

Виктория Лысенко\*

## ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ\*\*

Получено: 07.08.2023. Рецензировано: 10.09.2023. Принято: 10.04.2024.

**Аннотация:** В статье представлена концепция индийской философии, которая подводит итог индологическим исследованиям автора за последние сорок пять лет. Статья состоит из введения, четырех частей и заключения. Во введении формулируется тезис о семейном сходстве индийской и западной мыслительных традиций, основанном на их происхождении от общего индоевропейского языкового субстрата. В первой части артикулируются лингвистические возможности философского мышления, которые предоставляет санскрит — язык индийских философских текстов, и которые он разделяет с индоевропейскими языками западных национальных традиций философствования. В рамках этих общих возможностей выделены те, которые преимущественно реализовала именно индийская традиция: грамматика, лингвофилософия, учения о небытии и о причинно-следственных связях и др., и те, в разработке которых индийская традиция пришла к результатам, принципиально отличающим ее от западной (например, когнитивное значение измененных состояний сознания, инструментальность человеческого состояния, а не его самоценность в сотериологической перспективе и др.). Во второй части рассматриваются герменевтико-культурные причины неприятия индийской традиции в качестве философской со стороны западных (и отечественных) философов, главная из которых — присутствие в ней сотериологической, духовно-практической перспективы «от первого лица», а также разъясняется необходимость демаркации концепта философии от концептов мудрости и гнозиса. В третьей части анализируются категории самоописания индийской традиции (шравана, манана, бхавана, или запоминание на слух, рациональное осмысливание, личностная ассимиляция через практику медитации), а также цивилизационные и культурные явления, которые сформировали ее теоретическое и философское наследие (звукоцентризм, ритуалистика, диспутальная традиция и психопрактики). В четвертой части выделяются важнейшие черты историко-философского процесса в Индии. В заключении сформулированы основные цивилизационно-культурные особенности индийской философской мысли в сравнении с мировоззренческими принципами западной традиции, а также идеи, представляющие эвристический интерес для развития философской проблематики на Западе и в России.

**Ключевые слова:** незападная философия, индийская философия, буддизм, индоевропейский языковый субстрат, санскрит, лингвистика.

DOI: 10.17323/2587-8719-2024-2-87-120.

\*Лысенко Виктория Георгиевна, д. филос. н., главный научный сотрудник, руководитель сектора восточных философий Института философии РАН (Москва), vgllysenko@yandex.ru, ORCID: 0000-0002-6069-3502.

\*\*© Лысенко, В. Г. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

## ВВЕДЕНИЕ

Противопоставление «западной» и «восточной» философий как совершенно разных и даже противоположных по многим параметрам сценариев мышления и систем знания принимается в российской философии «по умолчанию» без дальнейшего исследования. В категорию «восточная философия» принято помещать наиболее заметные «незападные» формы теоретического мышления: индийскую, китайскую (дальневосточную) и арабо-мусульманскую. Мы имеем дело со случаем поверхностной объяснительной категории, которая объединяет явления, разница между которыми не менее значима, чем разница между западной философией и всеми этими традициями вместе взятыми. В отношении культур, объединенных по единственному критерию — их «незападности», трудно найти другую общую почву, которая оправдывала бы их сближение. Единственное, что можно сказать определенного про их «незападность», состоит в том, что у каждой из названных философских традиций она культурно-специфична и требует отдельного разбирательства. В данной статье речь пойдет об индийском цивилизационно-культурном феномене, сравнение которого с западной традицией исследуется в свете того факта, что индийская мысль, как и европейская, сформировалась и развивалась в рамках индоевропейской языковой системы, и это обстоятельство во многом определило их некоторое родовое, «семейное» сходство на уровне каркаса категорий теоретического мышления, таких как бытие, субстанция, свойство, деятельность, движение, и логических форм, или инвентаря философского дискурса, включающего субъект и предикат, субъект как агенс и пациенс, причина и следствие, предмет и инструмент и т. д. Аналоги всех этих категорий и логических форм мышления мы находим и в литературе на санскрите.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ/АФФОРДАНСЫ САНСКРИТА  
ДЛЯ РАЗВИТИЯ СИСТЕМНОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

В свете современных лингвистических исследований научно доказано, что язык играет значимую роль в формировании научной и философской картины мира<sup>1</sup>. Возможности философствования, предоставляемые санскритом — одним из самых древних индоевропейских языков

<sup>1</sup>Обзор современного состояния исследований в области когнитивной лингвистики, когнитивной психологии, нейрофизиологии, когнитивных философских теорий сознания и антропологии, подтверждающих и развивающих теорию лингвистической относительности, см. Бородай, 2022: 212–263.

и привилегированным инструментом теоретического мышления в Индии, вполне сопоставимы с возможностями древнегреческого, латыни, а далее итальянского, французского, английского, немецкого, русского и других языков этой группы, в которых воплотились разные национальные философские традиции западной цивилизации.

В санскрите мы находим не только слова обыденного языка, но и термины, свидетельствующие о рефлексии и о структурировании самой языковой деятельности, что вылилось в систематическую разработку в Индии самой первой в истории человечества метатеории языка, или лингвистики (*вьякарана*) ок. IV–II вв. до н. э. Например, выделяются части речи, которые, как и в европейских языках, классифицируются на существительные, прилагательные и глаголы: слова для субстанции (*дравья-шабда*), слова для атрибута, или качества (*гуна-шабда*) и слова для движения, действия (*крия-шабда*). В отдельные категории выделяются имена собственные — «случайные слова» (*ядриччхашабда*), которые по сути рассматриваются как партикулярии, и слова для класса/рода (*джати-шабда*), т. е. абстрактные существительные, прилагательные и т. п.

К метаязыку речи относятся и категории, позволяющие анализировать логическую структуру языкового высказывания: субстрат и атрибут, локализованный в этом субстрате (*дхармин* и *дхарма*), подлежащее и сказуемое (*вишешья* и *вишешана* и др.), субъект и предикат (*грахака* *грахья* и др.) Эти схематизмы применимы в самых разных логических операциях мышления, среди которых индийцы выделяют логический вывод (*анумана*), сравнение, или мышление по аналогии (*упамана*), гипотетический аргумент (*артханатти*) и др.

Древнеиндийские лингвисты первыми в мире дифференцировали денотативную, коннатативную и эвокативную функции языка. В III в. до н. э. грамматист Катьяна ссылается на своих предшественников Вьяди и Ваджапьяну (ок. VI–V вв. до н. э.), которые предлагают два варианта денотации: конкретный единичный индивид-партикулярия (*вьякти*) и класс (*джати*), соответственно. У грамматиста Патанджали (II в. до н. э.) денотатом является индивид как носитель рода. Впоследствии разрабатывается теория первичного (*мукхья-вритти*), вторичного (*лакшана-вритти*) и суггестивного значения (*вьянджана-вритти*).

Формообразование и словообразование в санскрите позволяет создавать абстрактные термины и, соответственно, философские концепты и категории. Например, имеются местоимения и суффиксы деятеля, дающие начало концептам субъекта и объекта познания (*джнятри*,

*джнянин-джня, вишайн-вишай*), агента действия, субъект-агенса (картри, карта), а также «вкушающего» — *бхоктри* (*бхокта*), под которым понимается субъект, который наслаждается объектами, приносящими удовольствие и отвращается от объектов, приносящих страдания (своего рода принцип удовольствия) — субъект-пациент.

В рамках философских систем терминологичность приобретают и слова обыденного языка, термины гипостазируются (превращаются в сущности) и проецируются на реальность как присущие ей модусы, или семантические категории (*пада-арта*), например, категории школы вайшешика субстанция (*дравья* — в разговорном языке просто «вещь»), качество (*гуна* — «нить», «гирлянда»), движение (*крия*). Абстрактные существительные гипостазируются как сущности-универсалии (*джати, саманья*), которые, согласно некоторым школам индийской философии, присущи вещам и даже воспринимаются вместе с ними: воспринимая конкретную корову, мы воспринимаем в ней и род/универсалию «коровность».

В философии языка (особенно семантике) универсалии используются для объяснения того, на каком основании одно и то же слово может обозначать множество индивидуальных единичных объектов, или партикулярий (*вьякта*), в философии — для обоснования причинной связи между разными событиями (если не было бы универсалий, то ничему нельзя было бы приписать свойство быть причиной чего-то другого, например, свойство быть причиной дыма нельзя было бы приписать всем случаям огня, соответственно не было бы основания для логического вывода «где дым, там и огонь»).

Буддисты, отрицая претензии брахманистов на господствующее положение в обществе и в религиозной культуре, с переходом на санскрит воспринимают «в одном пакете» и санскритскую лингвистику Панини. Однако в противовес брахманистским философам, они берутся решить все семантические и философские проблемы без допущения реального существования универсалий лишь исключением определяемого объекта из того, что им не является, например, корова — «это то (конкретный индивид, партикулярия), что не лошадь» (теория *анья-апоха* — исключения другого)<sup>2</sup>. Полемика по проблеме объективного существования универсалий между «реалистами» (сторонниками существования универсалий: вайшешикой, ньяей, мимансой) и «твердыми номиналистами»

<sup>2</sup>О проблеме толкования апохи см. монографию: Ароха..., 2011.

(прежде всего буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти) продолжалась в течение многих веков<sup>3</sup>.

В санскрите, как и в европейских языках, сложилась богатая онтологическая терминология, в том числе выражающая самую абстрактную форму бытия в виде универсалии существования — сатта (*sattā*). Бытие понимается не только как наличие, присутствие, или существование в смысле копулы «существует», «есть» — *asti* (глагольный корень *as* в 3-м лице ед. ч.), но и как реальность (*sat*), и как становление (*bhu*), и как суть (*tattva* — от местоимения ср. рода *tat* — это/то). Выделение бытия (существования) и реальности как хотя и близких, но все-таки разных категорий, позволяет провести демаркационную линию между сущностью и явлением, подлинным, высшим бытием и феноменальным, эмпирическим, неподлинным существованием (*парамарта-сат* и *самврити-сат*), с которыми в индийской философии коррелируют две истины: высшая (*парамарта-сатъя*) и относительная истина (*вьяваха-рика-сатъя*) в буддизме и под его влиянием в адвайта-веданте. В школе вайшешика признается возможность временной связи с универсалией существования (*сатта-самбандха*), а также подробно разрабатывается категория небытия (*абхава*).

