

Р.Г. Иферов, Л.И. Титлин

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ АНЕКАНТАВАДЫ И АНТИНОМИСТИЧЕСКОГО МОНОДУАЛИЗМА

Аннотация. Предметом исследования в статье являются две философские концепции, принадлежащие к далёким друг от друга течениям философии: анекантавада джайнов и антиномистический монодуализм С.Л. Франка. Объектом исследования является логико-философский ракурс этих концепций. Авторы подробно рассматривают такие аспекты предмета исследования как основания сравнения рассматриваемых концепций и их общие признаки. В статье показано, что анекантавада и антиномистический монодуализм являются неклассическими модальными многозначными логико-философскими системами. На этом основании они могут быть подвергнуты компаративному анализу. Особое внимание уделяется также причинам выявленных корреляций анекантавады и антиномистического монодуализма.

По своей методологии статья принадлежит к области философской компаративистики. Основным общим признаком анекантавады и антиномистического монодуализма, объединяющим их друг с другом и противопоставляющим их большинству западных логико-философских систем является принцип несводимости точек зрения.

Основные выводы проведённого исследования следующие. На самых разных онтологических базисах, в частности, платоническом и дхармическом, возникает один и тот же ментальный паттерн, порождающий сходные логико-философские системы. Этот паттерн основан на гносеологической интуиции несводимости точек зрения, возникающей из интуиции бесконечного многообразия универсума. Гносеологическая интуиция многообразия демонстрирует независимость от онтологического базиса, присущего той или иной философской системе. Ментальный паттерн, реализовавшийся в виде рассмотренных логико-философских систем, будет особенно востребован в современную постглобализационную эпоху, характеризующуюся, с одной стороны, глобальным объединением, а с другой – эскалацией локальных конфликтов.

Новизна исследования заключается в том, что оно является одним из до сих пор немногих, сопоставляющих русскую и какую-либо из восточных философий, а также одним из первых, сопоставляющих философию Франка с каким-либо из течений индийской философии и одним из первых, сопоставляющим джайнскую философию с каким-либо из направлений русской философии.

Ключевые слова: анекантавада, антиномистический монодуализм, компаративистика, логико-философские системы, компаративная философия, компаративный анализ, модальная логика, многозначная логика, неклассическая логика, религиозная философия.

Abstract. The subject of this research is the two philosophical concepts that belong to distant from each other philosophical movements: Anekāntavāda of Jainism and antinomian monodualism. The object of this research is the logical-philosophical aspect of these concepts. The authors carefully examine such aspects of the topic as the foundations for comparison of the reviewed concepts and their common features. The article demonstrates that Anekāntavāda and antinomian monodualism are the nonclassical modal multivocal logical-philosophical systems. This is why they can be subjected to a comparative analysis. Special attention is given to the causes of the determined correlations between Anekāntavāda and antinomian monodualism. The main common feature of Anekāntavāda and antinomian monodualism, which unites them with each other and counterpoise to majority of the Western logical-philosophical systems, is the principle of irreducibility of opinions. On various ontological bases, particularly platonic and dharmic, originates one and the same pattern that produces similar logical-philosophical systems. This pattern is based on the gnoseological intuition of irreducibility of opinions, generating from intuition of the endless multiplicity of the universe. The gnoseological intuition of multiplicity demonstrates independence form the ontological basis characteristic to one or another philosophical system. The mental pattern, realized in form of the considered logical-philosophical systems, will be greatly demanded in the modern post-globalization era, which on one side is characterized by the global unification, and on the other – by escalation of the local conflicts. This research is one of the few that compares the Russian with one of the Eastern philosophies; the

philosophy of Frank with one of the movements of Hindu philosophy; as well as one of the first to compares the Jainism with one of the directions of Russian philosophy.

Key words: *comparative analysis, comparative philosophy, logical-philosophical systems, comparative studies, antinomian monodualism, Anekāntavāda, modal logic, multivocal logic, nonclassical logic, religious philosophy.*

Введение

Данная статья принадлежит к области философской компаративистики. В статье сопоставляются две логико-философские концепции, принадлежащие к далёким друг от друга течениям философии. Первая концепция – это анекантавада, принадлежащая к индийской философии, точнее, к джайнской философии. Вторая концепция – это антимистический монодуализм, принадлежащий к русской философии всеединства, а именно, к философской системе С.Л. Франка.

Анекантавада как логико-философская система

Анекантавада в данной статье рассматривается в том виде, в котором она дана в англоязычных трудах индийских учёных, открывающих её научному миру. Вопросы об их пракритских или санскритских первоисточниках, будь то источники письменные или устные, о связи первых с последними и им подобные вопросы остаются за границами исследования.

Существуют считанные единицы анекантавадалогических изданий, на русском же языке их не существует вовсе. «Энциклопедия джайнизма» [1] содержит следующие анекантавадалогические статьи: «Анеканта и проблема смысла» С.М. Шахи; «Анекантавада, Съядвада и Саптабханги» Натхмала Татии; «Анекантная теория сущего» Е.Б.; «Анекантавада джайнов» Бхаттачарьи; «Анекантавада, наявада и съядвада» И.Дж. Падмараджи; «Анекантавада: выдающийся вклад Джини в логику» Сангхави; «Анекантавада или теория многообразия: самая последовательная форма реализма» Е.Б. Фундаментальным изложением основ анекантавады является монография проф. Саткари Мукерджи [9].

Итак, в основе анекантавады лежат три концепции: съядвада (учение о «съяд»), бхангавада (учение о «бхангах») и наявада (учение о «наях»).

Съяд – слово, переводимое приблизительно как «в некотором смысле», «в некоем контексте», «с определённой стороны», «возможно», «в какой-то степени», «в некотором отношении», «quodammodo», «perhaps», «probably» и т.д. Это слово символизирует собой требование избегать, как выражаются джайнские авторы, «абсолютизации» точки зрения. Имеется в виду, что, несмотря на то, что утверждение, что твоя точка зрения является

истинной, есть утверждение истинное, тем не менее, утверждение, что истинна только твоя точка зрения, есть утверждение ложное. Этот префикс вводится с целью выразить тот факт, что черты, по внешней видимости, находящиеся в противоречии, в глубине пребывают в гармонии [3]. Частица съяд говорит, что, несмотря на то, что в предложении говорится об одном атрибуте, предмет обладает множеством атрибутов. Она подчёркивает неопределённость предмета, не могущего быть исчерпанным никаким рациональным описанием. Данный компонент придаёт системе гибкость, предохраняя поток мышления от застревания на каком-то одном элементе.

