

АНАЛИЗ ТЕРМИНОВ КАК ИНСТРУМЕНТ КОМПАРАТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ*

Канаева Наталия Алексеевна,

кандидат философских наук,

доцент Школы философии и культурологии

факультета гуманитарных наук

Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики»,

Россия, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 1

ORCID: 0000-0001-7987-8163

nkanaeva@hse.ru

Аннотация

Статья продолжает полемику по проблемам взаимодействия философских культур в эпоху глобализации, которая развернулась на заседаниях круглого стола «География рациональности». Автор дает ответы на критические вопросы, поясняет методологию и принципы своей работы с индийскими философскими текстами на примере небольшого исследования метатермина «когнитивный субъект». Исследование проведено с целью обосновать отсутствие в индийской эпистемической культуре концептов разума и рациональности, краеугольных для западной эпистемической культуры начиная с Нового времени. Обоснование проводилось посредством сравнения обобщенной модели когнитивного субъекта, абстрагированной из сочинений эмпириков и рационалистов XVII–XVIII веков, с обобщенными моделями когнитивного субъекта, реконструированными на основе авторитетных сочинений трех вариантов индийских эпистемологических учений: адвайта-веданты, джайнизма и буддизма.

С точки зрения автора статьи, отсутствие концептов разума и рациональности в Индии выводит на неклассическую проблему плюрализма эпистемических культур, а использование метатермина «когнитивный субъект» позволяет найти, с одной стороны, пересечения в содержаниях эпистемологий в индийской философии и западной метафизике Нового времени, с другой – их несовместимые содержания, являющиеся конкретными проявлениями плюрализма эпистемических культур.

Для реконструкции моделей когнитивного субъекта автором был использован принцип «двойной перспективы» в сочетании с методами герменевтического и логического анализа философских терминов. Принцип

* Публикация подготовлена в ходе проведения исследования (проект № 21-04-033) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2021 году.

обуславливал рассмотрение теоретического объекта с двух сторон: европейской и индийской. Появившись в западной эпистемической культуре, названные методы эффективно работают на объективацию результатов социально-гуманитарных исследований, благодаря чему получают всё большее распространение и среди незападных кросс-культурных философов. Применяя метод логического анализа для обоснования отсутствия концептов разума и рациональности в философии Индии, автор руководствуется правилами логической семантики и принципами семиотики. Сравнимые термины, западные и индийские, были рассмотрены как знаки со своими значениями и смыслами – совокупностями признаков, важных для решения поставленной автором задачи.

Автор статьи, учитывая опыт известных философов, негативно оценивает возможность решения проблемы однозначно правильного перевода.

Ключевые слова: атман, виджняна, герменевтический концепт, джнятр, индийская эпистемическая культура, когнитивный субъект, манас, метатермин, познание, праматр, разум, рациональность, сознание, ум.

Библиографическое описание для цитирования:

Канаева Н.А. Анализ терминов как инструмент компаративной философии // Идеи и идеалы. – 2021. – Т. 13, № 4, ч. 1. – С. 139–153. – DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-139-153.

На круглом столе «География рациональности», состоявшемся в Институте философии РАН 14 апреля 2021 года, в рамках его темы «Эпистемология или эпистемические культуры?» мною был предложен доклад, в котором сравнивались представления о субъекте познания в индийской и западноевропейской традиционных системах знания. Цель сравнения была сформулирована вполне конкретно: продемонстрировать отсутствие в индийских концепциях когнитивного субъекта (джнятр, праматр) очень важной для западной философии да и для всей западной культуры, его способности – разума, понимаемого в классической западной метафизике XVII–XVIII веков как высшая познавательная способность души человека и критерий истины. Для достижения этой цели обобщенная модель когнитивного субъекта, абстрагированная из сочинений эмпириков и рационалистов XVII–XVIII веков [3, 6], сравнивалась с обобщенными моделями когнитивного субъекта, реконструированными на основе трех вариантов индийских эпистемологических учений: адвайтаведанты, джайнизма и буддизма. Сразу следует оговориться, что «когнитивный субъект» играет в сравнении роль метатермина компаративной философии. Он является термином постмодерна, не использовался ни в западной метафизике XVII–XVIII веков, ни в индийской философии, но в философских языках обеих традиций есть слова, обозначающие познающего человека.

