

О СОИЗМЕРИМОСТИ НЕСОИЗМЕРИМОГО

Герасимова Ирина Алексеевна,

доктор философских наук, профессор,

главный научный сотрудник Института философии РАН,

Россия, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1

ORCID: 0000-0003-4656-3100

home_gera@mail.ru

Аннотация

Сегодня мир живет в уникальной исторической ситуации. Идут трансформации земного пространства и времени на пути собирания многочисленных темпомиров этносов и культур. Глобальный кризис и катастрофические экологические риски неуклонно заставляют людей объединяться для решения общих проблем. Бездумное отношение к биосфере, расточительство ресурсов планеты, загрязнение среды – грозные симптомы угрозы самоуничтожения человечества. Противостоять этому может только объединение народов и непоколебимое чувство геосолидарности. Опору в противостоянии технологизации и агрессивной геополитике усматривают в традиционализме, в духовных истоках традиций разных народов. Изучение незападных философий, попытки проникновения в культуры с разными этнокодами формируют множественные новые течения в мировом интеллектуальном пространстве философии.

Для эпистемологии диалог культур породил ряд методологических проблем. Каковы могут быть критерии компаративистики, если сравниваются несоизмеримые концептуальные системы и разные картины мира? Наука, ориентированная на познание внешнего мира, опирается на интеллект, или «воплощенное сознание». Эмпирический ум в функции анализатора чувств в индийской традиции не считается самостоятельным. В статье обсуждаются корреляции в методологических стратегиях духовной мысли в индийской и древнерусской традициях, а также корреляции с методологиями неклассической науки. Показывается, что любые способности в иерархических онтологиях с предельными уровнями можно мыслить только в составе целого. Целостность на предельном онтологическом уровне потенциально содержит в себе качества последующей дифференциации (эманатов). Представления об уме как о чем-то несамостоятельном характерны для духовных практик, что можно проследить на примере Палеи Толковой и текстов индийских учений. Сравнительный анализ проблемы природы интеллекта представляет интерес также в связи с дискуссиями по искусственному интеллекту. Препятствием к восприятию холистических методологий является дуалистический язык европейской традиции (противопоставление материи и сознания, материи и духа, мозга и сознания).

Критерии соизмеримости разных культурно-семиотических систем вырабатываются в ходе диалога культур.

Ключевые слова: диалог культур, техногенная цивилизация, индийская философия, древнерусская мысль, эпистемические культуры, единство в разнообразии, социодинамика культуры, предельные онтологии, интеллект, разум, принцип единосущности, дуализм, телесность.

Библиографическое описание для цитирования

Герасимова И.А. О соизмеримости несоизмеримого // Идеи и идеалы. – 2022. – Т. 14, № 1, ч. 1. – С. 11–33. – DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-11-33.

Диалог культур в векторе будущей геосоциальности

Ранее разрозненные этносы и культуры встретились в едином реальном и информационном пространстве. На теоретическом уровне диалог культур заставляет мыслить по-новому, искать новые методологии понимания, интерпретации, перевода. Активное освоение *незападных* философий профессиональным сообществом вышло за пределы истории философии в общекультурное интеллектуальное пространство. Книжная культура дополняется полевыми исследованиями непосредственно в этнокультурной среде. Погружение в этнокультурную среду, глубокое исследование учений и практик углубляет понимание, позволяя билингвам говорить на языке собеседника, в его системе понятий, а также объяснять, пояснять новое на языке собеседника. Совместные научные проекты развивают более глубокий уровень понимания, когда собеседники творчески развивают мысль, генерируя новые смыслы. Можно наблюдать процесс становления разных форм геосоциальности, нового сознания и новых языков.

Произошла встреча культур с разными ветвями эволюции. Можно сказать, что благодаря глобальным коммуникациям прошлое, настоящее и будущее встретились в едином **метамоменте времени**, точке бифуркации, которая при невиданном ускорении может иметь взрывной характер, разразившись трансформациями мирового порядка. В общий водоворот событий вовлечены законсервированные традиции еще сохранившихся «колыбельных», архаических цивилизаций, развитые эволюционирующие *незападные* культуры, многообразие западноевропейских традиций, западноевропейская технологичная наука. Если великие цивилизации Египта, Античности, Центральной Америки ушли в прошлое, но можно наблюдать трансляции знания и культуры в последующих цивилизациях, то для многих *незападных* традиций это не прошлое, а живое настоящее.

Эволюция западноевропейской рациональности с волны новоевропейской науки привела к раскрытию технического гения человечества в техногенной цивилизации. Стандартная установка эпистемологии (с уче-

том множественности методологий) в целом ориентирована на позитивную науку, исследование внешнего окружающего мира, а в век высоких технологий – на конструирование вещества (химические технологии), создание новых реальностей (техника, информатика, цифровые технологии), геоинжиниринг и социоинжиниринг. Знание в техногенной цивилизации добывается инструментальным способом через построение теорий и моделей на теоретическом уровне, проведение идеальных и реальных экспериментов, создание технических средств. Искусственно созданная техносфера, развивающаяся уже самостоятельно благодаря социотехноценозу, есть не что иное, как объективация творческой мысли человека в действии, в физическом воплощении замыслов и желаний. В техногенной цивилизации интеллект признается как ведущая способность. Примечательно, что в научных исследованиях когнитивных способностей и мозга человека сегодня лидируют нейронауки. Проблема создания искусственного интеллекта стимулировала изучение естественного интеллекта, но опять-таки инструментальными способами. Получается, что в техногенных реалиях мы познаем себя через созданные нами инструменты, которые, по сути, есть не что иное, как продолжение и усиление органов чувств (органопроекция).

