеет «не одну» сторону, она изменчива. Поэтому все наши утверждения о ней *относительны*, истинны в *каком-то* отношении. Выражение «точка зрения», которое обычно интерпретирует санскритское слово *naṇa*, является скорее метафорическим, ведь этимологически существительное *naṇa* связано не со «зрением» (*caḅṣas*) или глаголом «видеть» (*dṛṣ / darś*), а с глаголом *nī* – вести, направлять, обнаруживать, устанавливать, – и буквальных значений у производного от него существительного *naṇa* довольно много: ведущий (например, армию); образ действия, способ; поведение, управление, политика; мудрость, благоразумие, разум, рассудок; принцип, система, метод и др. [21, р. 52].

Модальный, относительный характер высказываний о реальности, которые должны были формулироваться, можно квалифицировать скорее как мнения, нежели объективные, ясные и отчётливые истины, которые



с Античности были целью европейской науки и философии. И сам метод в качестве «средства постижения реальности» до конца не определён, зато эффективен для опровержения оппонентов. Очевидно, в системе джайнского теоретического знания наи имеют двойное назначение: с одной стороны, они являются средствами установления относительно истинного чувственно-рационального знания, с другой – средством опровержения оппонентов джайнизма на уровне всё той же эмпирической реальности (вьявахара). О наях речь идёт уже в самых древних частях джайнского канона (в трактатах «Тхананга», «Ануйогадара», «Авассаяниджджути»), сложившихся, вероятно, ранее III в. до н.э. – времени первого джайнского собора [2, с. 51], на котором были рассмотрены вопросы канонизации священных текстов. Хотя точных датировок формирования древней части канона в литературе нет, и канон продолжал формироваться вплоть до V в. н.э., но учения о наях в сочинениях Умасвати и Кундакунды (III–IV вв.), вошедших в канон позднее начала его создания, содержат ряд отличий как от изложенных в самых древних частях канона, так и между собой.

Порядок применения наявады и съядвады в текстах строго не регламентирован: одни авторы утверждали, что сначала нужно сформулировать высказывания о предмете дискуссии с разных «точек зрения», а затем каждую из них подвергнуть экспертизе посредством «семичастного паралогизма», другие предлагали иной порядок.

Огромное число точек зрения, просчитываемое на основе указаний джайнских авторов (до 700), наводит на мысль об иной цели наявады, нежели кратчайший путь к достоверному и объективному знанию о реальности. Эту мысль укрепляет перечисление Умасвати постигаемых в реальности предметов, в которых легко опознаются онтологические и сотериологические категории джайнизма: *jīvājīvāsraḥbandhasaṁvaranirjarāmokṣāstattvam* – «Реальные сущности» – [это] душа, не-душа, приток [кармы], связанность, остановка, уничтожение, освобождение» (ТАС 1.4). Приведённое определение говорит о том, что в джайнизме цель познания – получение такой информации об устройстве реальности, которая поможет человеку разорвать узы, привязывающие его воплощённую душу к вращению в колесе рождений и смерти, вернуть душу к её субстанциально чистому состоянию, не связанному с кармическим веществом.

Умасвати перечислил пять основных «точек зрения» и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, различив, таким образом, восемь «точек зрения»: «Точки зрения – [это] «неразделяющая», «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики», «феноменальная», «[метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]», «метод сигнификации по соответствию действительности» (ТАС 2).

В автокомментарии «Бхашья» на ТАС он пояснил, какие три вида шабды имеются в виду: *sāmprata* – буквально, «подходящий», «конвенциональный» *samabhirūḍha* – «утончённый» и *evaṁbhūta* – «рассмотрение

подобного». Сампрата, по его мнению, состоит в использовании слов в их конвенциональном смысле, даже если этот смысл не оправдывается их этимологией. Например, слово śatru (шатру) в соответствии с его этимологией означает «разрушитель», но за ним утвердилось конвенциональное значение «враг». Самабхирудха состоит в проведении точных различий между синонимами, выборе среди них тех, которые лучше всего подходят по этимологии. Эвамбхута состоит в применении к вещам только тех имён, которые соответствуют их действительным качествам. Так, человека нельзя называть śakra (шакра, 'сильный'), пока он в действительности не обладает śakti (шакти, силой).