В текстах не только трех выбранных для сравнения религиозно-философских систем (даршан), но практически всех индийских школ мысли субъект познания предстает как телесный индивид, хотя именно таким образом он в них не определяется. В них обсуждаются различные познавательные акты, в которых задействованы «телесные органы» (материальные структуры, не исчерпывающиеся принятыми на Западе пятью «органами чувств») и мыслительные процедуры. Наша упрощенная под решаемую задачу «западная» модель когнитивного субъекта, которым в Новое время всё еще считалась душа [5, с. 118], включила четыре признака субъекта – его главные познавательные способности: чувства, рассудок и разум, а также способность познать абсолютную истину бытия, считавшуюся копией бытия.

Ведантистская модель когнитивного субъекта воспроизводилась по сочинению «Атмабодха» («Постижение самости») основоположника адвайта-веданты Шанкары (788–820) [13, 14], джайнская – по трактатам «Правачана-сара» («Суть изложения [учения]») и «Нияма-сара» Кундакунды (III–IV вв.), а также «Таттвартха-адхигама-сутра» (далее – ТАС) Умасвати (III–IV вв.) [11], буддийская – на основе «Сутры первого поворота колеса дхармы» из Палийского канона (V в. до н. э.) [10] и первого раздела «Абхидхармакоши» («Сокровищницы разъяснений Учения») Васубандху (316–396), называемого «Дхатунирдеша» («Учение о классах элементов») [4]. В двух первых индийских моделях когнитивный субъект отчасти напоминает познающего индивида в западной метафизике, поскольку идентифицируется с душой (атман) как духовной субстанцией. Однако в адвайта-веданте и в джайнизме эта духовная субстанция наделяется разными атрибутами. Для адвайта-ведантистов душа человека как индивидуальная духовная субстанция не существует реально, она иллюзия, обусловленная неведением (авидья). Реально существует только Абсолютное духовное первоначало мира (Брахман-Атман). Знание, к которому она стремится, разительно отличается от того, к которому устремлена душа в западной сциентистской метафизике. Западная душа нацелена на получение ясных и отчетливых абсолютных знаний о законах природы. Иллюзорная душа веданты стремится постичь свое тождество с Абсолютом, раствориться в нем, посредством знания перестать вести иллюзорное существование. Она не обладает разумом, способность получать концептуализированные знания о мире в веданте связывается с *телесным* «внутренним органом» (антахараной).

В джайнской и буддийской моделях когнитивного субъекта цель его активности – знание – также призвано решать его субъективную проблему – достижение освобождения от страданий физического бытия (мокши, нирваны). Различие их позиций в том, что джайны – субстанциалисты (в их картине мира 5-6 субстанций, в зависимости от принадлежности течени-

ям дигамбаров, нагих аскетов, или шветамбаров, «одетых в белое»). Буддисты не признают существования каких-либо постоянных сущностей-субстанций.

Джайнский атман обладает атрибутом сознания (четана). В этой части джайнского учения можно вспомнить декартово утверждение о наличии у духовной субстанции атрибута мышления и усмотреть присутствие разума также в индийской модели. Но это было бы некорректно, поскольку четана и разум наделяются в своих эпистемических культурах разными признаками. Кундакунда писал о тождестве души и знания (Правачана-сара I.27), и мы знаем, что высшим видом знания в джайнизме считается всеведение (кевала-джняна), которое вновь обретается душой, достигшей освобождения от кармической материи (такая трактовка кармы была характерна только джайнам). Кевала-джняна в джайнских сочинениях объясняется и как некая одномоментная картина всех событий мира в трех временах, и как созерцание мира через категориальную сетку джайнской философии (Нияма-сара 158, 159, 177). Другой авторитетный философ джайнизма Умасвати еще более определенно выразил последнюю мысль, определяя высший вид постижения реальности – правильное видение – как веру «в категории реальности» (ГАС I. 2). Познавательная установка возникает только у души, реинкарнировавшей в новое тело под воздействием ее связанности (бандха) с иным субстанциальным началом – материей (пракрити), и прежде всего с кармической материей.