С выходом на геополитическую арену *незападных* цивилизаций активизируются альтернативные точки зрения на прогресс, отношение к природе, цели и ценности эволюции человечества, понимание природы внутреннего человека. Лицом к лицу встретились не просто разные модели рациональности, но несоизмеримые картины мира. Если в эпистемологии и методологии науки стало общим местом, что эпистемология одна и наука одна, то такая точка зрения сегодня оспаривается. Сторонники альтернативных путей развития называют ее европоцентристской. Набирают вес новые программы человеческого «общегития»: движение за «межкультурную философию» [19, 23, 31], проект «мировых философий», проект «космополитической философии» или «фьюжн-философии», проект трансверсальной философии [1]. Некоторые авторы обсуждают гипотезу движения современной философии от «постмодерна через постмодернизм к трансверсальной философии» [16, с. 6]. В создании трансверсальной философии подчеркивается *анти*европоцентристская установка на синтез философских учений при сохранении их самобытности. С методологической точки зрения в одних случаях следуют принципу множественности (многополярности в геополитике), в других – принципу единства, достижения в будущем некоего единого мировоззрения. Есть еще и третий путь, связанный с реализацией принципа единства в разнообразии, единства множественности. Представляется, что отчасти прав В.Г. Буданов, заявляющий, что мы воспринимаем и интерпретируем универсальные

смыслы в кодах собственной культуры. Эта позиция отражает диалог культур с признанием разнообразия и самобытности каждой культуры, но не схватывает тенденцию к интеграции в будущем. Принцип единства в разнообразии видится как вектор глобального развития, но он предполагает развитые способности ментального синтеза или, иначе, развитость новых граней разума, интуиции и интеллекта. Последнее только формируется в глобальных коммуникациях.

Термин «эпистемические культуры» был введен австрийским философом Карин Кнорр-Цетин [29]. Если «налаживать» мостики между западноевропейской эпистемологией и новыми проектами, то для начала стоит определиться с «языком говорения». Согласно стандартной точке зрения, в западноевропейской эпистемологии и философии науки Античность – первая веха в становлении научной рациональности («греческое чудо»). Период древних цивилизаций относят к преднауке. Доказательность на основе конструирования теоретических языков – один из критериев новой рациональности и «греческого чуда». В эпистемологии проблема особенностей историко-культурной ситуации в отношении познания обсуждалась как проблема исторических типов рациональности [14]. Существовала всегда и альтернативная точка зрения: у каждой цивилизации своя наука. Именно последняя позиция сегодня активно дискутируется. Стандартное понимание рациональности в европейской традиции не отрицает другие практики, которые называют вненаучными. Термин «эпистемология» относят к научной рациональности, тогда как термин «гносеология» охватывает более широкий круг практик. В литературе также говорят о когнитивных практиках (мифология, искусство, повседневность, теология, традиция). Если вводится в научный оборот термин «эпистемические культуры», то предполагается, что речь пойдет об интеллектуальных практиках. При этом само понятие интеллекта варьируется в зависимости от языка, стилей мышления, конфигурации способностей как целого, установок в картине мира и пр.

Интерес к индийской, равно как к и иным эпистемическим этнокультурам, вышел за пределы историко-философских исследований. Актуальность изучения *незападных* философий определяется, на мой взгляд, тем, что и в теории, и в практиках сохранились истоки целостного натурфилософского миропонимания, понимания, что такое «естество», естественная среда и естественный человек, как возможна жизнь в гармонии с природой, с самим собой и с другими людьми. В отношении знания натурфилософская целостность проявляет себя в синтезе науки, философии, этики и эстетики. С оглядкой на предыдущее развитие цивилизаций и когнитивный опыт можно предположить, что конвергенция знания (встреча, сближение) в векторе геосоциальности в позитивном сценарии приведет к ноо-

сферному мышлению, развитию способности синтеза на основе анализа как эстетического синтеза (целостность), интеграции чувствознания (глубинного слоя мысли) и интеллекта (выражения в слове и действии), нравственности и интеллекта (мудрость без этики невозможна).

Очень важно прояснить методологию диалога разных культурных традиций, особенно если мы претендуем на следование принципу единства в разнообразии.

Искусственный интеллект, естественный интеллект и разум

Постановка вопроса об историзме приобретает новые грани живой истории, если принять во внимание выводы теорий социокультурной динамики. Феномены культуры, ушедшие на периферию, возвращаются в магистральное русло обновленными в новых условиях, подтверждая выводы моделей социокультурной динамики [22, с. 157]. Сегодня можно наблюдать, что по циклической спирали возвращаются не только идеи и культуры, но и сами способности. Один из самых обсуждаемых вопросов – природа интеллекта, разума. Логика развития информационных технологий привела к постановке проблемы искусственного интеллекта, критериев определения его возможностей и границ. В глобальных реалиях проблема технологического характера вызвала к жизни вопросы природы естественного интеллекта и человеческого разума. Создание искусственного интеллекта – это не просто технологическая проблема. В техногенной цивилизации технологии меняют сам тип общества: на смену индустриальному обществу пришло информационно-коммуникационное, а в уже воплощаемых проектах идет становление цифрового общества, цифровой экономики, цифрового образования, цифрового здравоохранения и пр. Сторонники курса на технологизацию активно проводят в жизнь точку зрения, что в будущем искусственный интеллект заменит естественный («умные» дома, «умные» города ... «умная» планета). В другом варианте выдвигают проекты гибридных реальностей, в которых нервная система и мозг человека усиливаются искусственными глобальными сетями [12]. Проектам абсолютизированной мощи человеческого технического разума противостоят экологические и медико-биологические исследования. Ученые бьют тревогу искусственного изменения среды обитания и трансформаций сознания, чреватых экологическими и экзистенциальными рисками катастрофического характера.

При первом приближении к проблеме естественного и искусственного возникают вопросы о естественном интеллекте вообще как собирательном понятии, некоей родовой способности человечества. Зачем гениев усиливать техническими устройствами? Если во многих случаях по факту искусственный интеллект в решении задач превосходит человеческий,

то, может быть, именно в это переходное время антропоцена востребованы скрытые способности человеческой природы? Если естественный интеллект медленный, то интуиция, сверхчувствительность – скоростные, мгновенные! Высказываются мнения о новом векторе эволюции – развитии новых синтетических способностей, соединяющих поверхностные слои сознания и глубинные, сознание и бессознательное [4], интеллект и чувствознание, духоразумение.