Найгама (санскр. Naigama – 'неразделяющая') точка зрения понималась по-разному в традициях дигамбаров и шветамбаров. Дигамбары считали, что она даёт знание о цели познавательного акта (комментарий «Сарвартхасиддхи» Пуджъяпады (V–VI вв.) к ТАС Умасвати (I.33)); шветамбары трактовали её как дающую субъекту знание об индивидуальном объекте как виде некоторого рода, заставляя не обращать особого внимания на собственные качества вида. Вторая точка зрения – самграха (samgraha – 'собрание', 'сохранение', 'краткое изложение'). Она приводит субъекта к знанию о родовом признаке объекта, о его принадлежности роду, подобно тому, что содержится в высказывании «Это живое». В контексте джайнизма получаемое при её посредстве знание чрезвычайно важно, так как оно обнаруживает двойственную природу человека и устанавливает приоритетность души над телом.

Название третьей точки зрения, вьявахара-наи (санскр. vyavahāra-naḥ), коррелирует с упомянутым выше чрезвычайно многозначным санскритским термином «вьявахара». Вьявахара-ная – точка зрения повседневной практики; она даёт знание, полезное для достижения конкретной цели в повседневной практике, она даёт знание об «особенном», о видовых качествах объектов, важных *в конкретной ситуации*. Риджусутра-ная, исходя из этимологии (санскр. ṛjū, риджу – 'прямо', 'прямой', 'по прямой линии' и сутра – 'пряжа', 'нить'), буквально означает «точка зрения, направленная прямо [на объект]», а значит, дающая знание об объекте в настоящий момент времени, актуальное знание о состоянии объекта. Шабда-ная (śabda-naḥ) получила своё название от термина śabda – 'слово', 'звук', и всеми понимается как точка зрения, рассматривающая различные словесные обозначения объекта – синонимы. Шестая точка зрения – «этимологическая» (самабхирудха, samabhirūḍha), этимологически означает «соединение отдалённого»; её название намекает на то, что различные имена объектов, совпадая по значению, имеют смысловые различия. Следовательно, названный метод познания состоит в прослеживании различий в смыслах синонимов, обусловленных их этимологией. Это подтвердил и Моханлал Десаи во «Введении» к «Найа-карнике»: слова Индра, Шакра, Пурандара, имеющие один род и обозначающие Повелителя небес, имеют разные смыслы. «Индра» означает «обладающий множеством божественных сил», «Шакра» – «сильный», «Пурандара» – «разрушитель вражеских

городов» [25, р. 11]. Наименование последней точки зрения, эвамбхута (evaṃbhūta), представляет собой сложное слово, образованное из наречия evaṃ – ‘так’, ‘таким образом’ и отглагольного существительного bhūta – ‘ставший’, ‘случившийся в действительности’. С учётом названных смыслов *эвамбхута-ная* является «методом сигнификации по соответствию действительности». Пуджьяпада в своём комментарии «Сарвартхасиддхи» к «Таттвартха-адхигама-сутре» проиллюстрировал смысл этого способа постижения таким примером: «...только когда повелевает, тогда он Индра...» (Сс I.247).

Исходя из разъяснений Винайи Виджайи, семь точек зрения позволяют постичь субстанциальную природу объекта (или цель его познания), тот же объект как актуальный модус субстанции, выбрать из множества синонимов тот, который лучше объекту соответствует. Но рассмотрение объекта с перечисленных позиций не исчерпывает всего когнитивного процесса, ибо каждая имеет сотню подвидов, поэтому всего их семьсот (Наякарника, 19). В других авторитетных джайнских сочинениях указано другое количество точек зрения: у Умасвати в ТАС I. 33 речь идёт о 8 точках зрения (5 основных и 3 подвида); Кундакунда в «Самаясара» (13) писал о двух точках зрения (высшей реальности и низшей реальности); о 4 точках зрения под общими обозначениями *nikṣepa-vāda*, *nyāsa-vāda*, обнаруженных им в комментариях, упомянул П. Бальцеревич [17, р. 379].

В «Наякарнике» Виная Виджая признаёт, что наи позволяют получить знания разного характера, которые могут даже противоречить одно другому (НК 22), и указывает, что цель учения о точках зрения следует искать в системе джайнского учения, а не в отдельных утверждениях, получаемых с их помощью. Их цель – решение главной проблемы человеческой жизни: проблемы избавления от страданий. Даже земные цари подвержены страданиям в этой жизни и находят спасение от них в следовании учению Джинны Махавиры.