Семейное сходство санскрита и европейских языков выражается и в ряде проблематизаций и концептуализаций, например, ставятся проблемы отношения субстанции и качеств (*дравья* и *гуна*), субстанции и движения, части и целого (*аваява-аваявин*), причины и следствия (*карана-карья*) и т. п. Из этого общего тезауруса формируются концепции, которые можно обнаружить в обеих традициях — индийской и европейской: о возможности «чистой» субстанции, о соотношении субстанции и движения (механистическая и динамическая картины мира) и др. И в западной, и в индийской традициях независимо друг от друга возникло учение о первоэлементах (земля, вода, огонь, ветер и акаша-эфир) и особенно философское учение об атомах<sup>4</sup>. Обе культуры располагают языковыми и понятийными инструментами для выражения идей, связанных с формулировкой этих учений: например,

<sup>3</sup>См. классический труд: Shastri, 1964.

<sup>4</sup>Вместе с Вячеславом Всеволодовичем Ивановым и Артемом Игоревичем Кобзевым мы сформулировали гипотезу о влиянии на мышление алфавитного принципа, которая обсуждалась на семинарах в рамках проекта «Атомизм и мировая культура», РГНФ с 2013–2015 гг. № 13-03-00547. О моей трактовке этой гипотезы см. Лысенко, 2011а: 99–112; Лысенко, 2014: 9–28.

инструментами категориальной оппозиции: дискретного-континуального, делимого-неделимого, единого-многого, предела-беспредельного, конечного-бесконечного, существования-несуществования, возникновение-разрушения, присутствия-отсутствия и т. д. Все эти идеи находят свое выражение в санскритских терминах, перечисление которых заняло бы слишком много места, но некоторые будут далее упомянуты.

На этой карте общих лингвистических возможностей<sup>5</sup> выделяются определенные темы, которые больше разрабатывались индийской традицией, нежели европейской. Например, индийская мысль (школа ньяя-вайшешика) углубилась в исследование онтологии небытия (*абхава*). Она делила его на разновидности: (1) небытие, предшествующее возникновению чего-то (*праг-абхава*), (2) небытие, следующее после разрушения чего-то (*дхванса-абхава*), (3) *анъонъя-абхава* — «взаимное небытие», когда одна вещь не является другой вещью (напр., корова не является лошастью); (4) *атъянта-абхава* — отсутствие отношения между вещами в течение всего их существования (например, отсутствие рогов у зайца). Обсуждался вопрос, является ли отсутствие вещи чем-то реальным, онтологической категорией или не является. Дискутировался статус референтов отрицательных суждений, а также вопросы эпистемологии: является ли невосприятие чего-то отдельным и несводимым ни к чему другому инструментом достоверного познания или его можно свести к восприятию пустого места, характеризуемого отсутствием данного предмета, например, горшка<sup>6</sup>.

Можно также отметить более пристальное внимание индийских мыслителей к каузальной проблематике — отношению причины и следствия в онтологическом аспекте. Выделяется две категории концепций причинности: (1) *саткаръявада* — предсуществование следствия в причине (ростка в зерне) и (2) *асаткаръявада* — непредсуществование следствия в причине (росток есть нечто новое по сравнению с зерном), или же *арамбхакавада* — учение о начале как возникновении нового, ранее не существовавшего (вещи, явления, процесса). У первой выделяются две разновидности: *паринамавада* — следствие представляет собой реальную модификацию причины (росток — зерна); *вивартавада* — следствие иллюзорная модификация причины (мир — иллюзорная модификация

<sup>5</sup>Наталья Алексеевна Канаева обсуждает лингвистические основания буддийской логики и эпистемологии (см. Канаева, 2015: 129–140).

<sup>6</sup>Подробнее о проблематике небытия/отсутствия в брахманизме и буддизме см. Лысенко, 2009: 27–29.

Брахмана). Против асаткарьявады выдвигалось возражение: бытие не может возникнуть из небытия, существующее — из несуществующего (ср. с *nihilo ex nihil fit*), поскольку то, что не существует, не содержит в себе никаких внутренних предпосылок к тому, чтобы стать существующим. Если же такие предпосылки имеются, то приходится признать какую-то форму предсуществования следствия в причине, т. е. фактически признать саткарьяваду.

В школе вайшешика, у ее систематизатора Прашастапады (ок. VI в.) мы находим классификацию причин, сопоставимую с аристотелевской. Среди них — присущая причина (*самавай-карана*), например, части горшка в производстве горшка или нити в производстве ткани («присущей» она названа потому, что, по вайшешике, следствие как целое становится присущим своим частям — в этом отношении самавай-карана не вполне соответствует материальной причине Аристотеля; последняя коррелирует с материальной причиной, *упадана-карана, санкхъи*), неприсущая причина (*асамавай-карана*), т. е. то, что не вступает со следствием в отношение присущности, но, вместе с тем, связано с ним, например, контакт между частями горшка или цвет нитей; инструментальная причина (*нимитта-карана*), например, палка горшечника. Последняя категория, в свою очередь, делится на общие инструментальные факторы (*садхарана-карана*), например, время, место, отсутствие препятствий, и специфические инструментальные факторы (*асадхарана-карана*), например, движение рук горшечника, размер палки и т. п. Кроме того, различаются зависимые от других (*сапекша*) и независимые (*анапекша*) причины. Богатейшая каузальная терминология разработана в буддизме, выдвинувшем «сетевую» каузальную связь в центр своей феноменологии опыта (принцип взаимозависимого возникновения — *пратитъя самутпада*). Буддизм развивал свои каузальные доктрины в рамках асаткарьявады, различая каузальные факторы разных функций и разной степени интенсивности и вовлеченности в процессы: причины (*хету*) и условия (*пратъяя*)<sup>7</sup>.

Категориальная и понятийная система санскрита создала основу чрезвычайно богатой палитры философских учений в Индии. Это можно видеть хотя бы на примере учений о бытии: от плюрализма школы вайшешики, признававшей девять субстанций, и шесть категорий (*надартха*), которые характеризуются как существующие (*аститва*), познаваемые

<sup>7</sup>Подробнее см. Лысенко, 2011b: 735–740.

(*джняевта*) и выразимые в слове (*абхидхьяевта*), через дуализм Пуруши (Духа) и Пракрити (психо-материального начала) школ санхья и йога, а также двайта-веданты, до разных форм монизма-недвойственности (*адвайта*) школ веданты и Кашмирского шиваизма. Две формы монизма: недвойственность адвайта-веданты Шанкары и философа Кашмирского шиваизма Абхинавагупты представляют, соответственно две формы трансперсонального Абсолюта: статический абсолют Брахман, тождественный сознанию как бытию, есть единая, монолитная и неизменная реальность, лишенная внутренних дистинкций (не случайно учение Шанкары квалифицируют как «супратеизм»), тогда как Абсолют Кашмирского шиваизма — Шива, понимаемый как единство сознания и самосознания, содержит в латентном виде потенции-силы (*дюнамис*) разворачивания мира через две его основные функции: освещение объекта (*пракаша*) и самоотражение (*вимарша*). В этих двух системах внешний материальный мир имеет разный статус по отношению к высшей реальности: в адвайте он неопределим в терминах реальности и нереальности (*анирвачания*), в Кашмирском шиваизме энергетически заряжен потенциями (*шакти*) Абсолюта-Шивы.

В буддизме возникает оригинальная «онтология процесса» (школы абхидхармы) в виде теории реальности как серии мгновенных событийных феноменов-дхарм. Из нее развиваются два направления — учение о взаимозависимости всех дхарм, равнозначное их пустоте в смысле лишенности собственной неизменной и длящейся во времени сущности (школа мадхьямака) — буддийская форма «абсолютизма» без гипостазирования какой либо неизменной формы как сущности (пустота от сущности — единственная реальность), и учение «о только сознании» (школа йогачара, виджнянавада) — буддийская форма, чем-то близкая трансцендентальной феноменологии и идеализму. Однако поскольку термин «идея» можно понимать и в платоновском, и в локковском смысле и это создает некую неопределенность, я предпочитаю обозначать это учение термином «интернализм», ведь дело касается не природы объекта как такового, а его нахождения либо вне, либо внутри сознания.

Позиция «материализма» не находит на индийской почве точного соответствия, кроме, пожалуй, «материализма», а скорее, скептицизма школы чарвака. Для индийских философов вопрос, что первично — материя или сознание? — отнюдь не являлся «основным». Вместо четко артикулированной бинарной оппозиции «душа — тело», «психическое — физическое» индийская мысль выдвигает на первый план оппозицию двух видов опыта: эмпирического существования в виде бесконечной

череды воплощений (*сансара*), определяемых законом кармы (воздаяния «по делам») с одной стороны, и переживание высшего, абсолютного бытия, выводящего адепта за пределы кармы-сансары к состоянию полного освобождения от действия механизмов кармического воздаяния (*мокша, нирвана*) — с другой.

Таким образом, онтологическая демаркация основана на демаркации форм опыта, переживаемых субъектом, что можно считать индийской формой эмпиризма. Важно подчеркнуть, что концепции двух уровней реальности — эмпирического и абсолютного, создаются лишь с позиции субъекта, уже испытавшего трансцендентный опыт. Формулировка философской теории связывается не с самим актом трансгрессии, который, по определению, внедискурсивен, а с «посткульминационным» состоянием практикующего, в котором дискурс снова возможен, однако это дискурс сознания, когнитивные функции которого уже претерпели «переформатирование» — «переворот» (*паривритти*) йогическим актом просветления (*бодхи, мокша*). Именно преобразованное сознание, обращаясь к своему прежнему обыденному опыту, квалифицирует его как иллюзорный, относительный.