Как мы сегодня понимаем, что такое интеллект как когнитивная способность?

Представители нейронаук, исследуя естественно-научными методами и технологическими инструментариями мозг, определяют интеллект как вычислительную способность, которая работает алгоритмически. В натуралистических концепциях сознания вычислительный интеллект («оперативка») выполняет функцию генерации новых смыслов путем комбинации элементов (слов, нот, действий, символов) [27]. В развитых языках генерация происходит комбинированием единиц из разных областей знания и практик. Например, в высказывании «Спасти пять человек лучше, чем одного» соединены мораль и число [27, с. 40]. Изучение нейросетей мозга привело к созданию искусственного интеллекта на основе сетей, который работает отчасти алгоритмически. Сетевой интеллект позволяет решать новые сложные задачи. Имитации естественного интеллекта в машинах привели к созданию инновационных технологий, а теоретические размышления над феноменом сети вызвали к жизни социальные коммуникационные технологии. Различия между искусственными имитациями интеллекта и естественным интеллектом ищут в образном (целостном) мышлении, эмоциональном интеллекте, моральном интеллекте. Сведение функций интеллекта исключительно к вычислительным операциям в гуманитарных кругах оспаривается. В связи с обсуждаемыми проблемами как раз и интересно обратиться к западным философским учениям о природе внутреннего человека и дискуссиям о разуме.

Многие индологи приходят к выводу о том, что в индийских философских школах (даршанах) не было понятия разума, но было описание интеллектуальных способностей [15]. Действительно, институт буддийского диспута, философские интеллектуальные споры в индийских даршанах достаточно информативно представлены в литературе [3, 20]. Европейское сознание может шокировать заявление об отсутствии понятия разума. Если нет понятия разума, то как быть с ответственностью, моральным сознанием? И вновь перед нами проблемы трансцендентального характера: кто или что управляет принятием решений и поведением человека? Мозг? Эмоции? Звезды? Воля богов? Высшее Эго? Дискуссии об отсутствии

разума, на мой взгляд, упираются в методологическую проблему реконструкции текстов на основе выделенного языка анализа (метаязыка).

Представляется, что прав В.М. Розин, предлагающий удачный термин «герменевтический концепт». Если взять за выделенную основу концептуальный аппарат новоевропейской философии [15] и, соответственно, установки классической науки (в концепции В.С. Степина [24]), то правомерно сделать заключение о том, что такого, как в выделенной традиции, (эмпиризм, рационализм, объективность законов, от относительной истине к абсолютной истине, чувственный опыт, экспериментальная проверка) понятия разума у индийцев не было. Сравнение индийской традиции с западноевропейским образом рациональности, который формировался с XVIII века, на мой взгляд, оправдано как противопоставление по типу контраста. Однако классическая рациональность не представляет целиком научную рациональность. Неклассический и постнеклассический тип науки основаны на иных установках (при этом, согласно В.С. Степину, классика входит в постнеклассику). Возникает вопрос выбора системы герменевтических концептов.

На мой взгляд, в методологическом отношении напрашивается сравнение по нескольким направлениям. Во-первых, по линии схожих герменевтических схем, когда находят подходящие корреляты индийской ментальности в традициях духовных учений о природе человека и его разуме. Индийский предфилософский дискурс формировался уже в ведах (2000–1000 гг. до н. э.) с последующим развитием в письменной традиции. Можно усмотреть корреляции с иными устными культурами. Во-вторых, корреляции с западноевропейскими системами философии уже вошли в практику. В-третьих, прослеживаются линии сравнения с методологией современной науки (неклассического и постнеклассического типа).

Что общего в мировоззренческих установках древнейших культур? Целостность (холизм), космизм, витализм. Позитивная наука начинает вспоминать эти древние установки в учениях о ноосфере, дискуссиях об антропоцене, антропоцентризме и биоцентризме, философии сложности, дисциплинах геоэкологической направленности, но в рамках позитивных методологий.

Что роднит древнейшие культуры в когнитивном отношении? Доминирование непосредственных форм знания и трансовых состояний – чувственных, сверхчувственных, медитативных, молитвенных. В отношении мышления – схватывание целого в образах, наглядность, конкретность (если речь идет о повседневном опыте). Психическое пространство внутренних миров (медитативных, молитвенных, пророческих состояний) объективировалось в формах культуры: ритуалах, искусстве, символах религий и повседневной жизни, а позднее – в развитых философских

учениях. Часто сами пророки не знали, откуда идет знание. Интеллект как доминирующая способность на основе слова, логики, рассуждения (речевой аспект греческого Логоса) формируется в I тысячелетии до н. э., генезис этой способности в западноевропейской традиции привел к «греческому чуду» – возникновению натурфилософии и теоретического знания. Во многих древних культурах, в том числе в древнерусской, слово воспринималось как действие, отражая сакрально-энергийный аспект мышления. Санскритский термин «вач» – Vāc (язык, речь, слово) передает идею звучащего слова как космической силы, что восходит к ведам. В древнерусской традиции действие Слова-Логоса в мире человека нашло реализацию в ритуалах и целительских практиках (заговоры, молитвы). Информационный аспект речи развивается вместе с развитием интеллекта в формах культуры. Возрождение общественного и научного интереса к непосредственным формам знания в эпоху техногенной цивилизации можно расценить как новый виток в циклической эволюции сознания, но уже в других исторических условиях.

Важен еще один момент в понимании современной ситуации и векторов будущего. В непосредственном мышлении развит энергийный аспект мышления как потока, который описывается в литературе как синергия божественных и человеческих энергий, синергия коллективного мышления и действия. Сверхчувственному постижению отдавали первенство перед интеллектом и в школах йоги и в раннем христианстве, и в целом в древних познавательных практиках. По словам апостола Павла, пророк говорит с Богом в назидание церкви и людям, тогда как говорящий на незнакомом языке назидает себя (1 Кор. 14). Для человеческого понимания важны и речь, и молитвенное состояние. Суть синтеза опосредованного (интеллекта, информации) и непосредственного (состояния, энергии) апостол выразил в словах: «Говорящий на *незнакомом* языке, молись о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на *незнакомом* языке, то хотя дух мой молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться и духом, и умом» (1 Кор. 14: 13–15).