Комплементарным к съяд компонентом является «эва». Это слово примерно переводится как «определённо», «несомненно», «на самом деле» и т.д. Здесь имеется в виду, что твоя определённая точка зрения является истинной, несмотря на то, что другие точки зрения являются истинными также. Частица «эва» в первом высказывании служит для предотвращения потери предметом своего контекста, для предотвращения отрицания существования того, о чём говорится в высказывании. Она утверждает необходимость связи субъекта и предиката. Данный компонент придаёт системе жёсткость, фиксируя поток мышления на каждом элементе.

Оба слова – «съяд» и «эва» могут опускаться в высказываниях, подразумеваясь только имплицитно. Джайнские авторы предостерегают против пренебрежения компонентом «съяд» в угоду компоненту «эва».

Бханга переводится как «аспект», «сторона», «взгляд», «модус», «точка зрения», «угол зрения» и т.п.

Хотя каждая бханга выражает частичную истину о предмете, она отнюдь не выражает всего предмета. Бесчисленны объекты во вселенной, бесчисленны качества каждого объекта, бесчисленны отношения, в которых качество может стоять к своему объекту. Получается, что совершенное знание реальности недостижимо для обычного человека. Однако, согласно джайнам, совершенное знание, кеваладжняна, возможно, но достигнуть его может только «Джина» или «Кевалин», достигший совершенства знания, веры и личности путём долгого и ревностного самосовершенствования. А каждый философ, претендующий на то, чтобы до-

стичь полного знания с помощью своей бханги, демонстрирует даже не бхангу, а видимость бханги. Простой человек может приблизиться к кеваладжняне и достичь если не совершенного, то валидного знания с помощью саптабханги или съядвады.

Предмет есть то, что он есть и не есть то, что он не есть. Эти два аспекта – сущего (сат) и несущего (асат) в джайнизме являются неотъемлемо конститутивными в описании любого предмета. Бытие и небытие, существование и несуществование, утверждение и отрицание оказываются неотъемлемыми составляющими реальности. Такой взгляд на действительность необходимо вытекает из опыта, поскольку опыт является, в одно и то же время, как положительным, так и отрицательным. Как чисто положительный, так и чисто отрицательный опыты невозможны, так как невозможно одними отрицательными или положительными фразами определить какой-либо объект. С помощью отрицания мы выделяем некий факт из числа других фактов, а положительно мы заявляем собственно этот факт как наш объект. Таким образом, любой факт, любой предмет является синтезом бытия и небытия.

В реальной действительности, встречающейся нам в опыте, отсутствует противоположность бытия и небытия. Кроме того, чистое бытие и чистое небытие являются изначально вымыслами, умственными абстракциями и не может встать вопрос об их противоположности в реальности. Истинны только определённое бытие и определённое небытие, которые являются двумя различными атрибутами, составляющими единую реальную действительность. Между ними противоположность невозможна, также как она невозможна между любыми другими определёнными атрибутами любого предмета, например, между цветом и вкусом.

Итак, бытие и небытия составляют два первых модуса или предиката бхангавады. Реально наблюдаемому предмету одновременно присущи и бытие и небытие. Между ними нет противоречия, поскольку противоречие возможно только между абсолютным бытием и абсолютным небытием, но таковых нет в реальной действительности.

Однако, несмотря на то, что действительность одновременно описывается этими точками зрения, человеческий ум не в состоянии их одновременно помыслить. Кроме того, даже если бы их возможно было бы одновременно помыслить, то их невозможно одновременно выразить, вследствие ограниченности возможностей речевого аппарата. Описанная ситуация является содержанием четвертого конститутивного модуса описания действительности – авактавья («неопределённое», «неописуемое», «невыразимое», «неопределимое» и т.д.).

Бытие, небытие, невыразимость всегда формулируются в некотором определённом контексте, поскольку в реально наблюдаемой и проживаемой действительности не встречается вне-контекстного, абсолютного бытия, небытия и непостижимости. Контекст включает в себя индивидуальность предмета и его пространственно-временные характеристики. Предмет обладает существованием в своём контексте и несуществованием в несвоём контексте. Бытие определяется специфической природой или индивидуальностью предмета, а не-бытие определяется природой или индивидуальностью вещей, иных, чем предмет. Под природой здесь подразумевается всё, что угодно, лишь бы значение составляющих природу атрибутов не изменялось в ходе обсуждения. Формулировки атрибутов, составляющих природу предмета, подразумевают, что, если предмет обладает данным атрибутом, то мы приписываем его к классу, обозначаемому данным атрибутом. Если предмет обладает противоположным атрибутом, то мы приписываем его к противоположному классу. Если же предмет не обладает ни тем, ни другим, то мы приписываем его к не-сущему, т.е. он просто не существует. Важно понимать, что количество атрибутов предмета бесконечно, поэтому нельзя полагать, что какой-то один атрибут описывает весь предмет.

Следующая идея, лежащая в основе бхангавады – идея комбинирования модусов (предикатов). Комбинированием трёх вышеуказанных простых модусов (бытие, небытие, невыразимость) можно получить следующие сложные модусы: бытие + небытие, неопределённость + бытие, неопределённость + небытие, неопределённость + бытие + небытие. Таким образом, количество модусов в полном наборе составляет семь штук.

Третий предикат – бытие и небытие – означает последовательное восприятие различимо сосуществующих бытия и небытия [3, с. 124]. Этот предикат отражает сложность действительности, построенной на равновесии бытия и небытия. Этот составной атрибут является нумерически отличным и отдельным от составляющих его простых атрибутов. Онтологическое различие третьего и четвёртого высказываний состоит в том, что третье высказывание утверждает равновесность первых двух атрибутов при их одновременном присутствии, а четвёртое высказывание выражает новый атрибут, отличный от всех остальных. И то и другое высказывание осуществляет синтез, но синтез различный. В четвёртом атрибуте бытие и небытие не просто присутствуют, но видоизменяются.