Можно сформулировать предварительный вывод: если западный философ тяготеет к идеалу объективного знания, из которого изъято личностное, «субъективное» измерение, то индийский философ, даже рассуждая о самых абстрактных материях, неизменно встраивает их в горизонт собственной опытной верификации. В современной литературе это часто обозначают как отличие перспективы «от первого лица» от перспективы «от третьего лица».

Особенность индийской мысли состоит в том, что ум, мышление, сознание, помещаемые европейской мыслью в область «духовного», «рационального» опыта эта традиция объединяет с «соматическим» и «биологическим» и относит к сфере обыденного чувственного опыта. Таким образом, психофизическое понимается не как дихотомия сознания и тела, а как континуум определенных состояний в рамках индивидуального опыта психо-соматической персоны (*дживы*), как в брахманизме, или индивидуальной серии опыта (*сантана*), как в буддизме (буддизм позиционирует себя как неперсоналистское учение). Оппозицию этому континууму составляет единичный, все преобразующий акт сознания, понимаемый как гнозис (персональный — как в теистических системах или трансперсональный — как в супратеистической адвайте, или в концепции серии мгновенных состояний сознания — как в буддизме). Это

перформативное, трансгрессивное состояние сознания при своем возникновении элиминирует все механизмы мышления, объективирующий мир в качестве независимого от субъекта.

Обычная же психическая жизнь описывается в индийских текстах формулами, подчеркивающими постоянную активность, флюктуацию, модификацию сознания (*читта-вритти*) в форму объекта, в которую вовлечены сенсорные способности (*индрии*) вместе с анатомическими частями тела, составляющими их органы: зрение-глаза, слух-ухо, вкус-язык, обоняние-нос, осязание-кожа. Операция последних «фиксируются» внутренним органом (*антажжарана*) или манасом, осуществляющим внутреннее структурирование опыта и доносящим до сознания (*читта, чит* и т. п.) эмотивные, волитивные, волютивные, аффективные и интеллектуальные реакции индивидуальной дживы (брахманизм, джайнизм) или неэгологической серии событий сознания, ошибочно трактуемой как «эго-атман» (буддизм)<sup>8</sup>.

Индийские философы считают апроприацию обычного переживаемого опыта в «эго»-терминах: «я», «мое» (принцип индивидуации — или аханкара) главной причиной закабаления в сансаре. Большое внимание уделяется психическим факторам, необходимым для обеспечения эффективной целесообразной деятельности, управляемой законом кармы (воздаяния «по делам»): намерению (*четана, абхипрая*), вниманию (*манасикара*), усилию (*праттна*), способностям эмоциональной реакции, оценки, вынесения суждения и принятия решения (волевое начало) как действовать в той или иной ситуации — все это относится к ведомству буддхи; памяти как запоминания или фиксирования прошлого опыта — смрити и т. д. В объяснении аффективного и когнитивного состояния психики учитывается воздействие на сознание настоящего момента образцов привычек (*санскара*), отпечатков или «ароматов» (*васана*) и зерен/зародышей (*биджа*), сформированных в ходе прошлых существований (ср. «врожденные идеи» или архетипы Юнга). Вместе с тем обусловливание психики прошлым кармическим опытом не является тотальным. Это не детерминизм, а своего рода компатибилизм: существует возможность «перепрограммирования» сознания и полного освобождения от последствий кармы с помощью психотехник (йога и медитация).

<sup>8</sup>Коротко о разных индийских концепциях психики и сознания см. Лысенко, 2016: 210–223.

При сопоставлении самой известной дуалистической системы индийской философии санкхья с картезианским дуализмом, обращает на себя внимание, что в ней умственная активность передается в ведомство психо-соматического начала — Пракрити, тогда как высшее духовное начало — Пуруши — сводится лишь к роли свидетеля-очевидца (*сакшин*), простого «регистратора» деятельности Пракрити. В адвайта-веданте концепция субъекта как чистого безобъектного созерцания (*сакшин*) применяется к Абсолюту-Брахману. Из западных идеалистических концепций ближе всего к адвайте подходит, как считается, Уайтхед.

Рамки индоевропейской языковой парадигмы объясняют «семейное сходство» структурно-системных принципов в области эпистемологии. Выделяются похожие компоненты познавательного процесса: субъект, объект, чувственные способности и их органы, мотивация, намерение, внимание, память и т. д.; познание подразделяется на чувственное, чувственно-рациональное, с одной стороны, и сверхчувственное и сверхрациональное, с другой. Обсуждаются вопросы о статусе объекта познания, роли мыслительных конструкций, непосредственности, опосредованности, истинности или иллюзорности, разрабатываются концепции ошибок в познании и перцептивных иллюзий. Однако в целом, в область логики в индийской мысли попадает то исследование условий, форм и функций чувственного восприятия, которое в западной мысли скорее относится к ведомству психологии или даже физиологии. Поэтому традиционная индийская логика (*старая ньья*), скорее, индуктивна, эмпирична, материальна (она только о том, что можно или нельзя наблюдать, выводить или не выводить из наблюдаемого). Буддисты придают логике более дедуктивный характер, способствуя через дискуссии с брахманистскими школами появлению «новой логики» брахманистской школы навья-ньяя.

Терминология для теории познания складывалась в полном согласии с санскритской лингвистической традицией Панини и его комментаторов, что отражает парадигмальное влияние традиционной санскритологической семантики на эпистемический дискурс. Ядро лексикона учения о познании составляет «куст» терминов с общим происхождением от глагольного корня *mā* — «мерить», «измерять» с приставкой *pra*, усиливающей действие глагола. Это термины *прамана*, *праматри*, или *прамата*, *прамея*, *прама* и *прамити*. Комментатор «Ньяя-сутр» Ватсьяяна связывает происхождение этого «тезауруса» с системой *карак* (факторов действия, актантов) Панини. Он уподобляет прамею — караке «объект» (*карман*), праману — караке «инструмент» (*карана*),

праматри — караке «агент» (*карта*), прамити — самому действию (*крия*) или его результату (см. вступление к 1-у разд. «Ньяя-сутр», а также комм. к 1.1.4; 2.1.16).

Обоснование действенности (инструментальности) праман составляет важнейший предмет размышлений индийских философов на протяжении всего периода существования классической индийской эпистемологии, начало которого часто связывают с именем буддийского философа Дигнаги (480–540 гг. н. э.). После него экспозиция индийской философской системы начинается именно с праман, т. е. с эпистемологии (как у Канта), что впервые было раскрыто Ф. И. Щербатским в его фундаментальном труде «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов»<sup>9</sup>.

Методология же познания была ориентирована не только на получение нового знания (информационный критерий), но и на порождение в познающем уверенности в его практической эффективности (прагматический критерий). Понятия определенности, удостоверенности, несомненности (*нирная, нишчая, адхьявасая*), которые часто рассматриваются как противоположия против состояния сомнения (*самшиая*), сопоставимого с Декартовым, играют роль триггера достоверного познания в индийской эпистемологии, как и в западной.

Эпистемологическая антитеза эмпиризма–рационализма не находит прямых аналогов в индийской философии, поскольку рациональное знание в ней в конечном итоге восходит к ощущению (сенсуализм), и поэтому ни один индийский термин для сознания не может быть переведен как «разум». Однако это не препятствует противостоянию позиций прямого реализма, репрезентативизма и идеализма (в смысле интернализма) в индийском эпистемологическом дискурсе. Термин для прямого реализма — *бахья-артха-вада*, или учение о существовании внешнего объекта. Артха — это не только внешний объект, но и значение слова, так что *бахья-артха-вада* означает также, что значением слова является не мысленный конструкт, а внешний референт. «Репрезентативизму» можно поставить в соответствие термин *са-акара-джняна-вада*, или учение, согласно которому познание имеет собственную форму, отличную от формы объекта, но тем не менее конгруэнтную ему (*сарупья*). Другое санскритское обозначение репрезентативизма — учение

<sup>9</sup>Ч. I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары, 1909; Щербатской, 1903.

о логической выводимости внешнего объекта — *бахья-арта-анумеят-ва-вада*: мы можем доказать существование внешнего объекта только логическим путем. Наконец, термину «идеализм», но исключительно в эпистемологическом смысле, соответствует буддийский термин *виджняпти-матра-вада*, учение о «только проекции сознания», или учение о первичности распознающего сознания (*виджнянавада*).

Основным концептуальным эпистемологическим конфликтом на индийской почве можно считать спор сторонников двух подходов, которые в европейских терминах обозначаются как «прямой, или наивный реализм» (позиция обыденного сознания: мы воспринимаем внешний объект, каков он есть, познание отражает объект и принимает его форму) и «конструктивизм» (познание через языковую деятельность конструирует свой объект). К «прямым реалистам» относятся три школы «ортодоксальной» ориентации, опирающихся на Веды (их принято называть брахманистскими) — вайшешика, ньяя и миманса. Они отличаются друг от друга по многим принципиальным вопросам как теории познания, так и онтологии, но солидарны в признании реального существования внешних объектов и возможности их достоверного познания. К «реалистическим» по этому же самому признаку с некоторыми оговорками можно причислить и буддийскую школу вайбхашика (или сарвастивада). Школу саутрантика можно, скорее, назвать «репрезентативистской». Именно в ней возникает деление всех учений на са-акараваду и нир-акараваду. Саутрантики-са-акаравадины полагали, что познание не отражает объект пассивно, как он существует помимо познания, а схватывает только его аспекты (*акары*) — репрезентации, доступные нашим познавательным способностям. Сторонники йогачары пошли еще дальше, признав, что все наше обычное познание детерминировано созданными нашим же сознанием концепциями или идеями (*пратъяя*) объектов. Ниракара-вадинами называли сторонников реалистических школ, которые считали, что поскольку познание ничего не привносит в объект, познавательный образ — это и есть точная копия самого объекта. С другой стороны, этим термином обозначалась и позиция мадхьямаки, считавшей, что познание, не имея никакой собственной формы, «пусто», как и дхармы (атомарные события), которые пусты ввиду взаимозависимости. Однако позднее наметилась тенденция к слиянию мадхьямаки с йогачарой (Шантаракшита, Камалашила и др.). Ее сторонники утверждали, что существование внешней реальности «придуманно простаками». Иллюзия внешнего объекта создается под влиянием впечатков прошлого опыта (аналог «врожденных идей»),

которые под влиянием актуального опыта активизируются в сознании. В своей «чистой» безоъектной, неинтенциональной форме сознание надделено лишь самоотражающимся светом.