С развитием речевого интеллекта сопряжены осознанность, ответственность, рефлексия. В то же время, как показывает изучение *незападных* культур, формы сознания не ограничиваются интеллектуальной деятельностью. Один из самых загадочных вопросов компаративистики – тезис о несамостоятельности ума («манаса» в индийской традиции), с которой сопряжен вопрос о природе субъекта, и, соответственно, возникает проблема поиска герменевтических концептов в переводе этих важнейших понятий индийских школ.

На мой взгляд, самое первое, с чего должна начинаться компаративистика, это особенности картины мира. В большинстве индийских школ

принимаются положения о перерождении (сансаре), освобождении от него благодаря уничтожению желания и аффектов (мокша), закон кармы – зависимость следующего воплощения от деяний [26, с. 28]. Есть неуничтожаемое, бессмертное ядро в чреде перевоплощений – абсолютный субъект Атман, который становится фокусом интереса индийских философов. В иерархической онтологии акцент делается на абстрактном, трансцендентном, безличном, неподвижном субъекте, а не на эмпирическом (вариативном) субъекте, обладающем психикой, сознанием и способностью действовать.

Общее значение манаса в индийских школах связывают с эмпирической ментальностью («воплощенным сознанием» в европейской традиции). Его характеристики – неустойчивость, метание [18, с. 502]. Приведенные характеристики фиксируют проблему овладения деятельностью ума в духовных практиках разных этнокультурных традиций. В русской духовной традиции с ней связывали развитие способности контроля на уровне помыслов, зарождения мысли до желания. Дисциплина ума воспитывается в культурной жизни через овладение логикой, стройностью речи, упорядочиванием теоретических построений и действий, в коллективном мышлении – в умении слушать собеседника, соединять свое мышление с мышлением Другого, для ратора – в овладении временем речи и пр. Дисциплина ума сопряжена с управлением чувствами. Индологи выражают сомнение в переводе манаса как разума по той причине, что в европейской традиции разум – самостоятелен [18, с. 502]. Действительно, из претензий современного технического разума такие выводы напрашиваются.

Вряд ли основатели даршан и последующие комментаторы могли предвидеть техническое воплощение «эмпирического ума». Если ориентироваться на современные европейские коннотации понятий интеллект и разум, то манас (да и буддхи) некорректно переводить как «интеллект» (если интеллект понимать как «оперативку», генеративную способность), а по указанной причине и переводить как «разум». В поставленной проблеме кроется методологическая трудность, связанная с проблемой сопряжения разных картин мира. Понятия позитивной науки и эпистемологии здесь не могут быть адекватными герменевтическими концептами. В философских учениях, основанных на духовных практиках, внутренние миры микрокосма описываются через **иерархические** системы понятий. Для сравнения приведу пример из памятника древнерусской книжности домонгольской эпохи «Палея Толковая». Палея составлена русским книжником по произведениям византийских писателей и апокрифической литературы, текст отражает миропонимание, близкое к индийской традиции.

Картина внутренних миров, представленная в Палее, ортодоксальная. В ней земное противопоставляется небесному, различают *Небо воздушное* –

пространство от земли до тверди небесной, *Звездное небо, Небо превьспрентнее* – там, где престол Бога (Мф. 5: 33; Пс. 102: 19). За видимыми слоями кроются невидимые живые измерения, где обитают ангельские сущности. Вселенная представляется как единое, живое существо, в котором бытийствует его часть – человек. Человек связан со скрытыми измерениями бытия с помощью мысли. *Сомыслие* человека с разумными инобытийными силами составляет существо мышления (глагол «мыслити»), тогда как совместность мышления между людьми отражена в смыслах глагола «думати» [16]. Как и в иных мистических традициях, *сомыслие* тождественно *созерцанию* (видению). Санскритский термин «вада» близок по значению с древнерусским «думати», *vāda* – разговор, беседа, дискуссия, диспут, полемика. А когнитивный смысл термина «даршана» (*darśana* – видение, зрение, от гл. *drś* – видеть, наблюдать) сопряжен со значением древнерусского «мыслити» как *созерцания*, видения. *Сомыслие* – внутреннее зрение, зрение (ум) души, в отличие от ума тела. Ум души в святоотеческой литературе характеризуется как способность распознавания добра и зла, понимания сути ситуаций [10].

В иерархической системе микрокосма ум не является самостоятельной способностью. В Палее ум как способность есть инструмент совместного использования мозгом, сердцем и душой, т. е. телесного (эмпирического) аспекта действия, сердца как центра, интуитивно связующего внутренние пространства, души как глубинной связи с высшим началом («духоразумение» при развитости способности). Деятельность ума в зависимости от преобладания телесного или духовного аспекта будет иметь разные качества (добро – зло, свет – тьма, тело – душа – дух).

«Душа наблюдает за телом – своим жилищем, а сердце и мозг в свою очередь наблюдают за душой, и в общей сокровищнице они рождают разумную мысль и отпускают ее от себя, как слугу и подчиненного, в невидимые и непроходимые места, которые невидимы телесными очами, но становятся видимыми износимой мыслью. Она обходит адские укывища, где содержатся нечистые души нечестивых до дня [Страшного] суда [и] принятия тех свирепых мук, которые ожидает плоть наших тел. Повидав все это, она возвращается в сосуд своего тела, где душа, сердце и мозг обсуждают [ее] вести. Потом они посылают мысль ввысь, в небеса. Она по воздуху, как по ступеням, проходит [воздушную] стихию, поднимается над планетами, минует светила, помещает себя в [небесной] тверди, предстает на небесах, ликуя с ангелами и чая явить себя Богу, – и снова быстро возвращается к душе, сердцу и мозгу» [21, с. 127–128].