В буддийской философии когнитивный субъект, понимаемый, прежде всего, как адресат учения, вообще остается неназванным, что затрудняет западному читателю буддийских сочинений адекватное понимание философии буддизма. В центре буддийского дискурса – неостановимый, вечно изменяющийся поток психической жизни – виджняна (сознание), состоящий из дискретных комплексов дискретных частиц-дхарм. Трудно назвать виджняну когнитивным субъектом, потому что буддисты предлагают свою модель потока психической жизни как описание *объекта*, о котором нужно не просто получить знание, но который нужно остановить, который нужно подвергнуть деструкции. Соответственно, никакому «разуму» как неизменному атрибуту духовной субстанции в буддийской философии места нет.

Отсутствие концепта разума детерминировало также отсутствие в индийской культуре концепта рациональности, не менее важного, чем разум, выполняющего функцию позитивной оценки знания и деятельности. Между тем оба концепта (разум и рациональность) используются в переводах с санскрита на европейские языки индийских религиозно-философских сочинений, что приводит к искажениям смысла, вложенного в них их создателями.

Тот факт, что традиционная индийская культура обошлась без двух названных понятий, по настоящее время краеугольных для западной эпистемологии, выводит на проблему, которая не замечалась классической эпистемологией, пожалуй, до конца XX века, – проблему плюрализма эпистемических культур. Об эпистемических культурах философы заговорили благодаря социологу науки Карин Кнорр-Цетинной, которая в своей книге «Эпистемические культуры: Как наука создает знание» представила ряд интересных результатов собственных исследований производства знаний в двух чрезвычайно престижных областях науки – в физике высоких энергий и молекулярной биологии, рассматривая эти области познания как особые эпистемические культуры, определяющие, «как мы познаем то, что познаем» [15, р. 1]. Учитывая контексты употребления термина и обоснование его эффективности учредителем [15, р. 10], автор статьи понимает под эпистемической культурой подсистемы *всех* культур, включающие образцы (парадигмы) познавательной деятельности, идеи, принципы, правила текстовой деятельности, этос познающих субъектов и т. п., детерминирующие производство, фиксацию и передачу всевозможных типов и видов знания. Индийская культура создала для собственных нужд свои формы интеллектуального дискурса с собственным пониманием истинных высказываний и со своими критериями их обоснования, смысл которых можно раскрыть только с позиций неклассического подхода к проблемам познания.

Именно неклассический подход был использован в моем выступлении: в нем эпистемологические проблемы рассматривались в контексте индийской эпистемической культуры, самобытные характеристики которой использовались как аргументы, усиливающие выводы, полученные из сравнения представлений о познающем субъекте. Мною были выделены несколько особенностей индийской эпистемической культуры, препятствовавшие появлению в ней концептов разума и рациональности, а именно: отсутствие консенсуса по основным мировоззренческим вопросам и вытекающие отсюда принципиальные различия в учениях о познающем субъекте (неустранимый плюрализм позиций главных даршан был детерминирован их формированием в разных этнокультурных традициях, между которыми существовали непримиримые расхождения); отсутствие идеи божественного Разума, который служил бы опорой человеческих когнитивных способностей; идея реинкарнации души или сознания (в буддизме), сделавшая невозможным возвышение человека над остальными живыми существами за уникальную способность мыслить.

Посыл моего выступления аудиторией был воспринят по-разному. И.А. Герасимова в своем выступлении отметила, что многие индологи отмечали отсутствие в индийской философии концепта абстрактного, всемогущего разума, место которого занимали различные интеллектуальные

способности. Вместе с тем, встав на защиту ценностей разума и рациональности, она нашла в европейской философии, науке и в российской православной мысли массу коррелятов конституентам когнитивного субъекта, рассматриваемым в индийских теоретических сочинениях. Это привело ее к выводу, что «несоизмеримость в диалоге культур может быть преодолена», поскольку в незападных философских традициях, в отличие от западной, всегда сохранялась установка на «жизнь в гармонии с природой, с самим собой и с другими людьми». Но что, на ее взгляд требует объяснений, так это критерии различения эпистемических культур и выбора «герменевтических концептов».