В индийскую концепцию познавательного опыта необходимо, помимо обычного восприятия, включить и специфический опыт йогического восприятия и медитации<sup>10</sup>. Индийские, и особенно буддийские мыслители, в отличие от западных, считали его образцовым, идеальным именно по той причине, что этот опыт полагался непосредственным, открывавшим реальность как она есть без каких-либо «фильтров» в виде лингвоспецифических концептуализирующих конструкций (*кальпана*). В целом, то место, которое в европейской традиции занимал спор рационалистов и эмпириков, в индийской отдано стержневой дискуссии между «интернационалистами-конструктивистами» (объект создается сознанием) и «экстерналистами-реалистами» (объект существует вне сознания): с одной стороны, это буддисты-саутрантики и последователи школы Дигнаги и Дхармакирти (репрезентативисты, эпистемологические идеалисты), с другой — буддисты-сарвастивадины и брахманистские философы разных направлений (найяики, мимансаки и вайшешики).

В области антропологии и индийская и западная мысль настаивают на привилегированном положении человека во вселенной, однако объясняют это по-разному. Под влиянием христианской антропологии традиционная западная цивилизация подчиняла природу и животный мир целям богоподобного человека. В Индии же не проводят неизменных, жестких и непроходимых границ между разными формами жизни «от Брахмана до былинки». Люди равны всем другим живым существам в том отношении, что являются субъектами перерождения (*сансара*): инкарнациями вечных духовных субстанций-душ (санскритские термины *атман*, *джива*, *пуруша*) или потоков сознания, не скрепленных «я» (*анатман* в буддизме), которые проходят через разные формы существования в соответствии с последствиями их деяний (закон кармы). Известны шесть форм реинкарнации (*гати*), по сути воплощающие кармическую участь индивидов разных психотипов: дэвы (божества) — счастливое состояние — награда за добродетельное поведение; асуры — воздаяние за ненависть и зависть; голодные духи (*преты*) — воздаяние за привязанность, жажду удовольствий; насельники адов — воздаяние

<sup>10</sup>Обоснование необходимости включения опыта йоги и медитации в предмет индийской философской рефлексии см. Лысенко, 2020: 161–176; Лысенко, 2021: 153–165.

за гнев и агрессию; животные — воздаяние за глупость и невежество; человек — продукт страсти, сомнения и желания.

Основное преимущество рождения в человеческом состоянии состоит в возможности изменения собственной кармы, улучшении своего статуса в космической и социальной иерархии и, самое главное — в уникальной возможности встать на путь освобождения (*мокша*) от перерождения как такового. Все остальные виды существ лишь избывают свою карму, чтобы переродиться в человеческой форме. Любой статус в пределах сансары, даже статус богов, есть временное явление: по исчерпанию кармической заслуги боги теряют свое место в небесных сферах и вновь рождаются в земной юдоли. По этой причине, индийские религии (индуизм, буддизм и джайнизм) связывают основной источник *дуккхи* — неудовлетворенности человека своим положением, страдания, фрустрации, тревожности, именно с перерождением. Однако человеческое состояние, несмотря на его преимущества, о которых говорилось выше, оценивается не как высшая ценность и цель творения, а лишь как инструмент преодоления перерождения. Иными словами, человеческое воплощение хорошо лишь тем, что служит освобождению от любого воплощенного состояния, в том числе и от человеческого. Человек в единстве его соматических, психических и духовных аспектов не интересовал индийских мыслителей. В индийской философии мы не найдем дискуссий, характерных как для европейской античности, так и для Китая о человеческой природе — изначально доброй или злой.

#### ПОНЯТИЕ «ФИЛОСОФИЯ» И ЛЕГИТИМНОСТЬ ЕГО УПОТРЕБЛЕНИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ

Приведенные выше разработки индийских философов, несмотря на их отличия от западных, вполне вписываются в общий горизонт лингвистических и герменевтических возможностей философского дискурса, объединяющих обе традиции: они в целом прозрачны и считываемы для европейских философов. Но почему-то признать их философски оказывается для последних серьезной проблемой. Причина этого — отношение к понятию «философия».

Когда речь идет об индийской литературе, индийской поэзии, театре, музыке и т. д., это не вызывает никаких возражений, хотя слова «литература», «поэзия» и т. п. принадлежат европейской культуре и европейским языкам. За этими и подобными понятиями признается способность выражать универсальное содержание, не имеющее временных, культурных или цивилизационных границ. Но с философией дело обстоит

иначе. Как и наука, философия считается на Западе уникальным достижением («греческое чудо») именно европейской культуры и западной цивилизации. Гуссерль возражал даже против словосочетания «европейская философия», считая его тавтологичным: когда мы говорим «философия», это и значит «европейская». По сути, речь идет о понятии, которое является важным инструментом не столько самоописания, сколько самоутверждения западной цивилизации, о ее своеобразном «комплексе превосходства».

Европоцентристское отношение к индийской мысли только как «пред-философии» основано на гегелевской концепции истории философии. Эта концепция обрекла ее на маргинальное положение в академических и университетских философских программах. В виде своеобразной компенсации «антипод» Гегеля, Артур Шопенгауэр, инспирировал огромный интерес к индийской философии и к буддизму, но за пределами академической философии.

Учитывая, что вопрос о природе философии — философский вопрос, а определение философии — философская концепция, следует признать, что философских концепций о природе философии столько же, сколько и философов. Поэтому речь может идти только о том, «как я понимаю философию». Понимание западными философами природы философии «как таковой» неизбежно останется европоцентристским, ведь претензия на универсальность автоматически замыкает западного философа на его собственной традиции как единственной точке отсчета. Освоение более чем одной традиции как «своих» и философствование, обогащенное их опытом, создает предпосылки для преодоления тупика «герменевтической предвзятости». По этому пути идет современная межкультурная философия (см. Сравнительная философия..., 2022).

Понять специфику философии в контексте ее собственной культуры можно, сравнив ее с другими формами мысли, с которыми она была исторически связана, и разграничение с которыми порой очень трудно провести. Для Европы самое главное из них — мудрость. Этимология слова «философия», как известно, это «любовь к мудрости», но *любовь к мудрости не есть сама мудрость, а только стремление к ней*. Нельзя стремиться к тому, чем уже обладаешь, поэтому речь может идти о стремлении к мудрости у того, кто считает ее ценностью, «регулятивной идеей». По мнению Франсуа Жюльена, мудрость есть *иное* философии, философ только стремится к мудрости, к знанию истины, мудрец никуда не стремится, он уже всего достиг и все постиг; философ удивляется, сомневается, вопрошает, доказывает, опровергает,

выдвигает и защищает идеи, мудрец же — изрекает истины, которые понятны всем и не нуждаются в доказательствах или просто молчит, утверждая истину своим личным примером. Философу нужен другой — тот, кому он будет объяснять и доказывать истину, мудрецу же никто не нужен, это он нужен другим<sup>11</sup>.

Однако еще более важной, на мой взгляд, чем ее демаркация по отношению к мудрости для определения специфики индийской философии является демаркация по отношению к «освобождающему знанию-прозрению». Речь идет об особом роде знания, которое, в виду близости дохристианским позднеантичным эллинистическим учениям, известным как гностицизм, ряд европейских индологов (Эдвард Конзе, Джузеппе Туччи, у нас — В. К. Шохин) обозначают термином «гносис» (знание). Когда говорят об индийском гнозисе, под этим понимается интуитивное прозрение (*джняна* или *праджня*) реальности, лежащей за пределами обыденного опыта: в упанишадах — знание о тождестве Атмана (индивидуальной души) и Брахмана (мирового Духа), в буддизме махаяны — реализация шуньяты — «относительности», «пустоты». Гносис отличается от мудрости, как ее обычно понимают на Западе. Разница состоит в том, что мудрость (софия) относится либо к житейскому опыту («мудрость наций»), либо к предельным основаниям человеческого бытия (Аристотель: «Мудрость вращается в области первых причин и начал...»). Философ изначально не обладает мудростью, он ищет, добывает ее, поэтому мудрость — это цель и результат философского поиска. Гнозис же — это знание, которое трансформирует обычный психо-соматический человеческий организм во что-то иное. Психосоматика йогов, аскетов и медитирующих, преодолевших зависимость от своих естественных человеческих потребностей, управляется их сознанием, которое, тем самым, трансформируется в сверхличное. Поэтому субъекта («первое лицо»), ищущего освобождения от страданий, не следует отождествлять с личностью в психологическом смысле, с индивидуальным «я», с эго, и ощущением принадлежности опыта именно «мне». Субъект реализованного сотериологического опыта понимается буддистами и другими индийскими философами в неантропоцентрическом, неэгологическом смысле. Это не человек, не бог или какое-то другое живое существо, а некая внеприродная, внекармичная духовная реальность, называемая буддой, бодхисаттвой, йогойном, сиддхой, Шивой и т. д. Психологическое

<sup>11</sup>Квинтэссенция идей книги Жюльена: Jullien, 1998.

измерение, связанное с идеей воплощенной индивидуальной души (*дживы*), эго (*аханкара*) и т. п., ассоциируется с результатом метафизического неведения (*авидья*) или вселенской иллюзии (*майя*), которые представляют собой определенный, сотериологически контрэффективный тип знания, а не просто неведение или иллюзию.

Поскольку многие системы индийской мысли признают йогический и медитативный опыт действенным инструментом освобождения от кармы и сансары, это дает повод поставить вопрос о том, имеем ли мы дело в Индии с философским учением или с мистической религиозной доктриной, подобной гностицизму? Однако если посмотреть, как индийская мысль обращается с этим типом знания, то оказывается, что она открывает в нем важный ресурс для создания оригинальных философских концепций.