Как прочитывается из текста Палеи, от нравственной чистоты мыслителя зависит качество мысли, возможность схватывания ноуменов, архетипов и воплощения их в земных делах. Но телесный ум (эмпирически

нагруженный, интеллект) и ум души, разум (с преобладанием духовного начала) не самостоятельны. И древнерусская, и индийская мысль в этом понимании совпадают. Качества «воплощенного сознания» (не чистого), «отелесненного сознания» сопряжены с окружающей природной и социальной средой (точнее, множественными средами). Разум грубого человека скован плотскими страстями. Разум мудрого человека способен выходить за пределы видимости (майи в индийской философии), творческая мысль, устремленная на благо всех (*неэгоистическая*), имеет духовную глубину, в отличие от чисто интеллектуальной мысли.

Сочетание трех граней ума – мозга, сердца и души не предполагает дуализма души и тела. Для сравнения: в ранний период Вед для обозначения субъекта использовался термин «тану» (*tanū*), который переводят через понятия «присутствия», и в позднейшем значении – «тело». Тану, как поясняет Лев Титлин, буквально означает место, где происходит «растягивание, распространение», присутствие божественного начала в данной точке пространства и времени [26, с. 21]. Образы тану восходят к молитвенным практикам, когда тело, ум и дух соединяются в едином порыве, воспаряя в инобытийные сферы. Согласно Палее, чистая, возвышенная мысль подвижника может «растягиваться» до ангельских сфер.

Самостоятелен ли разум? Предельные онтологии

В интерпретациях когнитивных способностей в философских учениях, основанных на духовных практиках, на мой взгляд, не все исследователи учитывают иерархию принципов. Предельные понятия абстрактны и синтетичны. Об особенностях феноменального опыта, описываемого через предельные понятия, можно составить представление, изучая художественные практики [8]. Поясню сказанное, отталкиваясь от привычного телесного опыта. Мы воспринимаем физические чувства – зрение, слух, обоняние, вкус, осязание как способности, дающие отдельные восприятия. У некоторых творческих людей развита способность синестезии – комплексного, полимодального чувства (как интерпретируют современные психологи). Способность синестезии проявляется в звуко-цветовых комплексах восприятия (А.Н. Скрябин), сочетаниях звука и образных картин (Н.А. Римский-Корсаков), утонченном обонянии, символике жестов и телесной пластики, более сложных полимодальных ассоциативных комплексах (К. Сараджев). Древние эстетические теории, сочетавшие чувственные качества, число, ассоциативные образы, были основаны на синестезии [6, 11]. В индийской традиции подчеркивается, что чувства сознательны. Относительно зрения к сходному выводу приходят и западные ученые [13]. Интегрировав чувственные качества, можно сделать шаг следующего уровня – соединить чувства и мысль («чувствующая мысль», «живая мысль»), а на

более высоком уровне соединить чувствующую мысль и волю (*смысле*, «энергично-синергичная мысль»). Принцип единственности в эстетике отражает идею синтетических способностей, но его можно распространить и на другие сферы.

Греческий Логос, Святой Дух христиан, Буддхи индийцев – понятия предельной онтологии. Древние философы разных школ и географических регионов задумывались над связью человека с высшим началом, нитями соответствия микрокосма и макрокосма, отражения ноуменального в феноменальном.

Среди высказываний Гераклита находим нечто говорящее о синергии человеческого и божественного: «Общий, божественный Разум (Логос) – и есть критерий истины, следовательно, то, что представляется нам сообщая, – достоверно (*αληθεας*), ибо воспринимается общим и божественным Разумом, а то, что выпадает кому-то одному, недостоверно в силу противоположной причины» [5, с. 127].

Связь малого логоса с Логосом – коллективно-синергичная. Логос объемлет всех, но каждый отдельный человек способен воспринимать лишь отдельную грань бесконечномерного кристалла Логоса (мирового разума, Нуса)!

В христианстве, особенно в православии, подчеркивается ведущая роль соборности как коллективного начала разума (экзистенциальной способности постигать истину). Апостол Павел, напутствуя первых христиан, говорил: «Вы тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12: 27). Духовные истины даются людям совершенным, мудрецам через Духа от Бога, Духа Святого (1 Кор. 2: 10–13). Духовные люди имеют ум Христов (1 Кор. 2: 16). Люди душевные, равно как и люди плотские, не могут понять то, что дано от Духа Божия (1 Кор. 2: 14; 3: 1). Дары Святого Духа еще не есть Святой Дух, но Его проявления в мире людей (в целях духовного воспитания человека). «Дары различны, но Дух Один и Тот же; служения различны, а Господь Один и Тот же, производящий всё во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12: 4–7). Дары Святого Духа – слово мудрости, слово знания, вера, исцеление, чудотворение, пророчество, различение духов, разные языки, истолкование, дарованные по отдельности, но в соборной синергии дающие представление об истине, которая едина и целостна.

В аюрведе – жизненно-практическом приложении индийской философской мысли – идея несамостоятельности разума выполняет терапевтическую роль. Ты – не ограничен, а безграничен, как безгранична и твоя первооснова – Атман (Атман человека, дух человеческий как коррелят в христианстве). Главная причина страданий тела – ошибки ума («Чарака-Самхита»). Проходя через опыт телесных страданий, человек учится управ-

лять и телом, и своими ментальными функциями, наблюдая и осознавая ошибки, исправляя их. И в практических, и в философских текстах понятия, сопоставимые с понятием разума, – буддхи и манас, труднопереводимы. Санскритское buddhi переводят как «интеллект», «ум», «разум», «сознание», «сердце», «понимание», «воля», «решение», «суждение» [28, с. 180]. Буддхи не есть интеллект, не есть ум, не есть воля и пр., но проявление единого высшего абстрактного принципа в человеке как «мудрость», «интеллект», «воля», «суждение». В переводах с санскрита текста «Сакхья-карिका» Ишваракришны В.К. Шохин в качестве герменевтического концепта использовал понятие научного языка – «функция». Называется пять функций интеллекта (буддхи) в человеке: решение, примысливание-себя, воление, [чувственная] активность и деятельность [25, с. 140]. Как поясняет Шохин, понятие буддхи формировалось в санкхье и адвайта-веданте – школах, где пристальное внимание уделяли вопросу границ между духовным началом и «его ментальным окружением» [28, с. 180]. Предельное духовное начало – Атман – неподвижно, тогда как движение и жизнь пульсируют в энергичных оболочках благодаря ноуменам, эманатам Прадханы (Пракрити) – Буддхи, Манас («ум», санкхья), Читта («сознание», йога). Буддхи, Манас, Читта образуют «ментально-волевое окружение» (тончайшие духовно-материальные энергии) неподвижного центра Атмана.