В.М. Розин и А.В. Смирнов задали несколько вопросов, руководствуясь прямо противоположной позицией, сторонники которой считают не-европейские философские «нарративы» недоступными пониманию даже с учетом их историко-культурных контекстов. Принимая во внимание, что В.М. Розин в своем выступлении предложил методологию понимания рассуждений философов, живших в иное время (Платона) и в иной культуре (Будда), и А.В. Смирнов посвятил свою деятельность пониманию арабомусульманской философии (из чего следует, что они оба всё же не отрицают возможности понимания незападных учений), оценивая их озвученную позицию как занятую именно на время обсуждения, для актуализации проблем историко-философских исследований.

Основная проблема, хорошо заметная в выступлениях всех участников круглого стола, – это проблема взаимоперевода философских языков. Она прозвучала и в призыве В.М. Розина включать в методологию кросс-культурного исследования «особую оптику, герменевтический концепт и культурно-историческую реконструкцию» и в просьбе А.В. Смирнова пояснить, как «назначаются» русские соответствия «душа», «дух», «субъект» и другие санскритским терминам, и в выступлении Н.С. Автономовой, которая рассказала о трудностях поисков наилучших соответствий в терминологических словарях даже европейских философий и посетовала, что переводчик никогда не может быть уверен в надежности своего результата.

Поскольку в двадцатиминутном выступлении трудно привести все необходимые пояснения, представляю свою методику и методологические принципы перевода санскритских философских терминов в статье. В моем докладе о проблемах концептуализации когнитивного субъекта *даршан* были и своя «оптика», и «герменевтический концепт», и «культурно-историческая реконструкция», хотя перечисленные слова и выражения буквально не звучали. «Оптика» порождалась использованием принципа «двойной перспективы», который обуславливал рассмотрение моего теоретического объекта – субъекта познания – с двух сторон: европейской и индийской. Этот принцип соответствует не-европоцентристскому, наби-

рающему всё больше сторонников среди кросс-культурных философов, подходу «диалогической философии» или «диалогической герменевтики» (в смысле истолкования смыслов с позиций двух топосов, двух культурных пространств). О необходимости такого подхода писал известный представитель межкультурной философии Р. Панникар [17, р. 130]. Результаты применения такого двойного видения вряд ли можно считать «прочтением древнеиндийских нарративов как текстов европейской культуры». Двойная перспектива позволяет носителю любой философской традиции сравнивать значения и смыслы специальных терминов в индийских и европейских текстах, отмечать их сходства и различия, а также решать проблемы любого масштаба – от проблем собственной традиции до проблем мировой философии.

Что касается квалификации индийских религиозно-философских текстов как «нарративов», ее вряд ли стоит к ним прикладывать. Традиционной формой специальных сочинений является полемика, представляющая собой многоступенчатую процедуру всестороннего рассмотрения (парикша) важных концептов. В дискуссиях рассматриваются позиции нескольких пропонентов и оппонентов, выдвигаются аргументы «за» и «против», и только после такого обоснования делается заключение о том, как правильно понимать обсуждавшийся концепт. Этот принцип текстовой организации стал воплощением практик полемики, которые с древности входили в индийскую интеллектуальную жизнь.

Применяемыми мною методологическими средствами реализации принципа «двойной перспективы» являются методы герменевтического и логического анализа философских терминов с последующим сравнением установленных смыслов терминов, используемых в западноевропейской и индийской культурах. Эти методы, безусловно, продукт западной эпистемической культуры, однако в последнее время они, так же как требование не-европоцентристского подхода к кросс-культурным философским исследованиям, получают всё большее признание у не-западных исследователей, поскольку являются удобным инструментом объективации знаний даже в социально-гуманитарном познании, объект которого не статичен, ибо это – текст, самораскрывающееся бытие, смыслы которого могут быть прочитаны по-разному.

Правила логического анализа определены логической семантикой и принципами семиотики. Руководствуясь ими, всякий термин – и западный, и индийский – я рассматриваю как знак со своим значением и смыслом. Значением является обозначаемый им теоретический объект, а смыслом – совокупность признаков теоретического объекта, приписываемых ему в теории, частью которой он является. Установление смыслов и значений терминов индийской философии требует обращения к широкому кругу тек-

стов, так как в традиционной индийской эпистемической культуре не было требования обязательного дефинирования терминов и тем более не было правила «классического определения» (через род и видовое отличие).