Начнем с философии языка и герменевтики. Отмечая, что наш обычный язык не пригоден для прямого обозначения, денотации реальности, открываемой благодаря гнозису и трансцендированию, индийские мыслители признают возможность указать на эту реальность косвенно — иносказательно, метафорически и метонимически (*lakṣaṇā*). Именно так трактуются «великие речения» (*махавакья*) упанишад о Брахмане. Например, Шанкара в комментарии к «Тайттирия упанишаде» говорит о том, что положительные атрибуты Брахмана — «реальность» (*sat*), «сознание» и «бесконечность» (*ананта*) в знаменитой формуле «реальность, сознание и бесконечность» (*sat-чит-ананта*) следует понимать как указание на отсутствие противоположного — «нереальности», «несознания» и «конечности». Таким образом, индийский философ трактует *катафатическое* высказывание как *апофатическое*, давая пример того, как гнозис становится триггером исследования эвокативных возможностей языка: в адвайта-веданте — это герменевтика «откровенных» текстов (Шрути), в буддизме — экзегеза «слова Будды» (*буддха-вачана*), в мимансе — экзегеза предписаний (*виддхи*) ритуалистических текстов брахман.

Общепризнанное в наши дни санскритское обозначение философии — «даршана» (от глагола *drś* — «видеть») — определяет и теоретический, и сотериологический статус философской системы. С одной стороны, даршана — это «точка зрения», система философских взглядов (например, в доксографах типа «Сарва-даршана-санграха», или «Собрания всех философских школ»), с другой — это указание на видение как интуитивный прорыв сознания к реальности, т. е. гнозис. Если неоплатонизм и неопифагореизм, тесно связанные с гностицизмом, считаются

на Западе философскими направлениями, то почему некоторые индийские даршаны, особенно адвайта-веданта, восходящие к «откровенным текстам», не могут считаться философскими в той степени, в которой гносис упанишад стал в них предметом систематической философской интерпретации, например, в учении Гаудапады (ок. IV–V вв.) или Шанкары (ок. VII–VIII вв.).

Включение йогического опыта в сферу источников и предметов философской рефлексии составляет уникальную черту индийской философской мысли. Это приводит к следующему важному отличию: если в западной философии мир, как правило, мыслится независимым от субъекта — будь то реальный мир или мир идей, который индивид стремится познать, то в ведущих направлениях индийской философской мысли картина мира считается зависимой от состояния сознания субъекта.

#### ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Когда мы исследуем конкретную проблему европейской философской традиции, то культурный и цивилизационный контекст, как правило, остается «за кадром», молчаливо предполагается известным нам, ее носителям. В отношении же инокультурной философской традиции исследование любой отдельной проблемы требует учета контекстуальных культурно-цивилизационных факторов. В случае Индии мы имеем дело с цивилизацией, которая сама себя прекрасно описывала и классифицировала. Именно исследование категорий ее самоописания и саморегуляции и поможет уяснить различие «контекстов» индийской и западной мысли.

Из принципа необходимости личностной трансформации философствующего субъекта вытекает и отношение к обучению философии не просто как процессу передачи информации, знаний, но как к стратегии преобразования личности ученика под контролем учителя.

Индийская традиция выделяет в этом процессе три основных этапа:

- (1) знакомство с основными положениями и текстами той или иной системы знания со слов учителя — *шравана* (слушание), запоминание текстов наизусть, создание внутренней референтной базы, своего рода «библиотеки в голове»;
- (2) *манана* или *чинта* — размышление над усвоенным материалом, критика и прояснение трудных вопросов, дискуссия с учителем или с другими учениками;

- (3) *бхавана* — реализация обретенных знаний в собственном опыте через медитацию, понимаемую как превращение идей и концепций в элементы индивидуальной картины мира и принципы индивидуального существования.

Для объяснения каждого из этих этапов мы обратимся к культурному контексту, связанному, соответственно, с такими феноменами индийской культуры, как звукоцентризм, диспутальная традиция и психопрактики.

1. *Шравана и звукоцентризм*. В связи с первым этапом — восприятием на слух — важно отметить такую важную особенность индийской традиции, как передача священных текстов не через письмо, а исключительно изустно. Веды, веданги (экзегетические дисциплины по ритуальному использованию Вед), труды древнеиндийских фонетистов и грамматистов, особенно сутры знаменитого индийского лингвиста Панини (жил ок. V–IV вв. до н. э.), а также созданные по их образцам сутры философских школ транслировались из поколения в поколение именно таким путем<sup>12</sup>. В религиозной традиции считалось, что священный звук ведийских мантр только в устах квалифицированного жреца обретает инструментальную силу. Собственно «наука о языке» началась с «науки о ритуале», поскольку именно в контексте жертвоприношения возгласение ведийских мантр провозглашалось самым эффективным инструментом космо-, социо- и самоустроения<sup>13</sup>.

Устную трансляцию Вед не следует путать с устной эпической традицией, которая в Индии, разумеется, тоже существовала (эпосы Махабхарата и Рамаяна) и успешно развивалась на всех индийских языках и наречиях. В передаче Вед акцент делался *не на смысл, а на звук, не на семантику, а на фонетику и фонологию* одного единственного языка — санскрита. Поэтому «священные тексты» Вед, созданные на ведийском санскрите, называют Шрути («услышанное»), в отличие от текстов священных преданий, носящих общее название Смрити — «припомненное». Смрити опирается на «память по смыслу», когда одно и то же содержание можно передать разными способами (на разных языках). В трансмиссии же Вед важна точная передача каждого звука, каждой фонемы, каждого слога, которая достигает качества цифровой записи. Именно для этой цели в Индии очень рано развилась фонетика

<sup>12</sup>Письмо использовалось в древней Индии, в основном, для целей государственного управления. Эдикты буддийского императора Ашоки сохранились в записи, восходящей к III в. до н. э., на разных алфавитах.

<sup>13</sup>Значение ритуальности как одного из оплотов индийской культуры и цивилизации подробно рассматривается в статье Лысенко, 2023: 15–26.

(*шикша, пратишакья*). В ней разработаны первые в истории человечества принципы научной классификации звуков по их артикуляционным признакам и созданы первые научные каталоги гласных и согласных звуков<sup>14</sup>.

Огромное значение звука в индийской традиции обозначается термином фоноцентризм (введен индологом Шелдоном Поллаком), по-русски — «звукоцентризм». В философии звукоцентризм получил самые разные обоснования. Например, в идее звука как извечной субстанции, присутствующей повсеместно, но проявляющейся лишь там, где есть воспринимающий орган слуха. Так доказывалась вечность звуков, составляющих священные тексты Вед. Эта идея позволила ортодоксальной экзегетической школе миманса утверждать, что авторитетность ведийских ритуалистических предписаний зиждется на том, что они извечны и никем не созданы (т. е. Веды не имеют автора — *анаурушея*).

В рамках другой линии экзегезы Вед, основы которой были заложены в упанишадах — так же текстов ведийского корпуса, развивались теории о том, что суть Вед — не предписания и не гимны, а сакральное знание, тоже изначальное и никем не созданное. Все собрание ведийских текстов может быть выражено в *махавакьях*, «великих речениях», о единстве индивидуальной души-дживы и Брахмана-Абсолюта, например, «То есть Ты» (*tat tvam asi*), а может быть сведено к одному единственному слогу Ом, представляющему и множественность и трансцендентное единство. Ом разбивается на четыре составляющие, три из которых артикулированные звуки: *A*, *U*, *M* конечны, четвертый же элемент — назализация, обозначаемая точкой под *m* — символизирует бесконечность<sup>15</sup>.

О важности языка как фактора, участвующего в реальности, свидетельствует и оригинальная философская концепция грамматиста V в. Бхартрихари, которую ввиду того, что она трактует слово в свете философии адвайты, часто называют «лингвистическим монизмом»: Абсолют-Брахман является единым, невыразимым словом-звуком (*шabda*), содержащим в себе потенции (*шакти*) всех форм множественности и изменчивости. Пронизанное словом сущее, есть только разворачивание этих потенций. К Бхартрихари же восходит идея 3-х уровней речи:

<sup>14</sup>Подробнее о принципах классификации звуков см. Лысенко, 2003: 156–158, 167–189; Лысенко, 2014: 9–28; Видунас, 2014: 106–110; Захарьин, 2014: 111–120.

<sup>15</sup>Подробнее о слоге Ом см. Лысенко, 2012: 48–60.

звуки природы, голоса животных, артикулированная речь людей относятся к *вайкхари вак* (проявленной речи), обладающей прерывностью и длительностью; *мадхьяма вак* (внутренняя речь) содержит последовательность в свернутом состоянии; *пашьянти-вак* («видящая» речь) внеположена линейной последовательности — это вневременное единое чистое сознание. В Кашмирском шиваизме добавляется еще четвертый уровень — *пара-вак* («высшая речь») — трансцендентная наитончайшая речь, тождественная Абсолюту.

Нетеистические традиции звукоцентризма дополняются теистическими религиями любовного эмоционального богопочитания (*бхакти*). В них создаваемая верующими звуковая реальность в виде музыки, песнопений и рецитаций является основным каналом коммуникации с божеством и верующих друг с другом. Популярная индийская культура продолжает оставаться звукоцентричной: одно из ярких свидетельств тому — Болливуд. Нет практически ни одного болливудского фильма, в котором бы не звучала музыка, не было песен и зажигательных танцев. Это доказывает, что единение через ритм, музыку и телесную пластическую культуру звукописи — одна из важнейших черт современного индийского жизненного мира.

В философском фокусе звукоцентризма также метафизические концепции звука, споры о том, является ли звук субстанцией, качеством или движением, теории восприятия звука. Например, дискутируются вопросы о возможности и формах познавательного контакта между органом слуха и его объектом, способы трансмиссии звука от его источника до воспринимающего органа (в школе вайшешика распространение звука сравнивается с волнами, образующимися от упавшего в воду камня). Наконец и семантика и философия языка в Индии в целом развиваются по отношению к ситуации устной коммуникации. Например, обсуждается вопрос: каким образом воспринимается смысл при произнесении слова «корова», если каждый звук исчезает сразу после своего произнесения?