В брахманистских текстах, как правило, в иерархической вертикали Буддхи помещается между Атманом и Манасом. Различают Буддхи макрокосма и буддхи микрокосма. Буддхи-макркосма по отношению к буддхи-микрокосма действует как принцип. Согласно классической санкхье и веданте, в микрокосме буддхи вместе с аханкарой (эготизмом, принципом индивидуации), манасом («умом») составляют три компонента антахкараны и тонкого тела («сукшма-шарира», «линга-шарира» – знаковое, мобильное тело). Антахкарану можно помыслить как инструмент (проводник), приспособленный для взаимодействия высших принципов и собственно человеческих принципов («воплощенного сознания»). В духовных учениях Буддхи можно сопоставить с божественной мудростью (Софией Премудростью Бога). Проявления буддхи в осознанной речи можно истолковать как трансцендентальное условие (в кантовской терминологии) возможности принятия решений, что при переводе соответствует интеллекту, взятому в целостной системе микрокосма, на высших уровнях соединяющего с универсальным пространством (макркосмом, внешними и внутренними мирами). Аналогично Манас, как принцип, служит трансцендентальным условием действия манаса-человека в целостной иерархии принципов микрокосма.

Таким образом, именно целостность иерархически устроенного микрокосма становится фактором, который определяет ум (разум) как несамостоятельный. В микрокосме манасу («чувственному уму») отводится

функция координатора и синтезатора данных чувств. Манас, аханкара передают результаты действия с объектами Буддхи («Сакхья-карика» Ишваракришны), который «вкушает» их вместе с Пурушей (субъектом познания) [28, с. 181]. Предельный субъект – Атман (Пуруша) становится как бы созерцателем, «безмолвным свидетелем», не влияя на принятие решений (это функция Буддхи).

Интересны современные реминисценции представлений о внутреннем микрокосме и его связи с макрокосмом.

Тезис о коллективном сознании человечества (ноосфера) с XX в. обсуждается в разных направлениях гуманитарного знания. То, что способен понимать и знать отдельный человек, не дает целостной истины. Только коллективно люди смогут составить представление о целостности. В связи со сказанным небезынтересны концепции форм организации научного познания в корреляции с когнитивными способностями. Дисциплинарное мышление развивало интеллект по линии углубления в предмет, концентрации на объекте. Есть оборотная сторона дисциплинарности. Если человек имеет свою точку зрения, то ему трудно воспринимать другую.

Если человек готов воспринимать чужую точку зрения, то можно говорить о мультидисциплинарном мышлении. Если специалист может работать в команде, когда обсуждаются разные точки зрения, способен к интеграции, то в таком случае можно говорить о междисциплинарном мышлении. Междисциплинарность сегодня признается ведущим вектором в научном познании. В отличие от дисциплинарности, углубление в предмет здесь сочетается с возможностями синтеза в пространстве близких по предмету дисциплин. В одной из интерпретаций более высокий уровень коллективной рефлексии называют трансдисциплинарностью. Трансдисциплинарность предполагает выход в пространство культуры, планетарную ноосферу [2]. Следование принципу единства в разнообразии в трансдисциплинарности предполагает развитость мышления метауровневого типа. Можно предвидеть, что когда специалисты овладеют трансдисциплинарным мышлением, тогда и сформируют мировое пространство философии.

Принцип единственности, обсуждаемый эстетиками, в качестве методологического ориентира можно распространить на другие области знания. В частности, представляют интерес сопоставления ходов мысли в «Теории всего» физиков, где обсуждается гипотеза дифференциации четырех известных физических взаимодействий (электромагнитного, сильного, слабого, гравитационного) из единой энергии. Методологически принцип единственности лежит в основании рассуждений о модификации первоматерии (корневой материи, Мула-Пракрити) в первоэлементах-стихиях, в концепциях эманации.

На языке философии сложности «безмолвный свидетель» Атман (Пуруша) стал бы фокусным, предельно-предельным наблюдателем (предельный, органичный сплав множественного в едином). Предельно-предельный наблюдатель – единое начало сознания и самосознания на уровне макрокосма, в аспекте человека – его бессмертная воплощающаяся монада (Атман, Буддхи, Манас).

Если принять во внимание принципы витализма и части как фрактала целого, то любая часть в органическом целом будет иметь статус относительной самостоятельности (ср. тело и клетки). Оболочки Атмана наделены принципом движения жизни, в этом аспекте ум относительно самостоятелен.

Дуализм как преграда в восприятии европейцами незападных философий

По традиции, на генезис которой оказали влияние установка на определенность в мышлении (классическая логика и принципы доказательности в науке) и где также немалую роль сыграла и аскетическая установка христианства на резкое противопоставление духовного и материального, европейское мышление развивалось по пути дуализма. В последующие века был развит дуалистический язык рассуждений о бинарных оппозициях: материя – сознание, материя – дух, тело – душа, мозг – сознание. Материальное и идеальное на дуалистическом языке противопоставлены как несовместимые противоположности. В греческой натурфилософии находим примеры недуалистического мышления (например, в философии стоиков). Особую трудность представляет перевод терминов индийской философии, относящихся к телесности. В европейском упрощенном понимании тело материально, а душевные проявления идеальны. В микрокосме, представленном в санхье и веданте, предельная первооснова, Атман, духовна, тогда как ее оболочки представляют собой эманаты Пракрити. В шраманский период, как пишет Шохин, например, Поттхапада различает оболочки Атмана тонкоматериального, составленного из четырех стихий и питающегося пищей, Атмана ментального, наделенного определенными органами и способностями, Атмана, состоящего из сознания, и бесформенного Атмана. Последний Атман – собственно духовный, Атман тонкоматериальный и Атман ментальный – духовно-материальны, тогда как физическое тело (стхула-шарира) материально в европейском понимании. В литературе распространен перевод «тонкого тела» как души при отличиях самого понятия души в иудеохристианской традиции. Первоматерия Пракрити при переводе иногда передается через словосочетание «материально-психическая субстанция». Трудности возникают из-за преград дуалистического языка, который служит препятствием в выражении гра-