Совпадение признаков теоретических объектов позволяет устанавливать сходство между концептами разных культур, степень которого будет тем выше, чем больше совпадающих признаков, и наоборот: тем ниже, чем меньше совпадающих признаков. Совпадение родовых признаков делает термины сравнимыми, несовпадение – несравнимыми. Теоретические объекты – объекты, мыслимые в теории, т. е. понятия. Последнее замечание позволяет использовать довольно простые логические методы описания структуры понятий, а не сложные методы логической семантики, разработанные для решения проблем математики и математической логики. Для решения конкретных задач историко-сравнительного исследования можно использовать символические языки (например, средства теории множеств, логики предикатов, булевой алгебры) и формализовать структуру сравниваемых концептов, чтобы сделать сходства или различия, сравнимость или несравнимость, совместимость или несовместимость очевидными для всех, но можно обойтись и без их использования.

Сравнения санскритских и западных концептов познающего человека в моем выступлении проводились на естественном языке, без их символической записи, но эти различия были представлены в схемах на слайдах презентации. Именно благодаря несовпадению признаков «разума» («бытие неизменным атрибутом духовной субстанции», «дающий ясное и отчетливое, истинное, концептуализированное знание») и индийских концептов «манас» (материальный ум), «буддхи» (интеллект), «четана» (субстанциальное сознание) и «виджняна» (несубстанциальное сознание) я «не назначила» их на роль эквивалентов разума. Среди названных признаков элементов структуры субъекта в его индийских моделях не нашлось такого, который соответствовал бы «разуму» по совокупности признаков.

Герменевтический анализ сложнее логического и менее поддается объективации. Не случайно его принципы обсуждаются последние 200 лет, а число формулировок принципов и вариаций названных формулировок не поддается точному подсчету. Причина сложности, по мнению автора, в том, что смыслы философских знаков устанавливаются через их сопоставление с другими теоретическими объектами в рамках некоей картины мира, а таковых, как известно, много.

Несколько слов о тех методах достижения понимания индийских философских текстов, которые использую сама, в том числе при переводе санскритских сочинений на русский язык. На Западе традиция перевода индийских текстов давно сложилась, и современный исследователь не мо-

жет игнорировать эту традицию, несмотря на «родовые пятна» менталитета XVIII века, в котором она оформлялась. Работа по пересмотру принципов кросс-культурного философского исследования началась только в прошлом веке и активно продолжается, в том числе у нас в России.

Герменевтический анализ и его принципы стали в прошлом веке неотъемлемыми инструментами социально-гуманитарного познания, однако зачастую они выступают у исследователей разных школ под разными названиями. «Герменевтический концепт» – еще один синоним, обозначающий результаты герменевтической процедуры – процедуры истолкования смыслов неизвестного (в данном случае санскритского термина) через известное (смыслы термина/-ов западной философии). Герменевтическая интерпретация является обязательным инструментом формирования понимания индийского текста. Ее необходимость обуславливается не только жанровым своеобразием базовых сочинений (они написаны в форме кратких изречений-сутр, «пакующих» мысль в лапидарную форму и не предполагающих каких-либо пояснений), но также семантическим многообразием слов, которые могут выражать значения не прямо, метафорически, могут принимать разные смыслы в текстах разных школ и могут обозначать такие теоретические объекты, которых не «усмотрела» в реальности западная мысль. Задачу понимания классических санскритских сочинений решают не только западные индологи, но и современные индийские исследователи, среди которых неуклонно увеличивается доля тех, кто получил западное образование и переводит санскритские тексты на европейские языки. И те и другие озабочены нахождением точных соответствий в словарях индийской и западной философий.

Для российских индологов задача видоизменяется, поскольку словарь российской философии также несводим к западному философскому языку. Для индологов герменевтический анализ начинается с сопоставления значений и смыслов терминов разных традиций, а завершается созданием сложного знака – метатермина, понятного носителям сопоставляемых традиций. Примерами метатерминов, которые были введены и использованы в моем выступлении, являются: когнитивный субъект – джнятр, праматр; душа – атман; сознание – четана; сознание – виджняна, ум – манас; интеллект – буддхи и др. Объясняя модели когнитивного субъекта, в которых он отождествляется с атманом, и ставя в соответствие атману душу, я отмечала наличие в смысле двух терминов общих признаков (например, «духовная субстанция», «противоположная материальной субстанции») и отличительных признаков (например, «материальность» манаса, «отсутствие атрибута способности концептуализации опыта» у атмана и четаны).