Когда письменная передача текстов начинает преобладать над устной, индийские мыслители продолжают защищать преимущества звучащего слова по сравнению с письменным: звуки при произнесении обнаруживают свои артикуляторные характеристики (гласный, согласный, губной, носовой и т. п.), позволяющие маркировать их место в общей системе звуков языка, тогда как графемы артикуляционных характеристик не обнаруживают. По этой причине — среди прочих — некоторые философы, например, адвайтист Шанкара считал буквы/графемы мнимостями по

сравнению с реальными звуками. Рамануджа (XI в.) же, оппонент Шанкары, напротив, подчеркивал, что через букву можно познать и звук.

2. *Манана* — диспутальная традиция Индии. Одно из важнейших условий появления на индийской почве философии — это развитие института диспута (*катха*, *вада*), берущего свое начало в ритуальных словесных состязаниях — *брахмодья*, которые представляли собой обмен загадками о тайнах мироздания (еще один аргумент в пользу системообразующей роли ритуализма в становлении специфической индийской культуры). В Ригведе, упанишадах и брахманах приводится много таких загадок. Например, загадка о двух птицах на одном дереве, одна из которых ест сладкую ягоду, а другая молча смотрит (Ригведа..., Елизаренкова, 1989: 1.164.20). «В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основаны? Знающие Брахмана, [поведайте] — кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?» — этими вопросами-загадками начинается «Шветашватара упанишада» (Упанишады, Сыркин, 1967: 1.1).

В ранних буддийских и джайнских текстах сохранились каталоги вопросов о природе мироздания, по которым вели споры профессиональные бродячие философы-софисты (*паривраджаки*) и скептики (в буддийских текстах их называют «скользкими угрями»): вечен или не вечен, конечен или бесконечен мир, существует ли душа после смерти, душа и тело — это одно, или душа — одно, а тело — другое<sup>16</sup>?

О том, что в интеллектуализированной форме практика ритуальных диспутов перешла в постведийские дисциплины знания свидетельствует раздел «Вада» в памятнике, датированном I в. н. э. «Чарака-самхита» («Собрание Чараки»), посвященном методологическим основам аюрведы<sup>17</sup>. Разновидности философских споров следующие: *вада*, или спор ради истины, в котором проигравший становится последователем системы победителя (это признание не только интеллектуального, но и экзистенциального измерения дискурса), *самвада* — спор между учеником и учителем, *джальпа* — защита своей позиции любыми приемами (софизмами), *витанда* — опровержение других точек зрения, без выдвижения собственной. Спорящие не должны прибегать к авторитетам, не признаваемым их оппонентами, ни в защите своей системы ни в критике

<sup>16</sup>Подробнее об этом см. Шохин, 1997. О параллелях между древнеиндийскими и древнегреческими философскими школами см. McEvelley, 2002.

<sup>17</sup>Этот раздел исследован австрийскими учеными Герхардом Оберхаммером и Карин Прайзенданц (Oberhammer, 1963: 63–103; Preisendanz, 2009: 261–312).

оппонентов. Они должны обнаружить слабые места или противоречия в доктрине оппонента с точки зрения собственной логики оппонента.

Благодаря диспутальной практике интеллектуальное, теоретическое измерение любой, даже чисто практической системы знания, приобретает вполне самостоятельное и самодовлеющее значение. В индийской цивилизации, которая основана прежде всего на системе разделения труда (отсюда важность кастовой системы для индийского общества), теоретическое обоснование, нормирование и систематизация основ профессиональной деятельности в разных областях играло культуuroобразующую роль. Существовало множество теоретических разработок (*шастры*) по самым разным «практическим умениям»: например, дрессировке слонов, возделыванию земли, архитектуре, ритуалу, изобразительному искусству, танцам, музыке и т. д.

Профессиональная деятельность в области философии описывалась в терминах четырех процедур: экспозиции предметов обсуждения (*уддеша*), определения (*лакшана*), исследование разных точек зрения (*парикша*) и удостоверение, доказательство истинной точки зрения (*нишчая*). Известны и множество других классификационных матриц, например, перечень инструментов достоверного познания (*прамана*), перечень предметов достоверного познания (*прамея*). Приемы построения научных текстов систематизированы в особых правилах, известных как *тантраюкти*: (1) тема, (2) список разделов, (3) связь (слов в предложении), (4) значение слова, (5) логическое основание, аргумент, (6) краткое указание, (7) упоминание по названию, (8) детальное указание, (9) наставление, (10) ссылка, цитата, (11) применение прежде упомянутого аргумента, (12) применение следующего аргумента, (13) уподобление, (14) подразумевание, (15) проблема, иллюстрация, (23) исключение, и т. п. Последние: (39) цель, (40) решение (см. Оленев, 2009: 770–771).

3. *Бхавана и психопрактики*. В глазах западных философов, ясно артикулированная связь философских идей индийских мыслителей с определенной сотериологией делает индийскую мысль «религиозно-практической», «прагматической». Стигматизированная оппозиция «практической» восточной и «теоретической» западной философии часто лежит в основании попыток западных философов, начиная с Гегеля и кончая Гуссерлем и Хайдеггером, оспорить наличие в Индии философии «как таковой». Среди аргументов встречается и ссылка на то, что в Индии не было философии как «чистой теории», «знания ради знания», что она слишком погружена в психопрактики (йогу и медитацию).

Однако при ближайшем рассмотрении религиозный праксис преобразования сознания в Индии теснейшим образом связан с его философской интерпретацией, то есть со своей теорией (Лысенко, 2020: 165). Мысль о том, что философ должен жить в согласии со своими идеями и убеждениями встречается и в античности. Ср. философский образ жизни (*bios theoretikos*) у Аристотеля. Практическая философия появляется в Греции в период эллинизма: скептики, киники, стоики. Идеал стоика — невозмутимый, даже «бесчувственный» мудрец, свободный от страстей. Высшее благо эпикурейца — ощущение наслаждения, избавление от страданий. Философия XX в. — экзистенциализм, феноменология, постмодернистские философские направления — тоже имеют ярко акцентированное личностное измерение. Философское вопрошание, по Хайдеггеру, ставит под вопрос бытие и самого вопрошающего. Иными словами, европейские философы тоже задавались вопросами о личностном измерении своих теорий, но, скорее, в качестве опции, а не общей цивилизационной нормы.

#### СПЕЦИФИКА ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА В ИНДИИ

Считается, что философия зарождается в Индии примерно в то же время, что и в Древней Греции, — в середине первого тысячелетия до н. э., в так называемый период «брожения умов», когда наряду с господствующей во многих частях Индии родо-племенной брахманистской религией появляется множество альтернативных религиозных движений шраманов (буквально, «совершающих усилие», подвижников). Именно тогда складывается и та конфигурация сил, которая определит все дальнейшее развитие индийской традиции вплоть до настоящего времени: с одной стороны, это иерархически сегрегированное закрытое общество, единство и целостность которого поддерживается исполнением каждым его членом исключительно своей функции (*варна-ашрама-дхарма*), с другой — мир аскетов и отшельников, отказавшихся от своего места в иерархической системе ради поисков надмирного внутреннего состояния, свободного от страданий, связанных с человеческой природой. Аскетическое движение было постепенно интегрировано иерархической системой в качестве своей наивысшей ступени, отбрасывающей иерархию. С системообразующим значением аскетизма в индийской культуре связана следующая особенность индийской философии: она возникает вне социального пространства. Подавляющее большинство индийских философов, о биографии которых нам что-либо известно, были

в какие-то моменты своей биографии отшельниками, йогами и аскетами, презревшими все общественно значимые табели о рангах.

Западная философская традиция в своем историческом развитии, как известно, наиболее тесно связана с одной религией — христианством (в основном в его крупных внутривидовых «изводах» православия, католичества и протестантизма). В индийской цивилизации религиозных традиций было значительно больше, поэтому в сфере философских направлений, школ, подшкол, концепций и идей в ней можно наблюдать гораздо большее разнообразие. Все индийские философские системы делятся на три категории, соответствующие трем основным автохтонным религиям Индии: джайнизму, буддизму и индуизму. Другие религии, существовавшие в Индии, включая такие более-менее значимые как сикхизм, ислам и христианство, не повлекли за собой развития собственных оригинальных философских традиций. В рамках джайнизма — выделились два основных направления: шветамбары («одетые в белое») и дигамбары («одетые в части света»), каждое из которых имело свои философские традиции. В рамках буддизма речь шла о гораздо большем количестве школ: от 18 до 26 школ абхидхармы, из которых наиболее философски значимыми являются тхеравада, вайбхашика, саутрантика, и двух направлениях махаяны: мадхьямака и йогачара, разбивающихся на разные подшколы. В рамках индуизма, который эволюционировал из ведийской религии и брахманизма, традиционно выделяется шесть классических систем: санкхья, йога, вайшешика, ньяя, миманса и веданта. Кроме того на статус философской системы (*даршаны*) претендует также и философия языка (*вьякарана*). Внутри индуизма по религиозной аффилиации различаются философские школы шиваизма (их тоже шесть, но особенно важны Кашмирский шиваизм и шайва-сиддханта) и вишнуизма (большинство школ теистической веданты: вишишта-адвайта, двайта и др.), часть из них относится к тантризму, религии, делающей упор на психо и телесных практиках и магических ритуалах, часто осуждаемых в классической традиции, которая отмежевывается от них, определяя себя как смарта (основанная на традиции). Не отрицая авторитета Вед, эти направления опираются на свой класс текстов, называемых тантрами и агамами.