Спецификой праманавады стало также отсутствие символического языка для анализа рассуждений, наличие особого формализма (закрепления традиционных способов ведения полемики) и сохранение ограниченной свободы критического дискурса в формализованном скептицизме.

## Издания и переводы:

*Винайя Виджайя Махараджа*. «Найя-карника» / Пер. с санскрита Н.А. Канаевой // История философии. 2009. № 14. С. 255–261; Висуддхимагга. URL: <https://www.theravada.su/pode/1191>; *Дхармакрити*. Краткий учебник логики, с комментарием Дхармоттары // *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2-х ч. Ч. 1. СПб.: АСТА-ПРЕСС LTD, 1995. С. 5–389; Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введ., коммент. И реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого // Памятники письменности Востока. Т. СІХ. М.: Наука, 1992. С. 86–200; *Кундакунда*. Правачана-сара. Панчастикая-сара. Нияма-сара. Самая-сара / Пер. Н.А. Железновой //

*Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. С. 214–308; Лунный свет санкхьи. «Санкхья-карика» Ишваракришны, «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады, «Таттва-кауmundи» Вачаспати Мишры / Исслед., пер., коммент. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. 328 с.; Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.; Санютта Никая. URL: <http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/samyutta.htm>; Сутры философии санкхьи / Исслед., пер. с санскрита, коммент. В.К. Шохина. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», «Янус-К», 1997. 364 с.; *Умасвати*. Таттвартха-адхигама-сутра // *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Восточная литература, 2012. С. 73–179; Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. 782 с.; *Шанкара*. Атмабодха / Исслед., пер. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 766–780; *Diñnāga*. Nyāyapraveśakāśāstram. With the commentary of Ācārya Haribhadrasūri and with subcommentary of Pārśvadevagaṇi / Ed. by Muni Jambuvijaya. Delhi, Ahmedabad, Bhavnagar, 2009; *Dignāga* on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya / From the Sanskrit fragments and Tibetan versions. Transl. and annot. by M. Hattori // Harvard Oriental Series. Vol. 47. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; L.: Oxford University Press, 1968; *Diñnāga*. Pramāṇa Samuccaya / Ed. and restored in Sanskrit with Vṛtti, Ṭikā and Notes by H.R. Rangaswamy Iyengar. Mysore: Mysore University Press, 1930; Gautamīyanyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana / Ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1967; *Vinayavijaya*. Nayakarṇikā // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj / Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by Mohanlal D. Desai. Arrah (India), 1915; Nyāyabindu and Nyāyabinduṭīkā / Ed. by Th. Stcherbatsky // Bibliotheca Buddhika. Vol. VII. Petrograd, 1918. 9+95 p.; Nyāyadarśana with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyāṭīkā, and Viśvanātha's Vṛtti / Eds. Taranatha Nyāya-Tarkatirtha (Ch. I. Sec. I) and Amarendramohan Tarkatirtha (Ch. I. Sec. II–Ch. V). 2 ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985; Points of Controversy (Kathāvattu) / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society; Tattvopaplavasīmha of Jayarāsi Bhaṭṭa / Ed. with an Introduction and indices by Pandit Sukhlalji Sanghavi and prof. Rasiklal C. Parikh // Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXXXVII. Baroda: Oriental Institute, 1940; The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary / Ed. by Raniero Gnoli // Serie Orientale Roma 23. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960; *Umāsvāti*. Tattvārthādhigama-sūtrāṇi / Ed. with English tr. URL: <http://www.digambarjainonline.com/litera/tattvd01.htm>; Upaniṣat-saṅgrahaḥ: Containing 188 Upaniṣads / Ed. with Sanskrit Introduction by J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

## Список литературы

1. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 5–214.
2. Железнова Н.А. Агама // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 51–53.
3. Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2012. 431 с.

4. Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 343 с.
5. Инголлс Д.Г.Х. Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М.: Наука, 1974. 238 с.
6. Канаева Н.А. Дискуссия о правиле трайрупя в индийской логике // ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2014. С. 28–39.
7. Кант И. Критика чистого разума / Пер с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с. (Филос. наследие. Т. 118)
8. Лысенко В.Г. Языка философия // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. С. 882–891.
9. Пятигорский А.М. О психологическом содержании учения раннего буддизма // Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии. 1960–1970-е года. М.: Изд. центр РГГУ, 2018. С. 201–246.
10. Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 311–375.
11. Шалак В.И. О понятии логического следования. М.: ИФ РАН, 2007. 168 с.
12. Шанкара. Атмабодха / Исслед., пер. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и приложение А.Я. Сыркина. М.: Восточная литература, 2000. С. 766–780.
13. Швырёв В.С. Теория // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 973–975.
14. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 ч. Ч. 1. СПб.: Изд-во АСТА-пресс, 1995. 395 с.
15. Щербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов: в 2 ч. Ч. 2. СПб.: Изд-во АСТА-пресс, 1995. 282 с.
16. Apte's The Practical Sanskrit-English Dictionary (1890): in 3 vols. Vol. II / Ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve. Poona 2: Pratibha-Press, 1958. P. 688–1296.
17. Balcerowicz P. The Logical Structure of the *Naya* Method of the Jainas // JIP. 2001. No. 29. P. 379–403.
18. Barlingay S.S. A modern Introduction to Indian Logic. 2nd ed. Delhi: National publ. house, 1976. XIX + 231 p.
19. Bhattachryya S. Gadādhara's Theory of Objectivity: in 2 Pts. Part I / General Editor S. Bhattachryya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. X + 195 p.
20. Bhattachryya S. Gadādhara's Theory of Objectivity: in 2 Pts. Part II / General Editor S. Bhattachryya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. XII + 188 p.
21. Böhlingk O., Roth R. Sanskrit-Wörterbuch: in 7 vols. Vol. 4. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1965. 608 p.
22. Chakrabarti A. Rationality in Indian Philosophy // Companion to World Philosophy / Ed. Deutsch and Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999. P. 259–278.
23. Chakrabarti K.K. Some Remarks on Indian Theories of Truth // JIP. 1984. № 12. P. 339–355.
24. Chatterjee D. Skepticism and Indian philosophy // Philosophy East & West. 1977. Vol. 27. No. 2. P. 195–209.
25. Desai M.D. Introduction // The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj // Ed. with Introduction, English Translation and critical notes by D. Mohanlal, D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915. P. 1–25.

26. *Dunne J.D.* Key Features of Dharmakīrti's Apoha Theory // *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* / Eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011. P. 84–108.
27. *Franco E.* Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāśi's Scepticism. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1987. 584 p.
28. *Ganeri J.* Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content // *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition* / Eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011. P. 228–246.
29. *Ganeri J.* Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu // *JIP*. 2001. Vol. 29. P. 485–493.
30. *Gillon B.S.* Logic in Early Classical India: An Overview // *Logic in Earliest Classical India: Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. Vol. 10.2 / Ed. B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. P. 1–25.
31. *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963. 519 p.
32. *Kalghatgi T.* Some Problems in Jaina Psychology. Dharwar: Kamatak University, 1961. IX (4) + 187 p.
33. *Kei Kataoka.* Horns in Dignāga's Theory of *apoha* // *JIPh*. 2016. Vol. 44. P. 867–882.
34. *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. Oxford: The Clarendon Press, 1921. 292 p.
35. *Keith A.B.* Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems. New York: Greenwood Press, 1968. 291 p.
36. *Lusthaus D.* The Two Truths (Saṃvṛti-satya and Paramārtha-satya) in Early Yogācāra. Paper at the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Emory University, Atlanta, June 23–28, 2008 // *Journal of the Center for Buddhist Studies, Sri Lanka*. 2009. Vol. VII. P. 101–152.
37. *Mangal Pragyā.* Philosophy in Jain Āgamas. Kolkata: Jain Visva Bharati, 2017. 390 p.
38. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Oxford: The Hague and Paris: Mouton, 1971. 183 p.
39. *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Oxford: Oxford University Press, 2005. 150 p.
40. *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. 447 p.
41. *Matilal B.K.* The Character of Logic in India / Eds. J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. IX + 180 p.
42. *Mills E.* Jayarāśi's Delightful Destruction of Epistemology // *Philosophy East & West*. 2015. Vol. 65. No. 2. P. 498–541.
43. *Mills E.* The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy // *Philosophy ETDs*. Albuquerque, New Mexico: University New Mexico, 2013. URL: [http://digitalrepository.unm.edu/phil\\_etds/2/](http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/) (дата обращения: 17.10.2019).
44. *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Vol. I. Allahabad: Tirabhukti Publications, 1957. XXXV, 562 p.
45. *Mohanti J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. Oxford: Clarendon Press, 1992. 320 p.
46. *Oetke K.* Pramāṇa, Logic and Belief // *Logic and Belief in Indian Philosophy: Warsaw Indological Studies*. Vol. 3 / Ed. P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009. P. 45–70.
47. *Padmarajiah Y.J.* A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal, 1963. xvi, 423 p.