Неопределённость, в свою очередь, не исчерпывает природы предмета. Ей сопутствует опреде-

лённость. Эту определённую выражают первые три высказывания. Совместное же присутствие неопределённости и разных видов определённости выражают последние три высказывания.

Пятый предикат – бытие и непостижимость (невыразимость) – означает непостижимость (невыразимость), ограниченную (определённую) бытием. Предмет непостижим (невыразим) в качестве в неразличимом единстве существующего и несуществующего, однако он постижим (выразим) в качестве существующего.

Шестой предикат – небытие и непостижимость – означает непостижимость, ограниченную (определённую) небытием. Предмет непостижим и, при этом, постижим как несуществующий в не своём контексте.

Седьмой предикат – бытие, небытие и непостижимость – означает непостижимость, определённую через различимо сопричастующие бытие и небытие. Предмет одновременно существует в своём контексте, не существует в не своём контексте и невыразим. Таким образом, чтобы непостижимость не была абсолютной, в пятом, шестом и седьмом предикатах она определена или ограничена в качестве, соответственно, утверждения, отрицания и одновременного утверждения и отрицания.

Бхангавада, включающая все семь модусов, называется саптабханги. Саптабханги (техника семи способов описания или семи путей истины) является практическим воплощением доктрины релятивизма или джайнского неабсолютизма. Под абсолютизмом здесь понимается приверженность философа к какому-то одному способу мышления. Саптабханги формулируется следующим образом: 1) в некотором смысле дела определённо обстоят так; 2) в некотором смысле дела определённо обстоят наоборот; 3) в некотором смысле дела определённо обстоят и так и наоборот; 4) в некотором смысле дела определённо обстоят непостижимо; 5) в некотором смысле дела определённо обстоят и так и непостижимо; 6) в некотором смысле дела определённо обстоят и наоборот и непостижимо; 7) в некотором смысле дела определённо обстоят и так и наоборот и непостижимо. Например, признаком данного сотрудника является то, что он сидит в этой комнате, с другой стороны, то, что он никогда не может быть в другой комнате, с третьей стороны, он может быть сразу в обеих комнатах, быстро перемещаясь между ними или следя за одной из них через камеру. Кроме того, сотрудник может находиться в одной из нескольких комнат, но неопределённо, в какой именно. Можно сказать точнее, что сотрудник находится в неопределённой комнате, но вообще его место в этой, либо

можно сказать, что он находится неизвестно в какой комнате, но точно не в этой. И, наконец, можно сказать, что он неизвестно где, но определённо его нет здесь и определённо его рабочее место там-то.

Каждый предикат выражает эксплицитное утверждение себя и, при этом, благодаря префиксу «сьяд», имплицитное утверждение других предикатов и эксплицитный отказ от их отрицания. А благодаря префиксу «эва», предикат исключает отрицание себя.

Найя переводится примерно как «точка зрения», «модус», «степень приближения». Речь идёт о последовательности взглядов на предмет, характеризующейся укрупняющимся от взгляда к взгляду масштабом. Общепринятое количество найй в наваде – семь.

Порядок модусов следующий:

№	Название	Расшифровка
1	Найгаманая	точка зрения 'исходная' ('целевая') ('обще-частная')
2	Санграханая	точка зрения 'общая' ('классический' взгляд)
3	Вьявахараная	точка зрения 'частная'
4	Рьюсутраная	точка зрения 'моментальная' ('конкретная')
5	Шабданая (Сампратаная)	точка зрения 'синонимическая'
6	Самабхирудханая	точка зрения 'этимологическая'
7	Эвамбхутаная	точка зрения 'как таковая'

Существуют две разновидности найгамы [6]. Первая – это целевая (функциональная). Вторая – это неразличающая особенностей (структурная). Целевая найгама даёт простое описание действия. В этом описании действие как бы состоит из одного этапа, имеет одну цель, достигаемую одним путём и т.д. Короче говоря, целевая найгама формулирует стратегию действия, не беря в расчёт всё множество действий низшего порядка. Например: «я пишу статью», без уточнения, читаю ли я источник, правлю чистовик и т.д., однако, подразумевая, что в дальнейшем разговоре такое уточнение может быть произведено. Вторая разновидность – это неразличающая найгама. Она описывает какой-то являющийся субстанцией высказывания предмет, называя его одним названием, без выделения в нём каких-то структурных подразделений. Например: «статью можно послать в NB», без различия статей по темам, однако, подразумевая, что в дальнейшем разговоре можно уточнить, куда именно статья адресуется.

Санграха – это первая ступень анализа найгамы. Найгама осуществляет исходное постулирование предмета в его общей – с – частным целостности. Санграха же выделяет в предмете аспект общности, не беря в расчёт видовые особенности структуры, стадийные различия действия и

тому подобные внутренние различия предмета. Например: «количество знаков в статье должно составлять столько-то», не подразумевая никакого дальнейшего обсуждения темы или жанра статьи.

Вьявахара – это следующая ступень анализа. Она описывает особенные, т.е. видовые, индивидуальные черты рассматриваемого объекта. Например: «статья по философии должна быть послана в “Фик”».

Рьюсутра учитывает аспект текучести, флактивности предмета, рассматриваемого как переходящий. Она, как и найгама, совмещает в себе аспекты общности и частности, но, в то время, как там они подразумевались имплицитно и должны были раскрыться далее, в ходе анализа, здесь, в рьюсутре они совмещаются в локусе конкретного объекта, локализованного в пространстве и времени. Например: «к дедлайну эта статья должна лежать на сервере издательства».

Сампраты или шабда занимается группой синонимичных слов, объекты которых на данном этапе принимаются тождественными. Например: «организатор ждёт на конкурс статьи, сообщения, эссе».

Самабхирудха различает слова по их происхождению и вытекающему из этого различию значений и вытекающих из них функций. Иначе говоря, это – этимологический уровень рассмотрения значения слова. Различие функций групп слов в данном случае проистекает из различия филологических значений корней. Например: «издаём книги, книжки, книжечки – но не отдельные статьи».