Проводя герменевтический анализ терминов, я обращала внимание не только на различия в смыслах близких по значению терминов в разных

культурах, но и в соответствии с предложенным А.В. Смирновым [11, 12] методом логико-смыслового анализа также и на различия смыслопорождающих потенциалов терминов («логико-смысловую инаковость»). Именно смыслопорождающий потенциал буддийских классификаций элементов потока сознательной жизни (дхарм) позволил мне утверждать, что эти описания адресованы телесному когнитивному субъекту.

«Когнитивный субъект даршан», главный предмет моего выступления, играет роль «герменевтического концепта»; ему есть оригинальные лингвистические соответствия в обеих культурах («познающий человек» – в западной, «джнятр», «праматр» – в индийской), но значения и смыслы этих терминов с позиций носителей названных культур очень сильно разнятся.

Можно усмотреть сходство между герменевтической работой компаративистов, в основе которой принцип «двойной перспективы», и «коммуникативным действием» Ю. Хабермаса, поскольку они направлены к одной цели – достижению понимания. В контексте настоящей статьи это сравнение дает критерий для оценки метатерминов как одного из результатов компаративного исследования. Метатермины – искусственные образования, и можно сомневаться в их необходимости. Однако «формальный концепт мира», который, по замыслу Ю. Хабермаса, должен стать результатом всякого коммуникативного действия и который представляет собой совокупность «существующих состояний вещей», как их признают участники диалога [12, с. 203], тоже создается общепонятными терминами. Являясь очередным теоретическим упрощением мира, он создает новое, третье пространство – пространство взаимопонимания и диалога. Аналогия прозрачна: метатермины индологии так же создают из материала двух отдельных пространств – индийской и западной культур – пространство для диалога философов, которого так не хватает в неформальных, реальных жизненных мирах различных культур.

В заключение скажу о своем отношении к проблеме «однозначно правильного» перевода, которая рефреном звучала во всех выступлениях круглого стола. В кросс-культурной философии проблема представляется уже получившей негативное решение: никакой однозначно правильный, абсолютно точный на все времена перевод просто невозможен. Так думали и думают многие выдающиеся филологи и философы, посвятившие немало лет своей жизни поискам передачи всех смыслов текстов одной культуры на язык другой. К такому заключению пришел М.М. Бахтин, написавший: «...текст (в отличие от языка как системы средств), никогда не может быть переведен до конца» [1, с. 300, 301]. Так думал и П. Рикёр, прочитавший на эту тему лекцию «Парадигма перевода», и Б.К. Матилал, получивший ученые степени по индийской логике и по западной философии, но признававший, что идущие за ним

переводчики индийских текстов могут не принять результаты его переводческой работы. «Каждый раз, – писал он, – философский перевод являет собой интерпретацию и реконструкцию. Он не есть догма. Его можно пересматривать для дальнейшего усовершенствования и возможного изменения» [16, с. 13]. Собственный опыт переводов логико-эпистемологических текстов с санскрита на русский язык подтверждает выводы приведенных в пример философов.