48. *Phillips S.* Epistemology in Classical Indian Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-india/> (дата обращения: 05.09.2019).
49. *Potter K.H.* Ātmabodha // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. P. 323–324.
50. *Preisendanz K.* Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science – An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy // Indian Journal of History of Science. 2009. Vol. 44 (2). P. 261–312.
51. *Randle H.N.* Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools. Oxford: Oxford University Press, 1930. 404 p.
52. *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. 1986. Vol. 67. No. № 1 (4). P. 139–145.
53. *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion: 2 vols. Vol. I. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. 554 p.
54. *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion: 2 vols. Vol. II. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1978. 444 p.
55. *Tatia N.* Studies in Jain Philosophy. Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951. 370 p.
56. *Tillemans T.J.F.* Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors. Boston: Wisdom Publications, 1999. 318 p.
57. *Tucci J.* Buddhist logic before Dīnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras) // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1929. No. 3. P. 451–488, 870–871.
58. *Vidyābhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University, 1978. XIII + 648 p.

# ENCYCLOPEDIA SEARCH

**Nataliya KANAIEVA**

PhD in Philosophy, Associate Professor School of Philosophy, Faculty of Humanities,  
National Research University – “Higher School of Economics”.  
Basmannaya St. 21/4, Moscow 105066, Russian Federation;  
e-mail: nkanaeva@hse.ru

## EPISTEMOLOGY AND LOGIC IN INDIAN PHILOSOPHY

The publication presents the overview of the content of special discipline – pramāṇavāda (doctrine of the instruments of valid cognition), which formed in the Indian systems of philosophical knowledge – the darśanas. The review begins with the fixation of pramāṇavāda’s similarities with the Western epistemology and logic, with the determining its structure and a brief excursion into the history of its development. Then the author points out the influence of Panini’s grammar (IV century BC) on the Akṣapāda’s (III–IV centuries) choice of the conceptual framework of the pramāṇavāda. The structure of pramāṇavāda was determined on the basis of the «Nyāya-sūtras» of Akṣapāda, the writings of Buddhist Dignāga (C. 450–520) and Jain canonical works by Umāsvāti (II–III centuries) and Kundakunda (III–IV centuries); the contents of the main logical-epistemological concepts are revealed on the basic texts of the eight darśanas.

The author draws attention to the role of the concept of vyavāhara (conventional usage of the words, and everyday practice), which influenced the specificity of critical discourse in India, she reveals content of the ideas of the linguistic reference which had place in the traditional Indian philosophy. The contents of the basic concepts of pramāṇavāda (the subject of cognition, the knowing consciousness, the perceptual abilities, supernatural cognitive abilities, the ideals of knowledge, aims of knowledge, truth, the everyday practice, the instruments of valid cognition, an inference in Nyāya and Buddhism, «points of view» of the Jains, the theory of debate) are revealed through their comparison with the Western logical-epistemological ideas. Specifics of pramāṇavāda are seen, along with the uniqueness of solutions of theoretical problems, in the absence of a symbolic language for the analysis of reasoning, in the presence of a particular formalism (which consists in the fixation of the traditional methods of polemics), and in the conservation of limited freedom of critical discourse in a formalized skepticism.

**Keywords:** anumāna, apohvāda, perception, inferential knowledge, vyavahāra, Indian epistemology and logic, truth, pramāṇa, pramāṇavāda, satya