Эвамбхута требует различных обозначений для каждого из различных состояний, которые тот же самый предмет принимает в различных условиях. Она более жёсткая, чем даже этимологическая точка зрения, поскольку воспринимает различные состояния предмета, для которых используются различные наименования, как нумерически различные сущности. Для этой найи «статья» также отлична от «статейки», как от «книги» и более того, она является «статьей» только в тот момент, когда она осуществляет функцию статьи, т.е. подвергается чтению.

Существует два способа группировки найи внутри их последовательности [6]. В обоих в наяваде выделяется пара соответствующих друг другу взаимодополнительных модусов, каждый из которых объединяет в себе несколько модусов семёрки. Первый способ заключается в выделении модуса субстанционального (константного) и модуса атрибутивного (флактивного). Субстанциональный модус (дравьяртхиканая) объединяет в себе три первые найи: найгаму, санграху, вьявахару. Атрибутивный модус (парьяртхиканая) объединяет в себе четыре последние найи: рьюсутру, сампрату, самабхирудху, эвамбхуту. Второй способ заключа-

ется в выделении модуса предметного и модуса словесного. Предметный модус (артхатантра) объединяет в себе четыре первые найи: найгаму, санграху, вьявахару, рьюсутру. Словесный модус (шабдатантра) объединяет в себе три последние найи: сампрату, самабхирудху, эвамбхуту.

Существуют несколько традиций рассмотрения наявады, уменьшающие количество найи. Одна из них исключает из наявады найгаму. Другая включает самабхирудху и эвамбхуту в шабдану в качестве её подразделов. Следующая, кроме этого, разделяет найгаму на общий и частный разделы и включает их в санграху и вьявахару соответственно, рассматривая наяваду как состоящую из санграхи, вьявахары, рьюсутры и шабды. Следующая включает шабду в рьюсутру и выбрасывает найгаму, рассматривая наяваду, как состоящую из санграхи, вьявахары и сьюсутры. Таким образом, эти традиции уменьшают количество найи, соответственно, до шести, пяти, четырёх и трёх.

В настоящее время «двумя крыльями» анекантавады называют саптабхангиваду (включившую в свой состав съядваду в форме префикса «съяд-» перед каждым из семи высказываний) и наяваду.

Метафизической предпосылкой анекантавады является теория тождества-в-различии, в свою очередь, базирующаяся на признании объективности материального мира [8, с. 242]. Эта объективность означает, что мир независим от разума. Джайнская объективность неразрывно связана с принципом различения, логическим итогом развития которого является эпистемологическая концепция анекантавады.

Термин «анеканта» этимологически может быть проинтерпретирован двояко [4]. С популярной точки зрения, он обозначает множественность определений действительности. Однако, этот популярный подход не совсем точен, поскольку множественность точек зрения на действительность признают многие плюралистические и даже монистические философские системы. Анекантавада же, в дополнение к этому, констатирует, что противоположности – это то, из чего состоит реальность. С другой точки зрения термин «анеканта» происходит, путём прибавления отрицательной частицы «ан» от термина «эканта», обозначающего утверждающий единообразный характер действительности монизм. Этот термин подчёркивает, что эпистемологическая концепция джайнизма противоположна концепциям буддизма и веданты, утверждающим абсолютную переходящность или абсолютное постоянство мира. Надо отметить, что анекантавада говорит не то, что мир ни таков, ни таков, а что он и таков и таков одновременно.

По мнению джайнских философов, утверждение и отрицание соприсутствуют в той же самой действительности и обладают равным онтологическим статусом. Однако субстанция не может обладать двумя противоречащими друг другу атрибутами, поскольку, будь это так, они уничтожили бы друг друга и, вместе с этим, саму субстанцию. Это противоречие разрешается тем, что утверждение и отрицание лишаются присущего им в других философских системах абсолютного статуса. Джайнская гносеология основана на опыте, а в опыте мы не находим ни абсолютного утверждения, ни абсолютного отрицания. Поэтому, и положительная и отрицательная функции обусловлены одними и теми же положительными элементами действительности, из чего следует, что отрицание не может иметь локацию на уровне атрибутов.

Функцию отрицания несёт следующий, после субстанции, атрибутов и модусов, онтологический уровень. Это уровень дхарм – особенностей, характерных черт, подтекста (traits, implicates). Саптабханги при этом анализирует каждый модус каждого атрибута рассматриваемой субстанции. Модус является выражением атрибута и включает семь дхарм. Именно по отношению к дхармам и постулируется различие утверждения и отрицания. Именно через посредство дхарм каждая сущность утверждает себя в смысле отделения себя от других. Таким образом, джайнская гносеология придаёт отрицанию равный с утверждением онтологический статус и позволяет им вместе составлять реальность – но на уровне дхарм.

Субстанции, атрибуты и модусы актуализируются в бытии с помощью утверждения, а отделяют себя от других субстанций, атрибутов и модусов с помощью отрицания. Каждая сущность несёт в себе и утверждение и отрицание, необходимо сопутствующие друг другу, а в отдельности друг от друга являющиеся бессмысленными. Отрицание способствует утверждению, указывая ему, что в точности оно собирается отрицать. Локусы этих одновременных отрицаний и утверждений располагаются в области дхарм. За область же дхарм находится единство сущности, которое включает субстанции, атрибуты, энергии и модусы». Таким образом, в анекантаваде элементы сущности не противопоставляются друг другу ни в пределах одного уровня, ни между уровнями. Анекантавада имеет дело с таким типом противопоставления, при котором отрицание располагается на уровне дхарм.

Анекантавада иногда упоминается в анекантавадологических работах. Так, например, А.А. Терентьев и В.К. Шохин [10, с. 368-375] рассмотрели «Таттвартхадхигамасутру» Умасвати,

«Сьядвадамарджари» Маллишены, «Таттвартхашлокавартику», «Гандхахастимахабхашья», работы С. Мукерджи и другие источники. В.К. Шохин [11] упоминает Бхадрабаху (V в. до н. э.), в комментарии которого к Сутракританге впервые встречается упоминание о съядваде. Шохин называет «столпами» анекантавады Умасвати и Кундакунду.