Литература

1. *Бахтин М.М.* К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – Изд. 2-е. – М.: Искусство, 1986. – С. 381–393.
2. *Бочаров В.А., Маркин В.П.* Основы логики: учебник. – М.: Космополис, 1994. – 272 с.
3. *Бэкон Ф.* Новый Органон. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 12–214.
4. *Васубандху.* Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. 1. Анализ по классам элементов / пер. с санскр., введ. и коммент., историко-филос. исслед. Е.П. Островской, В.И. Рудого. – М.: Наука, 1990. – 318 с. – (Bibliotheca Buddhica, XXV).
5. *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 456 с.
6. *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Декарт Р. Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1950. – 712 с.
7. *Кундакунда.* Правачана-сара; Нияма-сара // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. – М.: Восточная литература, 2005. – С. 214–236, 252–267.
8. *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Сравнительная философия. – М.: Восточная литература, 2000. – Т. 1. – С. 167–212.
9. *Смирнов А.В.* Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.
10. *Сутга [Первого] поворота Колеса Закона* // Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. – М.: Открытый мир, 2008. – С. 34–60.
11. *Умасвати.* Таттвартха-адхигама-сутра // Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. – М.: Восточная литература, 2012. – С. 73–179.
12. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. Д.В. Скляднева. – СПб.: Наука, 2001. – 382 с.
13. *Шанкара.* Атмабодха / исслед., пер. и примеч. А.Я. Сыркина // Упанишады. – 2-е изд. – М.: Восточная литература, 2000. – С. 766–780.

14. *Ātmabodhaḥ = Self-knowledge: An English translation of Śankarāchārya's Ātmabodha with notes, comments, and introduction / by Swami Nikhilananda.* – Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947. – 345 p.
15. *Knorr-Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge.* – Cambridge; London: Harvard University Press, 1999. – 329 p.
16. *Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis.* – Oxford: The Hague; Paris: Mouton, 1971. – 183 p.
17. *Pannikar R. What is comparative philosophy comparing? // Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy / ed. by G.J. Larson, E. Deutsch.* – Princetone: Princetone University Press, 1988. – P. 116–136.

Статья поступила в редакцию 27.06.2021.

Статья прошла рецензирование 19.07.2021.

DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-139-153

ANALYSIS OF TERMS AS AN INSTRUMENT OF COMPARATIVE PHILOSOPHY*

Kanaeva Nataliya,

*Cand. of Sc. (Philosophy), Associate Professor,
National Research University "Higher School of Economics",
Pokerovskiy Boulevard, 11, Moscow, 109028, Russian Federation
ORCID: 0000-0001-7987-8163
nkanaeva@hse.ru*

Abstract

The article continues the polemics on the problems of interaction of philosophical cultures in the era of globalization, which was started at the meetings of the Round Table "Geography of Rationality". The author gives answers to critical questions, explains the methodology and principles of her work with Indian philosophical texts. A short research of the meta-term "cognitive subject" is an example of her methods. The analysis of cognitive subject aimed to justify the absence of the concepts of reason and rationality in Indian epistemic culture, the cornerstones of Western epistemic culture, since Modern times. The justification was carried out by comparing the generalized model of the cognitive subject, abstracted from the writings of empiricists and rationalists of the XVII–XVIII centuries, with the generalized models of the cognitive subject, reconstructed on the basis of authoritative writings of three variants of Indian epistemological teachings: Advaita Vedānta, Jainism and Buddhism. From the author's point of view, the absence of the concepts of reason and rationality in India leads to the non-classical problem of pluralism of epistemic cultures, and the exploration of the meta-term "cognitive subject" allows us to find, on the one hand, intersections in the contents of epistemologies in Indian philosophy and Western metaphysics of Modern times, and on the other, their incompatible contents, which are specific manifestations of pluralism of epistemic cultures. For her reconstruction of the cognitive subject models the author takes the principle of "double perspective" in combination with the methods of hermeneutical and logical analysis of philosophical terms. The principle determinates the consideration of the theoretical object from two sides: European and Indian. Having appeared in the Western epistemic culture, these methods effectively work to objectify the results of socio-humanitarian research, thanks to which they are becoming increasingly widespread among non-Western cross-cultural philosophers. When the author applies the method of logical analysis to justify the absence of the concepts of reason and rationality in India, she is guided by the rules of logical semantics and the principles of semiotics. The compared terms, Western and Indian, are considered as signs with their own meanings and senses. The senses are understood as sets of predicates important for solving the author's task. The author of the article, taking into account the experience of famous philosophers, negatively

* The publication was prepared within the framework of the Academic Fund Program at the HSE University in 2021 (grant № 21-04-033).

assesses the possibility of solving the problem of unambiguously correct translation.

Keywords: ātman, vijñāna, hermeneutical concept, jññṭṛ, Indian epistemic culture, cognitive subject, manas, meta-terms, cognition, pramāṭṛ, reason, rationality, consciousness, mind.