## References

1. Apte's *The Practical Sanskrit-English Dictionary (1890)*, Vol. II, ed.-in-chief P.K. Gode, C.G. Karve. Poona 2: Pratibha-Press, 1958, pp. 688–1296.
2. Bacon, F. "Novyi Organon" [New Organon], in: F. Bacon, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 5–214. (In Russian)
3. Balcerowicz, P. "The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas", *JIP*, 2001, No. 29, pp. 379–403.
4. Barlingay, S.S. *A modern Introduction to Indian Logic*. 2nd ed. Delhi: National publ. house, 1976. XIX + 231 pp.
5. Bhattachryya, S. *Gadādhara's Theory of Objectivity*, Part I, General Editor S. Bhattachryya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. X + 195 pp.
6. Bhattachryya, S. *Gadādhara's Theory of Objectivity*, Part II, General Editor S. Bhattachryya. New Delhi: ICPR and Motilal Banarsidass, 1990. XII + 188 pp.
7. Böhlingk, O., Roth, R. *Sanskrit-Wörterbuch*, Vol. 4. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1965. 608 pp.
8. Chakrabarti, A. "Rationality in Indian Philosophy", *Companion to World Philosophy*, ed. Deutsch and Bontekoe. Oxford: Blackwell, 1999, pp. 259–278.
9. Chakrabarti, K.K. "Some Remarks on Indian Theories of Truth", *JIP*, 1984, No. 12, pp. 339–355.
10. Chatterjee, D. "Skepticism and Indian philosophy", *Philosophy East East & West*, 1977, Vol. 27, No. 2, pp. 195–209.
11. Desai, M.D. "Introduction", *The Naya-karnika. A Work on Jaina Logic by Sri Vinaya Vijaya Maharaj*, ed. with Introduction, English Translation and critical notes by D. Mohanlal, D. Desai. Arrah (India): The Central Jaina Publishing House, 1915, pp. 1–25.
12. Dunne, J.D. "Key Features of Dharmakīrti's Apoha Theory", *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, eds. M. Sderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 84–108.
13. Franco, E. *Perception, Knowledge and Disbelief: A Study of Jayarāsi's Scepticism*. Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1987. 584 pp.
14. Ganeri, J. "Apoha, Feature-Placing, and Sensory Content", *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*, eds. M. Siderits, T. Tillemans and A. Chakrabarti. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 228–246.
15. Ganeri, J. "Argumentation, Dialogue and the Kathāvattu", *JIP*, 2001, Vol. 29, pp. 485–493.
16. Gillon, B.S. "Logic in Early Classical India: An Overview", *Logic in Earliest Classical India*, Papers of the 12th World Sanskrit Conference, Vol. 10.2, ed. B.S. Gillon. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010, pp. 1–25.
17. Ingalls, D.H.H. *Vvedenie v indiiskuyu logiku Nav'ya-n'yaya* [Materials for the Study of Navya-Nyāya Logic]. Moscow: Nauka Publ., 1974. 238 pp. (In Russian)
18. Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1963. 519 pp.
19. Kalghatgi, T. *Some Problems in Jaina Psychology*. Dharwar: Kamatak University, 1961. IX (4) + 187 pp.
20. Kanaeva, N.A. "Diskussiya o pravile traipur'ya v indiiskoi logike" [The Discussion on the Trairūpya-rule in Indian Logic], *ASIATICA: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka* [ASIATICA: The Works on the East Philosophy and Cultures], Vol. 8. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2014, pp. 28–39. (In Russian)

21. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason], trans. N.O. Lossky. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 591 pp. (In Russian)
22. Kei, Kataoka. "Horns of Dignāga's Theory of apoha", *JIPh*, 2016, Vol. 44, pp. 867–882.
23. Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*. Oxford: The Clarendon Press, 1921. 292 pp.
24. Keith, A.B. *Indian Logic and Atomism. An Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*. New York: Greenwood Press, 1968. 291 pp.
25. Lusthaus, D. "The Two Truths (Saṃvṛti-satya and Paramārtha-satya) in Early Yogācāra. Paper at the XVth Congress of the International Association of Buddhist Studies, Emory University, Atlanta, June 23–28, 2008", *Journal of the Center for Buddhist Studies*, Sri Lanka, 2009, Vol. VII, pp. 101–152.
26. Lysenko, V.G. "Yazyka filosofiya" [The Philosophy of Language], *Indiiskaya filosofiya: Ehntsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 882–891. (In Russian)
27. Mangal, Pragma. *Philosophy in Jain Āgamas*. Kolkata: Jain Visva Bharati, 2017. 390 pp.
28. Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: The Hague and Paris: Mouton, 1971. 183 pp.
29. Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2005. 150 pp.
30. Matilal, B.K. *Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985. 447 pp.
31. Matilal, B.K. *The Character of Logic in India*, eds. J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. IX + 180 pp.
32. Mills, E. "Jayarāsi's Delightful Destruction of Epistemology", *Philosophy East & West*, 2015, Vol. 65, No. 2, pp. 498–541.
33. Mills, E. "The Dependent Origination of Skepticism in Classical India: An Experiment in Cross-Cultural Philosophy", *Philosophy ETDS*. Albuquerque, New Mexico: University New Mexico, 2013 [[http://digitalrepository.unm.edu/phil\\_etds/2/](http://digitalrepository.unm.edu/phil_etds/2/), accessed on 17.10.2019].
34. Mishra, M.U. *History of Indian Philosophy*, Vol. I. Allahabad: Tirabhukti Publications, 1957. XXXV, 562 pp.
35. Mohanti, J.N. *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 320 pp.
36. Oetke, K. "Pramāṇa, Logic and Belief", *Logic and Belief in Indian Philosophy: Warsaw Indological Studies*, Vol. 3, ed. P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2009, pp. 45–70.
37. Padmarajah, Y.J. *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*. Bombay: Jain Sahitya Vikas Mandal, 1963. xvi, 423 pp.
38. Phillips, S. "Epistemology in Classical Indian Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition)*, ed. Edward N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-india/>, accessed on 05.09.2019].
39. Potter, K.H. "Ātmabodha", *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, pp. 323–324.
40. Preisendanz, K. "Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science – An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy", *Indian Journal of History of Science*, 2009, Vol. 44 (2), pp. 261–312.
41. Pyatigorsky, A.M. "O psikhologicheskom soderzhanii ucheniya rannego buddizma" [On the Psychological Content of the Teachings of Early Buddhism], in: A.M. Pyatigorsky, *Izbrannye stat'i po indologii i buddologii. 1960–1970-e goda* [Selected articles on Indology and Buddhism].