Философские школы, включая буддийские и джайнские, развивались примерно по одной схеме (хотя были и исключения). У истоков системы стояла какая-то харизматическая фигура со своими идеями и «прозрениями», последователи фиксировали их в виде мнемонических правил — *сутр*, которые далее функционировали как «базовые

тексты». Формирование корпуса сутр представляло собой исторический процесс, занимавший длительное время и сопровождавшийся появлением разных традиций их толкования, поэтому ученые считают, что у сутр не было единого автора. Когда же альтернативные толкования в виде комментариев достигали «критической массы», могла появиться фигура систематизатора (для санкхьи это был Ишваракришна, для философии йоги — Патанджали, для мимансы — Шабара, Кумарила Бхатта, для вайшешики Прашастапада, для веданты — Гаудапада, Шанкара, Раманужда и др.). После систематизатора начинается эпоха его комментаторов, которые тоже предлагают собственные трактовки, затем их комментаторов и так до бесконечности.

После создания сутр доминирующей формой философской текстовой деятельности была комментаторская, хотя авторские трактаты и доксографы тоже создавались. Отношение к авторству не столько как историческому, сколько как символическому феномену во многом объясняется статусом знания в индийской культуре. Человек рассматривался только как реципиент или транслятор извечного знания, совпадающего с самой реальностью, а не как его первоисточник, или творец. Первичное и априорное знание является наиболее полным и всеобъемлющим. Однако, по преданию, боги и риши (провидцы), сокращая и упрощая, приспособливают его к параметрам человеческой жизни и ограниченным способностям понимания отдельных индивидов. За этим стояла идея, что знание должно быть адаптировано к личности, иначе оно бесполезно и даже вредно. Будучи не просто информацией, а огромной преобразующей силой (знание — сила), знание должно соответствовать уровню развития конкретного индивидуального сознания.

В такой системе передачи знания нет места для представления об особой культурной ценности авторства и новизны. Но это не значит, что знание просто воспроизводилось и никакие новые идеи не могли появиться на интеллектуальном горизонте. Гарантией от стагнации была опять-таки диспутальная традиция, бросавшая вызов всем незыблемым догматическим установкам и принуждавшая всех ее участников логически обосновывать любые положения своей системы. Критика оппонентов, или аргументы *contra* оказывалась стимулом для все новых и новых аргументов *pro*, что обогащало обе стороны: брахманистские и индуистские школы принимали наиболее конкурентоспособные идеи буддистов и джайнов, те же — наработки ортодоксальных даршан.

Если в европейской традиции, философия развивалась как некий диахронный процесс, который его участники часто воспринимали как

«приближение к истине»: одна система знания сменяла другую (школа Аристотеля пришла на смену школе Платона, затем наступила эпоха аристотелизма в форме средневековой схоластики, затем прошли, сменяя друг друга системы Возрождения, Нового времени и современности), в Индии картина принципиально другая. Философские школы брахманизма (а также и неортодоксальные системы: буддизм, джайнизм и локаята) зародились в древности и развивались синхронно. Это стало возможным благодаря своеобразному «разделению труда» между ними: древнейшая из брахманистских систем, санкхья — «исчисление» — занимается исследованием элементов существования (таттв: двадцати четырех «сутей», инволюция которых из единого психоматериального начала, или Пракрити, служит инструментом для «освобождения» от самозакабаления в сансаре 25-го элемента — Пуруши). Йога Патанджали — философскими вопросами, связанными с практикой самоограничения и медитации. Вайшешика, или «особенная» (от важнейшей категории «вишеша», на которую эта школа возлагает важные функции в своей теории категорий, являющейся преобразованием теории лингвистических категорий в разновидность теории универсалий) известна своим учением об атомах, которым она приписывает предельные особенности (*антья-вишеша*). Ньяя (правило, метод) разрабатывает методологию познания и диспута. Миманса (исследование, экзегеза) занимается интерпретацией ритуалистических предписаний в духе собственной концепции священного слова Вед как вечного и никем не созданного (*анапурушея*). Веданта (конец вед, то есть упанишады) — это школа философской интерпретации гнозиса упанишад. Своеобразная взаимодополнительность шести ортодоксальных школ и полемика между ними и неортодоксальными направлениями буддизма и джайнизма позволила философскому процессу в Индии развиваться в виде некой единой гиперсети на протяжении всей истории индийской мысли, вплоть до настоящего времени.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сопоставляя с принципами (цивилизационными и культурными) западного мировоззрения, можно выделить ряд идей, отличающих индийский философский этос:

- ◊ ритуалистика и грамматика в роли триггеров теоретического мышления вместо математики и геометрии;

- ◇ звукоцентризм вместо культа книги и письменной культуры и вытекающее из него раннее развитие фонетики, грамматики, лингвофилософии — разнообразные теории значения, концепция *сплохоты* — смысла речи, содержащегося в сознании, концепции довербального уровня речи, представление о языке как о динамической реальности (Бхартрихари) и др.;
- ◇ идея заложенного в само действие (*карма*) внутреннего механизма морального воздаяния «по делам человека» вместо идеи Бога (личности, общества) как источника морали;
- ◇ перерождение (*карма* и *сансара*) и, в связи с этим, цикличность времени вместо линейной перспективы и конца времен (апокалипсис), равно как и вместо идеи прогресса;
- ◇ отсутствие креационизма даже в формах теизма, во многом напоминающих христианские, таких как *бхакти* — любовная сопричастность (часто принимающая эротические формы), развитие атеизма (буддизм, миманса) и супратеизма (адвайта-веданта) в рамках религиозно-философских систем.

Кроме этого, можно говорить о некоторых идеях, которые способны открыть новые перспективы для современной западной и отечественной философской когнитивистики (большинство из них относится к буддизму):

- ◇ философская теория опыта на эмпирической основе йогического и медитативного праксиса;
- ◇ создание (на базе буддийской практики медитации, известной как *смрити*: осознанность, внимательность) номенклатуры состояний сознания или психических явлений и разработка интегральной концепции психического опыта как совокупности системно взаимосвязанных ментальных явлений — интеллектуальных, эмоциональных, волевых и волютивных;
- ◇ картина психики как объективного процесса, отчужденного от конкретного «я»;
- ◇ неэгологическая концепция сознания: субъектом становится само событие сознания, а не «я»;
- ◇ представление «я» как языковой и концептуальной конструкции, не имеющей реальных референтов (резонирует с «языковыми играми» Витгенштейна);
- ◇ внимание к темпоральному измерению наблюдаемого опыта, к его мгновенности и изменчивости (буддийская концепция кшаникава-

- да, или «учение о мгновенности»), новая концепция внутреннего времени для событий сознания («метафизика процесса»);
- ◇ концепция самоосвещающегося (*свасамведана*) характера всех познавательных и ментальных событий (*йогачара*), в основе которой идея о том, что познание познает и объект и самое себя в познании этого объекта;
  - ◇ идея всецело внутренней природы всех предметов познания, картина мира как конструктор сознания (*йогачара*);
  - ◇ отсутствие у отдельных явлений и предметов собственной сущности, их каузальный взаимозависимый характер (*мадхьямака*).

В целом, индийские философы (буддисты, последователи адвайты веданты и кашмирского шиваизма, признававших сознание как высший принцип бытия), создали прецедент «неантропоцентрической философии» (выражение А. М. Пятигорского), с которым можно сопоставить, например, идеи Ницше.

Итак, в индийской философии были подняты и обсуждены вопросы о фундаментальных аспектах бытия, познания, мышления, языка, роли человека и т. д., в том числе и типологически сходные с вопросами, которые поднимаются западными мыслителями, однако даны ответы, соответствующие культурной и мировоззренческой рамке индийской цивилизации. Знакомство с индийской философской мыслью содержит большой эвристический потенциал для западных и отечественных философов в том отношении, что позволит им взглянуть на собственную традицию из топоса другой культуры, осознать, что в ней универсально для индоевропейского типа культур, а что специфично и обусловлено западной цивилизационно-культурной рамкой. Это расширит возможности проблематизации за пределы знакомого им круга философских вопросов и таким образом поможет «освежить» философское мышление.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Бородай С. Ю.* Язык и познание : пострелятивистская исследовательская программа // Осознать смысл, осмыслить сознание : манифест Другой философии / под ред. А. В. Смирнова. — М. : Садра, 2022. — С. 212–263.
- Видунас В.* Классификация звуков в фонетических трактатах древней Индии // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 106–110.
- Захарьин Б. А.* Квантование звукового потока древнеиндийскими лингвистами : аналитико-таксономический и функциональный подходы // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 111–120.

- Канаева Н. А.* Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // Вопросы философии. — 2015. — № 2. — С. 129–140.
- Лысенко В. Г.* Уроки устной традиции. Постведийские науки : фонетика и этимология в свете категорий дискретного и континуального // Историко-философский ежегодник. — 2003. — С. 167–189.
- Лысенко В. Г.* Абхава // Индийская философия : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 27–30.
- Лысенко В. Г.* Происхождение атомизма : лингвистическая гипотеза // Шабдапракаша. Зографский сборник. Вып. 1 / под ред. Я. В. Василькова, С. В. Пахомова. — СПб. : МАЭ РАН, 2011а. — С. 99–112.
- Лысенко В. Г.* Хету-прагья // Философия буддизма : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2011б. — С. 735–740.
- Лысенко В. Г.* Слог Ом в индийской культуре : от устной традиции к письму // Символяриум. Труды Русской Антропологической школы. — М. : РГГУ, 2012. — С. 48–60.
- Лысенко В. Г.* Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления // Вопросы философии. — 2014. — № 6. — С. 9–28.
- Лысенко В. Г.* Психика и сознание в индийской философии // Мир психологии. Научно-методический журнал. — 2016. — № 3. — С. 210–223.
- Лысенко В. Г.* Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // Вопросы философии. — 2020. — № 3. — С. 161–176.
- Лысенко В. Г.* Эпистемология йогического восприятия : школа Дигнаги — Дхармакирти // Вопросы философии. — 2021. — № 10. — С. 153–165.
- Лысенко В. Г.* Грамматика и ритуалистика в индийской теоретической культуре и западный идеал «чистой теории» : межкультурный подход // Вопросы философии. — 2023. — № 2. — С. 15–26.
- Оленев Д. В.* Тантраюкти // Индийская философия : энциклопедия / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Восточная литература, 2009. — С. 770–771.
- Ригведа. Мандалы I–IV / пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. — М. : Наука, 1989.
- Сравнительная философия : от сравнительной к межкультурной философии / под ред. М. Т. Степанянц. — М. : Наука—Восточная литература, 2022.
- Упанишады / пер. А. Я. Сыркина. — М. : Наука, 1967.
- Шохин В. К.* Первые философы Индии. — М. : Ладомир, 1997.
- Щербатской Ф. И.* «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов». Часть I. «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхарматтары. — СПб. : Типо-литография «Герольд», 1903.
- Aroha : Buddhist Nominalism and Human Cognition / ed. by M. Siderits, T. Tillemans, A. Chakrabarti. — New York : Columbia University Press, 2011.
- Jullien F.* Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. — Paris : Seuil, 1998.
- McEvilley T. C.* The Shape of Ancient Thought : Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies. — New York : Allworth Press, 2002.

- Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. — 1963. — Jg. 7. — S. 63–103.
- Preisendanz K.* Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medicine and Philosophy — An Investigation. Part 1 // Indian Journal of History of Science. — 2009. — Vol. 44, no. 2. — P. 261–312.
- Shastri D. W.* Critique of Indian Realism : A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School. — Agra : Agra University, 1964.

---

Lysenko, V.G. 2024. "Indiyskaya filosofiya v mezhkul'turnoy perspektive [Indian Philosophy in Intercultural Perspective]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] 8 (2), 87–120.

---

VICTORIA LYSENKO

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

HEAD OF THE ORIENTAL PHILOSOPHIES DEPARTMENT

INSTITUTE OF PHILOSOPHY RAS (MOSCOW, RUSSIA); ORCID: 0000-0002-6069-3502

## INDIAN PHILOSOPHY IN INTERCULTURAL PERSPECTIVE

Submitted: Aug. 07, 2023. Reviewed: Sept. 10, 2023. Accepted: Apr. 10, 2024.

**Abstract:** The paper presents the concept of Indian philosophy in an intercultural perspective, which sums up the author's indological research during the last forty five years. It consists of an introduction, four parts and a conclusion. The introduction formulates the thesis about a kinship of Indian and Western traditions on the basis of their genesis from a common Indo-European language substratum. The first part articulates the basic linguistic possibilities of philosophical thinking, which are afforded by Sanskrit, the main language of Indian philosophical texts, and which are shared by the Indo-European languages of the Western national traditions of philosophizing. Within the framework of these shared possibilities we distinguish those which the Indian tradition has predominantly realized: grammar, linguophilosophy, doctrines of non-being and causality, etc., and those in the development of which the Indian tradition has arrived at results which fundamentally differ from the Western tradition (for example, the cognitive, epistemological value of altered states of consciousness, the instrumentality of the human condition rather than its self value in a soteriological perspective, etc.). The second part examines the hermeneutico-cultural reasons for not accepting Indian tradition as a "philosophy proper" on the part of Western (as well as Russian) philosophers, namely — soteriological, spiritual and first-person orientation of Indian philosophical enterprise, and explains the need to demarcate the concept of "philosophy" from the concepts of "wisdom" and "gnosis". The third part analyzes the categories of self-description of the Indian tradition itself (śravaṇa, manana, bhavana, or learning by heart, discursive reflection and personal assimilation through meditation) and those civilizational and cultural phenomena that shaped its theoretical and philosophical heritage (sound-centrism, disputational tradition and psycho-practices). The fourth part highlights the most important features of the historico-philosophical process in India: different systems of knowledge were developed through the "division of labor" in a sort of a complementary network. The conclusion formulates the main civilizational and cultural features of Indian philosophical thought in comparison with the

philosophical principles of the Western tradition, as well as its ideas of heuristic interest for the development of philosophical problems in the West and in Russia.

**Keywords:** Non-Western Philosophy, Indian Philosophy, Buddhism, Indo-European Language Substrate, Sanskrit, Linguistics.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2024-2-87-120.

#### REFERENCES

- Boroday, S. Yu. 2022. "Yazyk i poznaniye [Language and Cognition]: postrelyativist-skaya issledovatel'skaya programma [A Postrelativistic Research Program]" [in Russian]. In *Osozmat' smysl, osmyslit' soznaniye [Realizing Meaning, Making Sense of Consciousness] : manifest Drugoy filosofii [The Other Philosophy Manifest]*, ed. by A. V. Smirnov, 212–263. Moskva [Moscow]: Sadra.
- Jullien, F. 1998. *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* [in French]. Paris: Seuil.
- Kanayeva, N. A. 2015. "Lingvisticheskiye osnovaniya buddiyskoy logiko-epistemologicheskoy teorii [Linguistic Foundations of Buddhist Logico-Epistemological Theory]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 2, 129–140.
- Lysenko, V. G. 2003. "Uroki ustnoy traditsii. Postvediyakiye nauki [Lessons of the Oral Tradition. Post-Vedic Sciences]: fonetika i etimologiya v svete kategoriy diskretnogo i kontinual'nogo [Phonetics and Etymology in the Light of the Categories of Discreteness and Continuity]" [in Russian]. *Istoriko-filosofskiy yezhegodnik [Historical and Philosophical Yearbook]*, 167–189.
- . 2009. "Abkhava [Abhāva]" [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 27–30. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- . 2011a. "Khetu-prat'yaya [Hetu-pratyaya]" [in Russian]. In *Filosofiya buddizma [Philosophy of Buddhism] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 735–740. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- . 2011b. "Proiskhozhdeniye atomizma [The Origins of Atomism]: lingvisticheskaya gipoteza [Linguistic Hypothesis]" [in Russian]. In *Shabdaprakasha. Zografskiy sbornik. Vyp. 1 [Shabdaprakasha. Zograf collective papers. Vol. 1]*, ed. by Ya. V. Vasil'kov and S. V. Pakhomov, 99–112. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: MAE RAN [MAE RAS].
- . 2012. "Slog Om v indiyskoy kul'ture [The Syllable Om in Indian Culture]: ot ustnoy traditsii k pis'mu" [in Russian]. In *Simbolyarium. Trudy Russkoy Antropologicheskoy shkoly [Symbolarium. Proceedings of the Russian Anthropological School]*, 48–60. Moskva [Moscow]: RGGU [RSUH].
- . 2014. "Genezis ucheniya ob atomakh kak problema yazyka i myshleniya [Genesis of the Doctrine of Atoms as a Problem of Language and Thought]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 9–28.
- . 2016. "Psikhika i soznaniye v indiyskoy filosofii [Psyche and Consciousness in Indian Philosophy]" [in Russian]. *Mir psikhologii. Nauchno-metodicheskii zhurnal [World of Psychology. Scientific-methodical journal]*, no. 3, 210–223.
- . 2020. "Opyt yogi i meditatsii kak predmet filosofii v Indii [The Experience of Yoga and Meditation as a Subject-Matter of Philosophy in India]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 3, 161–176.
- . 2021. "Epistemologiya yogicheskogo vospriyatiya [Epistemology of Yogic Perception]: shkola Dignagi — Dkharmakirti [The School of Dignāga and Dharmakīrti]" [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 10, 153–165.

- . 2023. “Grammatika i ritualistika v indijskoy teoreticheskoj kul'ture i zapadnyj ideal ‘chistoj teorii’ [Grammar and Ritual in Indian Theoretical Culture and the Western Ideal of ‘Pure Theory’]: mezhkul'turnyy podkhod [An Intercultural Approach]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 2, 15–26.
- McEvilley, Th. C. 2002. *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press.
- Oberhammer, G. 1963. “Ein Beitrag zu den Vada-Traditionen Indiens” [in German]. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 7:63–103.
- Olenev, D. V. 2009. “Tantrayukti [Tantrayukti]” [in Russian]. In *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]*, ed. by M. T. Stepanyants, 770–771. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- Preisendanz, K. 2009. “Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medicine and Philosophy—An Investigation. Part I.” *Indian Journal of History of Science* 44 (2): 261–312.
- Rigveda. Mandaly I–IV [Rigveda. Mandalas I–IV]* [in Russian]. 1989. Trans. from the Sanskrit by T. Ya. Yelizarenkova. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Shastri, D. W. 1964. *Critique of Indian Realism: A Study of the Conflict Between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga School*. Agra: Agra University.
- Shcherbat'skoy, F. I. 1903. “Teoriya poznaniya i logika po ucheniyu pozdneyshikh buddistov”. *Chast' I. “Uchebnik logiki” Dkharmakirti s tolkovaniyem Dkharmottary [Theory of Knowledge and Logic in the teaching of Late Buddhists. Part I. A Manual of Logic of Dharmakirti with interpretation of Dharmottara]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Tipo-litografiya “Gerol'd” [Typo-lithography “Herald”].
- Shokhin, V. K. 1997. *Pervyye filosofy Indii [The First Philosophers of India]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Ladomir.
- Siderits, M., T. Tillemans, and A. Chakrabarti, eds. 2011. *Apoḥa: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. New York: Columbia University Press.
- Stepanyants, M. T., ed. 2009. *Indiyskaya filosofiya [Indian Philosophy] : entsiklopediya [Encyclopedia]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Vostochnaya literatura.
- , ed. 2022. *Sravnitel'naya filosofiya [Comparative Philosophy]: ot sravnitel'noy k mezhkul'turnoy filosofii [From Comparative to Intercultural Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Nauka—Vostochnaya literatura.
- Upanishady [The Upanishads]* [in Russian]. 1967. Trans. by A. Ya. Syrkin. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Vidunas, V. 2014. “Klassifikatsiya zvukov v foneticheskikh traktatakh drevney Indii [Classification of Sounds in Phonetic Treatises of Ancient India]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 106–110.
- Zakharyin, B. A. 2014. “Kvantovaniye zvukovogo potoka drevneindiyskimi lingvistami [Quantization of Sound Flow by Ancient Indian Linguists]: analitiko-taksonomicheskiy i funktsional'nyy podkhody [Analytical-Taxonomic and Functional Approaches]” [in Russian]. *Voprosy filosofii*, no. 6, 111–120.