Согласно С.С. Барлинджи, «Джайнские логики» говорят, что мир «является совокупностью всех возможностей» смотреть на него с той иной стороны. «Это и есть то, что известно как Анекантавада. В ходе работы над развитием этой доктрины, в джайнской логике были сформированы две логические доктрины: «саптабхангиная» или логика семи или многих значений и доктрина «съядвада» или логика возможностей. «Бханга» означает «альтернатива» и описывает разнообразные, иллюзорно противоречащие друг другу, атрибуты предмета... Первоначально... были только три «бханги», а съядвада и саптабхангиная должны были представлять собой отдельные и независимые доктрины» [12, с. 199-200].

Согласно Н.А. Железновой, произведения «Corpus Kundakundae» построены на диалектике обыденной и истинной точек зрения, что поставило Кундакунду в ряды «столпов» анекантавады [13, с. 70-75]. Кроме того, Железнова выделяет в Corpus Kundakundae случаи эксплицитного упоминания Кундакундой «неодносторонности» [13, с. 110-112].

Н.А. Канаева уделила большое внимание разбору джайнской логики в свете полемики их с носителями других логических систем, в основном буддистами и нааяиками. Однако анекантавада ею не упоминается, пол – страницы уделено саптабхангиная, названному ею «семичастный паралогизм» и классифицированному как «предлогическая концепция» наравне со знаменитым «десятичленным силлогизмом» [14, с. 21-22].

Без упоминания об анекантаваде не обходится ни один обзорный труд или энциклопедия, касающаяся индийской философии. Для примера можно указать следующие обзорные работы, содержащие соответствующие разделы. Это: «История индийской философии» Дасгупты [15, с. 175]; «Краткая энциклопедия философии Рутледжа» [16, с. 523]; «Философия в классической Индии» Дж. Ганери [17, ch. "Rationality, Harmony and Perspective"]; «Изучая восточную философию» Рея Биллингтона [18]; «Всемирная история философии» Дж.С. Плотта [19, с. 345].

Как ни странно, специализированная джайно-логическая литература, в этом отношении, беднее. Так, например, И.Дж. Падмараджа [20, с. 273] почти слово в слово повторяет то, что скажет через 15 лет

в «Энциклопедии джайнизма». Пол Дундас [21] в книге с многообещающим названием «Джайны» про анекантаваду не говорит ничего.

Исследователи находят место анекантаваде в самых разнообразных философских доктринах. Например, Н.Ф. Гиер [22, с. 90] выдвигает термин «титанизм» для философско-религиозных концепций, атрибутирующих человеку атрибуты, в европейской мысли атрибутируемые Богу. Анекантаваду он рассматривает как один из пяти видов титанизма – «гностический титанизм». Ганери [17] встраивает анекантаваду в нарисованную им схему развития индийской эпистемологии.

Итак, какое классификационное положение занимает анекантавада как философская концепция? Анекантавада может быть названа философской системой, поскольку представляет собой «соединение принципиальных и основополагающих знаний в некоторую органическую целостность» [23], а «категории и понятия» в ней «объединены по... последовательно проведённому принципу» [24, с. 21]. Эта система является не просто философской, а логико-философской, поскольку в ней присутствует «взаимодействие логики и философии» [23]. Кроме того, она обнаруживает то «единство философских и логических проблем», о котором говорит Хинтиikka [25, с. 36]. Эта система – неклассическая, поскольку присутствующая в ней логика стремится «более полно описать те элементы логической формы рассуждений, которые упускаются из виду классической логикой» [26, с. 172]. Эта система – многозначная, поскольку «опирается на принцип многозначности» [26, с. 199]. Эта система – модальная, поскольку её логика «исследует логические связи... высказываний, включающих модальности» [26, с. 203].

Таким образом, анекантавада является неклассической модальной многозначной логико-философской системой.

Антиномистический монодуализм как логико-философская система

В «Предмете знания» Франк признаёт непригодной для описания отношений понятий категорию тождества-различия, выражением которой является «закон определённости». Франк считает более адекватной для этого описания категорию целого-части и рассматривает «общую логическую природу отношения между “целым” и “частью”» [27, с. 281].

Франк различает целое как определённую саму по себе и как сумму его частей: «Целое, как целое... (A+B) есть только (A +B) и не есть ни A, ни B в отдельности... С другой стороны... оно есть

многообразие частей» [27, с. 292]. Таким образом, выделяются следующие определённости (в простейшем случае выделения в предмете одного рассматриваемого аспекта A): A, ¬A, A+¬A (т.е. само целое, взятое как сумма частей).

Франк приходит к выводу, что отношение целого и части не является ни частичным тождеством, ни синтетической связью и вообще «лежит не в области логического качества... а в области модальности» [27, с. 300]. Он называет это отношение «металогическое единство», и определяет как «непосредственную связь единства (AB), поскольку оно само не есть третья определённая C, с его частями – определёнными A и B» [27, с. 300-301]. Таким образом, возникает четвёртый аспект – целое, взятое как самостоятельная сущность, несводимая к сумме своих частей, а, скорее, использующая их для своей реализации.

Соотношение между целым, частями и металогическим единством выглядит, словами Франка, следующим образом: «металогическое единство» есть не какое-либо производное отношение, в которое вступали бы независимо друг от друга сущие его члены – части и целое – а именно первичное и неразложимое единство, из себя самого порождающее различие между своими частями – отдельными определёнными – с одной стороны, и целым – истинным единством – с другой» [27, с. 302].

Франк отмечает роль внимания, которое «может быть направлено то на целое (A+B), то на его части A и B» [27, с. 292]. Он говорит о двух аспектах одного и того же содержания предмета, порождённых двумя способами наблюдения. Первый способ порождает «отвлечённое знание... которое выделяет из предмета его содержание» [27, с. 304]. Второй способ порождает «интуицию целостного бытия как такового, которое в акте познания... образует содержание знания» [27, с. 305]. Два способа наблюдения необходимо порождают свои аспекты рассмотрения предмета. Таким образом, неадекватность классической формы закона определённости связана с неустранимостью наблюдателя из положения дел наблюдения. Эта неустранимость, в свою очередь, порождает требование аспектности в рассмотрении предмета, в том числе и в его логическом анализе.