даций и дифференциаций материального первоначала. В предельной онтологии Пракрити (Мула-Пракрити, коренная материя) предстает как **начало духовное с функцией материальности**. Методологически логично предположить, что должно быть соответствие уровней в иерархически выстроенной онтологии. Члены пары Пуруша и Пракрити описывают высший иерархической уровень по принципу дополнительности (а не дуализма), не сводясь друг у друга, но дополняя друг друга в едином целом (можно предположить, как аспекты единого принципа более высокого порядка) [7]. На мой взгляд, в реконструкции текстов санкхьи более предпочтителен язык дополнительности, чем дуалистичный «метод бинарных оппозиций» [25, с. 19]. Метод антиномий (вмещения противоположений) издревле использовался в целях ментального синтеза, развиваясь в истории философии в различных вариантах [9].

Трудности возникали и у христианских богословов, когда мир горний противопоставлялся миру дольнему. Например, как квалифицировать ангелов? Ангелы – духовные существа, но не бесстихийные, ведь ангелы – огненные существа. Но огонь как стихия – проявление материального первоначала, но тогда ангелы – духовно-материальны, другими словами, их материальные оболочки отличаются от физического тела человека (плоти). В религиозно-философских христианских текстах встречаем три термина, относящихся к материальным оболочкам. Греческое *σάρξ* (саркс) – «плоть». Происходит от корня со значением «отделять», то есть первоначально «то, что отделяется от костей», «мясо», *caro*, *flesh*, *Fleisch*. Греческое *σῶμα* (сома) – тело как целое: мертвое или живое, *corpus*, *body*, *Koerper*. Некоторые отцы Церкви так или иначе относили слово *σῶμα* и к ангелам, возможно, потому что *σῶμα* в греческом языке не только «тело», но и «сущность» (то есть самый обобщенный вариант прочтения) [30]. Ангелы возникли до творения нашего мира, они сущности – *τα σώματα*. Большинство индоевропейцев сходится в том, что *σάρξ* связано с идеей отделения (нем. *schneiden*), а *σῶμα* – с идеей набухания, выпячивания (нем. *schwellen*). *Σάρξ* – внешнее, результат, условие земного существования, «животно-природное тело человека», а *σῶμα* – внутреннее, то, что произрастает изнутри, создается самим человеком – тело душевное. Апостол Павел, объясняя феномен воскресения, говорит о том, что есть тело душевное (*σῶμα ψυχικόν*) и тело духовное (*πνευματικόν*), в нем мы воскресаем. Можно усмотреть нечто схожее с логикой рассуждений индийских философов. Тела понимаются как оболочки проявления физической, психической и ментальной активности.

Современные рецепции историко-философских идей можно усмотреть в понимании материи естественниками и в антропологических концепциях телесности. В естественно-научной картине мира материя имеет разные степени градации вещества и энергии: от чувственно-воспринима-

емых форм до атомистической энергии, вакуума, космической темной материи и темной энергии. На глубинных уровнях материя проявляет качества, сопоставимые с разумностью. Так, плазму называют «умной материей», способной «сотрудничать» с человеком на информационном уровне.

Методологический вывод: напрашивается революционный сдвиг в европейском сознании, связанный с отказом от дуализма как методологии, выстраивающей языковую картину мира.

Тезис о несамостоятельности разума в индийской философской мысли нельзя воспринимать в отрыве от специфики концептуализации, которая в истоках и дальнейшем развитии традиции была связана с психодуховными практиками (ритуалы, молитвы, медитации). Манас несамостоятелен как часть целого, включающего феноменальные и ноуменальные уровни. В живом целом часть может быть относительно самостоятельна. В практическом аспекте если манас (эмпирический ум) не развит, то возникает ситуация, когда он берет на себя функцию принятия решения и проходит опыт жизни, опыт проб и ошибок. За решение отвечает не буддхи, а слабое отражение Буддхи (как высшего принципа в иерархической лестнице начал) в неразвитом манасе. Умственная деятельность может концентрироваться на ментальных вещах в отрыве от реального опыта (теоретический манас). Но и умозрение требует наблюдательности и чувства (ментального). Относительно Манаса, реально связанного с Буддхи (как высшим, духовным началом), можно сказать, что в человеке «буддхи через манас выполняет функцию принятия решения». Тексты индийских даршан, похоже, выполняли ученические функции. Текст предстает как навигатор в духовных практиках, а не как безотносительная истина. Смысл не в тексте, а в самом ученике, в личностном переживании-постижении истины, в претворении смысла в действии (внутреннем или внешнем). Еще пример. Идея неподвижности как внутреннего, духовного стержня (золотой середины) при подвижности оболочек (эмпирического) сознания играет огромную роль в медитативных и повседневных практиках овладения чувствами, умом, волей – от самообладания в жизненных ситуациях до глубоких медитативных состояний [7, с. 200–204]. Последовательная объективация («перевод в статус объекта») феноменов психической жизни в санкхье, на мой взгляд, важна для развития критического мышления, непривязанности к своим идеям.

Корреляции между современными научными методологиями и философскими учениями о внутреннем человеке наводят на мысль о том, что несоизмеримость в диалоге культур может быть преодолена. Познавая, идя путем материи или идя путем духа, можно прийти к одной цели – осознанию единства мироздания. Диалог культур в переживаемое время – уникальная возможность обучения пониманию другого через ошибки, заблуждения, узнавания и радость сотворчества.