The 1960s and 1970s]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2018, pp. 201–246. (In Russian)

42. Randle, H.N. *Indian Logic in the Early Schools: A study of the Nyāyadarśana in its relation to the early logic of other schools*. Oxford: Oxford University Press, 1930. 404 pp.

43. Shaha, S.M. “Anekānta and the Problem of Meaning”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1986, Vol. 67, No. 1 (4), pp. 139–145.

44. Shalack, V.I. *O ponyatii logicheskogo sledovaniya* [On the concept of logical sequence]. Moscow: IF RAN Publ., 2007. 168 pp. (In Russian)

45. Shankara. *Atmabodkha* [Śaṅkara. Ātmabodha], *Upanishady* [Upaniṣads], trans. A.Ya. Syrkin. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2000, pp. 766–780. (In Russian)

46. Shcherbatskoi, F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov* [Epistemology and Logic according to the teachings of the later Buddhists], Vol. 1. St. Petersburg: ASTA-press Publ., 1995. 395 pp. (In Russian)

47. Shcherbatskoi, F.I. *Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneishikh buddistov* [Epistemology and Logic according to the teachings of the later Buddhists], Vol. 2. St. Petersburg: ASTA-press Publ., 1995. 282 pp. (In Russian)

48. Shvyrev, V.S. “Teoriya” [Theory], *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Sciences], ed. I.T. Kasavin. Moscow: Kanon+ Publ., 2009, pp. 973–975. (In Russian)

49. Solomon, E.A. *Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion*, Vol. I. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. 554 pp.

50. Solomon, E.A. *Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion*, Vol. II. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1978. 444 pp.

51. Tatia, N. *Studies in Jain Philosophy*. Banaras: Jain Cultural Research Society, 1951. 370 pp.

52. Terent’ev, A.A. & Shokhin, V.K. “Filosofiya dzhainizma” [Philosophy of Jainism], in: V.G. Lysenko, A.A. Terent’ev & V.K. Shokhin, *Rannyya buddiiskaya filosofiya. Filosofiya dzhainizma* [Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994, pp. 311–375. (In Russian)

53. Tillemans, T.J.F. *Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999. 318 pp.

54. Tucci, J. “Buddhist logic before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarka-śāstras)”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1929, No. 3, pp. 451–488, 870–871.

55. Vidyābhūṣaṇa, S.C. *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Calcutta: Calcutta University, 1978. XIII + 648 pp.

56. Zheleznova, N.A. “Agama” [Āgama], *Indiiskaya filosofiya: Ehntsiklopediya* [Indian Philosophy: Encyclopedia], ed. M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 51–53. (In Russian)

57. Zheleznova, N.A. *Digamarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umāsvāti till Nemicandra: Historico-philosophical Overview]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. 431 pp. (In Russian)

58. Zheleznova, N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma* [The Kundakunda’s Doctrine in the Philosophical Tradition of Jainism]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. 343 pp. (In Russian)