Во Вступлении к «Непостижимому» Франк констатирует наличие двух познавательных установок и задаётся вопросом их релевантности. Первая установка – это установка «здравого смысла» [28, с. 83] и научного познания. Она опирается на обыденный жизненный опыт. Установка здравого смысла ориентирует на «ясное и понятное» познание «предметного мира» [28, с. 87] или «действительности». Её цель состоит в том, чтобы, ру-

ководясь «интересами сохранения жизни и содействия благоприятным условиям жизни» [28, с. 83], «ориентироваться» в «реальности» [28, с. 97].

Вторая установка – это «необыденная установка» [28, с. 97]. Она опирается на опыт «духовного воскресения... после жуткого ухода в таинственную глубь земного мира» [28, с. 90]. Необыденная установка ориентирует на «мистическое знание» [28, с. 97] «реальности» как чего-то «большого и иного» [28, с. 97], «лежащего в... ином измерении бытия, чем предметный... мир» [28, с. 90]. Её цель состоит в том, чтобы, «имея свою собственную внутреннюю значительность, осмыслять по существу нашу жизнь» [28, с. 97].

Встаёт вопрос о каком-то совершенно особом способе мышления, которым обыденное сознание постигает чуждые ему результаты сознания мистического. Франк разрабатывает этот новый способ мышления и называет его «трансцендентальное мышление». Это «трансцендентальное мышление» есть не «предметное познание», а «имманентное самопознание», «задним числом логически оформляемое отдавание себе отчёта в... открывающейся нам... трансрациональной реальности» [28, с. 224].

Обычное познание основано на фундаменте отрицания. Отрицание же является орудием различения. Соответственно, «непостижимое – то, что недоступно познанию, – должно, очевидно, лежать по ту сторону отрицания, находиться за его пределами» [28, с. 206]. По мнению Франка, поскольку «онтологический смысл всякого суждения... состоит в утверждении... чего-то положительного», то «соответствующая отвлечённому знанию форма выражения этого трансрационального единства есть двойное утверждение – как положительного, так и отрицательного соотношения, – т.е. имеет форму антиномизма» [28, с. 229].

При этом мы не можем перейти просто от отрицания, разделения к положению, слитности. Преодоление отрицания есть, по выражению Франка, металогическое «витание» над противоположностью. Поэтому Франк в выражающую «непостижимое» систему выражений вставляет самое «непостижимое». В результате «антиномистический монодуализм принимает для нас характер триадизма... реальности» [28, с. 235].

Итак, для решения проблемы рационального описания метафизического аспекта реальности Франк использует метод формулирования не отдельных суждений, а систем суждений, составленных по определённым правилам.

В итоге, определение антиномистического монодуализма словами Франка звучит так: «всюду... логически раздельное... вместе с тем внутрен-

не слито, пронизывает друг друга... одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нём и через него есть то, что оно подлинно есть» [28, с. 234].

В своих книгах Франк формулирует следующие логически равноправные аспекты рассмотрения «непосредственно открывающейся реальности» [28, с. 226]. Во-первых, это аспект положительный [28, с. 206] (аспект положения, аспект утверждения, аспект тождества). Во-вторых, это аспект отрицательный [28, с. 227] (аспект отрицания, аспект различия), неотделимый от аспекта положительного вследствие того, что аспект положительный порождается принципом отрицания [28, с. 206]. В-третьих, это аспект «металогического единства» [28, с. 131] (аспект непостижимого, аспект невыразимости), отражающий восприятие предмета «интуицией целостного бытия» [27, с. 305]. Это восприятие происходит до всяческих логических разделений и является условием этих разделений. В-четвёртых, это аспект одновременного раздельного соприсутствия утверждения и отрицания [28, с. 228] (аспект тождества-с-различием).

Таким образом, антиномистический монодуализм как метод описания реальности заключается в том, что для описания реальности формулируется группа взаимо-противоречивых высказываний. Высказываний в группе, согласно произведениям Франка, может быть от двух до четырёх. Изложу их своими словами. Антиномическая пара высказываний выглядит так: «А есть Б; при этом А не есть Б». Антиномическая тройка высказываний выглядит так: «А есть Б; при этом А не есть Б; при этом отношение А и Б непостижимо». Антиномическая четвёрка высказываний выглядит так: «А есть Б; при этом А не есть Б; при этом А и есть и не есть Б; при этом отношение А и Б непостижимо».

Попробуем изложить концепцию Франка формально-логическим языком. Пусть дан некоторый предмет и его некоторый атрибут. И пусть, далее, нам надо выразить этот предмет в его металогическом единстве в отношении этого атрибута. Обозначим через «П» данный предмет, выражаемый в отношении данного атрибута. Далее обозначим четыре указанные выше аспекты рассмотрения предмета:

аспект положительный (аспект тождества) через «А»;

аспект отрицательный (аспект различия) через «¬А»;

аспект «непостижимый» (аспект неразличимого объединения А и ¬А) через «П»;

аспект соприсутствия (аспект различимого объединения А и ¬А) через «+».

Тогда основное выражение концепции будет выглядеть так: $\{P=A; P=\neg A; P=A \cap \neg A; P=A + \neg A\}$.

Таким образом, также, как и анекантавада, антиномистический монодуализм может быть рассмотрен в логико-философском аспекте. При таком рассмотрении, по тем же основаниям, что и анекантавада, антиномистический монодуализм представляет собой неклассическую модальную многозначную логико-философскую систему. Однако, в отличие от анекантавады, антиномистический монодуализм может быть назван «неполноразвитой» формой логико-философской системы, поскольку Франк, будучи занятым вопросами онтологии и религиозной философии, не успел полностью разработать все логико-философские следствия из своих идей. Вследствие такого классификационного положения антиномистического монодуализма, можно считать обоснованной постановку вопроса о рассмотрении его в ряду остальных логико-философских систем. В частности, можно поставить вопрос о компаративном анализе антиномистического монодуализма и любой другой логико-философской системы.