Bibliographic description for citation:

Kanaeva N. Analysis of Terms as an Instrument of Comparative Philosophy. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2021, vol. 13, iss. 4, pt. 1, pp. 139–153. DOI: 10.17212/2075-0862-2021-13.4.1-139-153.

References

1. Bakhtin M.M. K metodologii gumanitarnykh nauk [Towards the Methodology of the Humanities]. Bakhtin M.M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The aesthetics of verbal creativity]. 2nd ed. Moscow, Iskusstvo Publ., 1986, pp. 381–393.
2. Bocharov V.A., Markin V.I. *Osnovy logiki* [Foundations of Logic]. Moscow, Kosmopolis Publ., 1994. 272 p.
3. Bacon F. Novyi Organon. Aforizmy ob istolkovanii prirody i tsarstve cheloveka [New Organon. Aphorisms about the interpretation of nature and the kingdom of man]. Bacon F. *Sochineniya*. V 2 t. T. 2 [Works. In 2 vol. Vol. 2]. Moscow, Mysl' Publ., 1978, pp. 12–214. (In Russian).
4. Vasubandhu. *Abhidharmakosha (Entsiklopediya Abhidharmy)*. Razd. 1. *Analiz po klassam elementov* [Abhidharmakośa. Ch. 1. The Exposition on the Elements (dhātunirdeśa)]. Moscow, Nauka Publ., 1990. 318 p. (In Russian).
5. Gaidenko P.P. *Istoriya novevropeiskoi filosofii v ee svyazi s naukami* [The History of Modern European Philosophy in its connection with sciences]. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2012. 456 p.
6. Descartes R. *Pravila dlya rukovodstva uma* [Rules for guiding the Mind]. Descartes R. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Gospolitizdat Publ., 1950. 712 p. (In Russian).
7. Kundakunda. Pravachana-sara. Niyama-sara [Pravacana-sāra, Niyama-sāra]. Zheleznova N.A. *Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoi traditsii džhainizma* [Kundakunda's Doctrine in the Philosophical and Religious Tradition of Jainism]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2005, pp. 214–236, 252–267. (In Russian).
8. Smirnov A.V. Soizmerimy li osnovaniya ratsional'nosti v raznykh filosofskikh traditsiyakh? Sravnitel'noe issledovanie zenonovskikh aporii i uchenii rannego kalama [Are the foundations of rationality comparable in different philosophical traditions? Comparative study of Zeno's aporias and the teachings of the early Kalam]. *Sravnitel'naya filosofiya* [Comparative Philosophy]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2000, vol. 1, pp. 167–212.
9. Smirnov A.V. *Logika smysla: teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoi arabskoi filosofii i kul'tury* [The logic of meaning: Theory and its application to the analysis of classical Arabic philosophy and culture]. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2001. 504 p.

10. [Dhamma-cakka-pavattana-sutta]. Androsova V.P. *Buddiiskaya klassika Drevnei Indii* [Buddhist Classic Literature of Ancient India]. Moscow, Otkrytyi mir Publ., 2008, pp. 34–60. (In Russian).
11. Umāsvāti. Tattvārthādhigama-sūtra. Zheleznova N.A. *Digambarskaya filosofiya ot Umasvati do Nemichandry: istoriko-filosofskie ocherki* [Digambara Philosophy from Umasvati to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2012, pp. 73–179. (In Russian).
12. Habermas J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral consciousness and communicative action]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2008. 382 p. (In Russian).
13. Śaṅkara. Ātmabodha. *Upanishady* [Upanishads]. 2nd ed. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2000, pp. 766–780. (In Russian).
14. *Ātmabodha = Self-knowledge*. An English translation of Śaṅkarāchārya's Ātmabodha with notes, comments, and introduction by Swami Nikhilananda. Madras, Sri Ramakrishna Math, 1947. 345 p.
15. Knorr-Cetina K. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1999. 329 p.
16. Matilal B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Oxford, The Hague, Paris, Mouton, 1971. 183 p.
17. Pannikar R. What is comparative philosophy comparing? *Interpreting Across Boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Ed. by G.J. Larson, E. Deutsch. Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 116–136.

The article was received on 27.06.2021.

The article was reviewed on 19.07.2021.