Анекантавада и антиномистический монодуализм

Итак, анекантавада и антиномистический монодуализм могут быть рассмотрены в логико-философском аспекте. При таком рассмотрении они представляют собой неклассические многозначные модальные логико-философские системы. В качестве таковых они могут быть подвергнуты компаративному анализу.

В результате такого анализа, логико-философская концепция Франка, т.е. антиномистический монодуализм, рассмотренный с логико-философской точки зрения, оказывается очень похожа на такую, казалось бы совсем далёкую от неё логико-философскую концепцию, как анекантавада. Антиномистический монодуализм, будучи рассмотрен как логико-философская система, может быть представлен как система выражений. Эта система выражений, фактически, тождественна комплексу первых четырёх пунктов анекантавады, а именно «асти», «насти», «астичанасти» и «авактавья».

Более того, в «Предмете знания» Франка можно обнаружить зачатки трёх последних пунктов семичленки, назовём их «составными»: «астиавактавья» («положение дел таково и непостижимо»), «настиавактавья» («положение дел не таково и не постижимо»), «астичанастиавактавья» («положение дел таково и не таково и непостижимо»). В рассуждениях Франка X – невыразимое – может присоединяться к

любой определённости, символизируя тот факт, что данная определённая вырастает из неопределённого [27, с. 28 и многократно далее]. Этот X может присоединяться, в том числе, и к выражению, обозначающему сумму определённости, как, например, когда Франк описывает «процесс определения содержания A как переход от ax к $abx, abcx, abcdx$ и т.д.» [27, с. 346]. При этом, речь может идти и о сумме определённости $A+\neg A$: « x как понятие «чего-то иного, чем A » есть логический остаток из понятия «чего-то вообще», которое в данном суждении определено как единство A с $\neg A$ » [27, с. 31].

Таким образом, в концепции Франка, рассмотренной в логико-философском аспекте, просматриваются зачатки конструкции, которая, будь она полностью развита, могла бы превратиться в аналог саптабхангавады. Эти зачатки обнаруживаются в виде ходов мысли, которые могли бы, в дальнейшем, вырасти в пункты семичленки.

При взгляде на рассматриваемые системы бросаются в глаза некоторые содержащиеся в них интересные принципиальные идеи.

Первая – идея несводимости точек зрения. В отличие от многозначных западных систем двадцатого века, в которых, так или иначе, все точки зрения всё равно сводятся к двум противоположным, в этой системе каждая точка зрения индивидуальна и никакая точка зрения не может быть сведена ни к какой другой. Несводимость точек зрения порождает их логическое и гносеологическое равенство, поскольку нет точки отсчёта, из которой можно было бы построить шкалу сравнения.

Вторая – идея равенства положительного и отрицательного утверждений. Она возникает из идеи несводимости. Это равенство относится как к области онтологии, так и к области гносеологии. Интересно, что логическое равенство утверждений ведёт к отсутствию логического значения «ложно» и дихотомии «истинно» – «ложно», органически присущей западной традиции логических систем. В саптабхангаваде это отражено в виде второго пункта семичленки: « $\neg A$ » и в виде выражения « $\neg A$ » в составе сложных выражений «составных» пунктов.

Третья – идея объединения выражений в систему не через союзы «и» и «или», а через одновременное высказывание. Она тоже возникает из идеи несводимости. Союз «и» используется в системе в составе входящих в неё отдельных сложных выражений. Через него объединены простые выражения в сложных выражениях «составных» пунктов семичленки. Это пункты: $A+\neg A$ (садасат), $A+A\neg A$ (садавактавья), $\neg A+A\neg A$ (асатавактавья), $A+\neg A+A\neg A$ (садасатавактавья). Однако для объединения принципиально разнородных выражений,

каковыми являются выражения отдельных точек зрения, союз «и» неприменим.

Таким образом, общим признаком анекантавады и антиномистического монодуализма, объединяющим их друг с другом и противопоставляющим логическим и логико-философским системам западной традиции, а также порождающим остальные их общие признаки, является принцип несводимости точек зрения.

Заключение

Итак, проведённое исследование показывает, что на очень различных онтологических базисах, как на платоническом, так и на дхармическом, естественным образом возникает один и тот же ментальный паттерн, порождающий сходные логико-философские системы. Этот паттерн основан на идее несводимости – несводимости точек зрения, несводимости логических значений, несводимости мировоззренческих платформ. Гносеологическая и логическая интуиция несводимости естественным образом возникает из онтологической интуиции бесконечного многообразия универсума, включающего в себя как макро-, так и микрокосмос. Интуиция же многообразия возникает из принципа реализма – предпочтительной опоры в познании на факты восприятия, а не на априорные идеи.

Список литературы:

1. Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p.
2. Shaha S.M. Anekanta and the Problem of Meaning // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 106-114.
3. Tatia N. Anekanta, Syadvada and Saptabhangi // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 115-144.
4. E.B. The Anekanta Theory of Existence // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 145-161.
5. Bhattacharya H.M. The Anekantavada of the Jainas // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 162-166.
6. Padmarajah Y.J. Anekantavada, Nayavada and Syadvada // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 167-226.
7. Sanghvi S. Anekantavada: The Principal Jaina Contribution of Logic // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 227-241.
8. E.B. Anekantavada or the Theory of Manyfoldness: The Most Consistent Form of Realism // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 242-257.
9. Mookerjee Satkari dr. The jaina philosophy of non – absolutism. A critical study of anekantavada // Motilal Banarsidass. Delhi – Varanasi – Patna, 1978. 300 p.
10. Терентьев А.А., Шохин В.К. Философия джайнизма // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. 383 с.
11. Шохин В.К. Школы индийской философии: Период формирования (IV в. до н.э. – II в. н.э.). М.: Вост. лит., 2004. 415 с.
12. Barlingay S.S. A modern introduction to indian logic // National Publishing House, 23. Ansari road, Darya Ganj, New Delhi – 110002, second revised and enlarged edition, 1976.
13. Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско – религиозной традиции джайнизма. М.: Вост. лит., 2005. 343 с.
14. Канаева Н.А. Проблема выводного знания в Индии // Заболотных Э.Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Вост. лит., 2002. 326 с.
15. The study of Patanjali / by Surendranath Dasgupta, M.A., professor, Cwittagong College. Griffith memorial prize, 1915. University of Calcutta, 1920. 207 p.

Онтологическая интуиция многообразия является независимой от онтологического базиса, присущего той или иной философской системе. Она возникает в ситуации коммуникативной выработки истины. Её порождает осознание того, что «истина... есть результат социального взаимодействия и взаимного согласия» и в «выработке» её надо «дать голос каждому» [29, с. 198]. Эта необходимость обусловлена тем, что «всякая метафизика, по сути, – индивидуальный эксперимент» и, следовательно, метафизика, «истинная для одного человека... для другого может быть ложной» [29, с. 193].

Именно поэтому в «Энциклопедии джайнизма» анекантавадины позиционируют себя как примирителей бесчисленных контроверз индийской религиозно-философской мысли. Франк же в «Непостижимом» призывает «каждую партию» «выйти конкретно-психологически за пределы своего... мирка... восчувствовать его ограниченность и относительность и равноправие наряду с ним тех «мирок», в которых живут другие “партии”» [28, с. 104].

Таким образом, ментальный паттерн, реализовавшийся в виде рассмотренных логико-философских систем, будет особенно востребован в современную эпоху, которая, с одной стороны, представляет собой эпоху глобализации, а с другой – эпоху локальных конфликтов.

16. Routledge (Firm) / Ed. Craig Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. Routledge, 2000.
17. Ganeri Jonardon. Philosophy in Classical India: the Proper Work of Reason. Routledge, 2001.
18. Billington Ray. Understanding Eastern Philosophy. Routledge, 1997.
19. Plott John C. Global History of Philosophy: the Patristic – Sutra Period. Motilal. Banarsidass Publ, 2000.
20. Padmarajah Y.J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge, rep. Motilal Banarsidass Publ, 1986.
21. Dundas Paul. The Jains. Routledge, 2002. 368 p.
22. Gier Nicolas F. Spiritual Titanism: Indian, Chinese, and Western perspectives. SUNY Press 2000. 302 p.
23. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1302 (дата обращения: 07.02.15).
24. Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5 / Под ред. Ф.В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1960-1970.
25. Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования: Сборник избранных статей. М.: Прогресс, 1980. 448 с.
26. Словарь по логике / Ред. А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. 384 с.
27. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 992 с.
28. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Человек и Бог. Мн.: БПЦ (БЭМП), Харвест, 2009. 528 с.
29. Шиллер Ф. Наши человеческие истины. (F.C.S. Schiller. Our Human Truths. New York: Columbia University Press, 1939). М.: Московская школа политических исследований, 2003. 344 с.

References (transliterated):

1. Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p.
2. Shaha S.M. Anekanta and the Problem of Meaning // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 106-114.
3. Tatia N. Anekanta, Syadvada and Saptabhangi // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 115-144.
4. E.B. The Anekanta Theory of Existence // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 145-161.
5. Bhattacharya H.M. The Anekantavada of the Jains // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 162-166.
6. Padmarajah Y.J. Anekantavada, Nayavada and Syadvada // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 167-226.
7. Sanghvi S. Anekantavada: The Principal Jaina Contribution of Logic // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 227-241.
8. E.B. Anekantavada or the Theory of Manyfoldness: The Most Consistent Form of Realism // Encyclopaedia of Jainism / by Nagendra Kr Singh, Indo-European Jain Research Foundation, Anmol Publications. PVT. LTD., 2001. 8330 p. P. 242-257.
9. Mookerjee Satkari dr. The jaina philosophy of non – absolutism. A critical study of anekantavada // Motilal Banarsidass. Delhi – Varanasi – Patna, 1978. 300 p.
10. Terent'ev A.A, Shokhin V.K. Filosofiya dzhainizma // Lysenko V.G., Terent'ev A.A, Shokhin V.K. Rannaya buddiiskaya filosofiya. Filosofiya dzhainizma. М.: Vost. lit., 1994. 383 s.
11. Shokhin V.K. Shkoly indiiiskoi filosofii: Period formirovaniya (IV v. do n.e. – II v. n.e.). М.: Vost. lit., 2004. 415 s.
12. Barlingay S.S. A modern introduction to indian logic // National Publishing House, 23. Ansari road, Darya Ganj, New Delhi – 110002, second revised and enlarged edition, 1976.
13. Zheleznova N.A. Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii dzhainizma. М.: Vost. lit., 2005. 343 s.
14. Kanaeva N.A. Problema vyvodnogo znaniya v Indii // Zabolotnykh E.L. Logiko-epistemologicheskie vozzreniya Dignagi i ego ideinykh preemnikov. М.: Vost. lit., 2002. 326 s.
15. The study of Patanjali / by Surendranath Dasgupta, M.A., professor, Cwittagong College. Griffith memorial prize, 1915. University of Calcutta, 1920. 207 p.
16. Routledge (Firm) / Ed. Craig Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy. Routledge, 2000.
17. Ganeri Jonardon. Philosophy in Classical India: the Proper Work of Reason. Routledge, 2001.
18. Billington Ray. Understanding Eastern Philosophy. Routledge, 1997.
19. Plott John C. Global History of Philosophy: the Patristic – Sutra Period. Motilal. Banarsidass Publ, 2000.
20. Padmarajah Y.J. A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge, rep. Motilal Banarsidass Publ, 1986.
21. Dundas Paul. The Jains. Routledge, 2002. 368 p.
22. Gier Nicolas F. Spiritual Titanism: Indian, Chinese, and Western perspectives. SUNY Press 2000. 302 p.
23. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1302 (дата обращения: 07.02.15).
24. Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5 / Под ред. Ф.В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1960-1970.
25. Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования: Сборник избранных статей. М.: Прогресс, 1980. 448 с.
26. Словарь по логике / Ред. А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. М.: Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. 384 с.
27. Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Предмет знания. Душа человека. Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 992 с.
28. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Человек и Бог. Мн., БПЦ (БЭМП), Харвест, 2009. 528 с.
29. Шиллер Ф. Наши человеческие истины. (F.C.S. Schiller. Our Human Truths. New York: Columbia University Press, 1939). М.: Московская школа политических исследований, 2003. 344 с.