Литература

1. *Авсеев А.А.* Диалектико-спекулятивный анализ становления трансверсальной философии // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2011. – № 20 (115). – С. 220–230.
2. *Шольц Р.В., Киященко А.П., Бажанов В.А.* Введение. Дорожная карта трансдисциплинарности // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / под ред. В.А. Бажанова, Р.В. Шольца. – М.: Навигатор, 2015. – С. 11–27.
3. *Базаров А.А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. – СПб.: Наука, 1998. – 183 с.
4. *Бескова И.А., Герасимова И.А., Меркулов И.П.* Феномен сознания. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 367 с.
5. *Гераклит Эфесский.* Все наследие: на языках оригинала и в русском переводе / подгот. С.Н. Муравьев. – М.: Ad Marginem, 2012. – 416 с.
6. *Герасимова И.А.* Музыка и духовное творчество // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 87–97.
7. *Герасимова И.А.* Единство множественного (эпистемологический анализ культурных практик). – М.: Альфа-М, 2010. – 304 с.
8. *Герасимова И.А.* Опыт йоги и творчество // Свобода и творчество. – М.: Альфа-М, 2011. – С. 251–270.
9. *Герасимова И.А.* П.А. Флоренский о противоречии (логико-методологический анализ) // Логические исследования. – 2012. – Вып. 18. – С. 77–96.
10. *Герасимова И.А.* О природе мысли. По материалам древнерусской книжности // Философские науки. – 2017. – № 10. – С. 39–54.
11. *Герасимова И.А.* Проблема целостности мышления (эволюционно-эпистемологический анализ) // Эволюционная эпистемология: антология / науч. ред. и сост. Е.Н. Князева. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – С. 602–640.
12. *Дублон Г., Парадисо А.* Чувства, усиленные датчиками // В мире науки. – 2014. – № 9. – С. 18–24.
13. *Грегори Р.И.* Разумный глаз / пер с англ. А.И. Когана. – Изд. 2-е. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 240 с.
14. Исторические типы рациональности. Т. 1 / отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: ИФРАН, 1995. – 350 с.
15. *Канаева Н.А.* Становление принципов теоретического знания в Индии: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 2021. – URL: [https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/konaeva/avtoreferat_dfn_kanaeva_\(isir\).pdf](https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/konaeva/avtoreferat_dfn_kanaeva_(isir).pdf) (дата обращения: 11.11.2021).
16. *Колесников А.С.* Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становление трансверсальной философии: материалы межвузовской конференции. – СПб.: С.-Петербург. филос. о-во, 2010. – С. 6–26.

17. Колесов В.В. Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. Кн. 4. Мудрость слова. – СПб.: Нестор-История, 2011. – 480 с.
18. Лысенко В.Г. Манас // Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 501–502.
19. Лысенко В.Г. Сравнительная философия или межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // Философские науки. – 2017. – № 5. – С. 7–27.
20. Лысенко В.Н., Канаева Н.А. Шантакрашита и Кмалашила об инструментах достоверного познания. – М.: ИФРАН, 2014. – 295 с.
21. Палея Толковая / пер. А.М. Камчатнова. – М.: Согласие, 2012. – 652 с.
22. Глотинский Ю.М. Теоретические и эмпирические модели социальных процессов. – М.: Логос, 1998. – 280 с.
23. Степанянц М.Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. – М.: Наука – Восточная литература, 2020. – 183 с.
24. Степин В.С. Человек, деятельность, культура. – СПб.: СПбГУП, 2018. – 800 с.
25. Сутры философии санкхьи: Таттва-самаса, Крама-дишика: Санкхья-сутры, Санкхья-сутра-вритти / изд. подгот. В.К. Шохин. – М.: Ладомир : Янус-К, 1997. – 364 с.
26. Титлин Л.И. Введение // Васубандху. Абхидхармакоша. Кн. 9. Пудгала-винишчая / с коммент. Яшомитры Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья; пер. с санскр., предисл., введ., исслед. часть и коммент. Л. Титлина. – 2-е изд., расшир., доп. и испр. – М.: Буддадхарма, 2021. – С. 11–148.
27. Хаузер М. Возникновение разума // В мире науки. – 2009. – № 11. – С. 35–41.
28. Шохин В.Г. Буддхи // Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 180–182.
29. Knorr-Cetina K. Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. – Cambridge; London: Harvard University Press, 1999. – 352 p.
30. A Patristic Greek Lexicon / ed. by G.W.H. Lampe. – Oxford: The Clarendon Press, 1961. – 1618 p.
31. Stepanyants M. On the Way to Intercultural Philosophy // Confluence: Journal of World Philosophies. – 2016. – Vol. 4. – P. 240–256.

Статья поступила в редакцию 27.06.2021.

Статья прошла рецензирование 11.08.2021.

DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-11-33

ON THE COMMENSURABILITY OF THE INCOMMENSURABLE

Gerasimova, Irina,

Dr of Sc. (Philosophy), Professor,

Main Researcher, Institute of Philosophy RAS,

12, bld. 1, Goncharnaya Street, Moscow, 09240, Russian Federation

ORCID: 0000-0003-4656-3100

home_gera@mail.ru

Abstract

Today the world lives in a unique historical situation. There are transformations of earthly space and time on the way of collecting numerous tempo worlds of ethnic groups and cultures. The global crisis and environmental catastrophic risks are relentlessly forcing people to unite to solve common problems. Thoughtless attitude to the biosphere, waste of the planet's resources, pollution of the environment are menacing symptoms of the threat of self-destruction of mankind. Only the unification of peoples and an unshakable sense of geosolidarity can resist. The support in the confrontation between technologization and aggressive geopolitics is seen in traditionalism, in the spiritual origins of the traditions of different peoples. The study of non-Western philosophies, attempts to penetrate cultures with different ethnic codes form multiple new trends in the world intellectual space of philosophy. For epistemology, the dialogue of cultures has given rise to a number of methodological problems. What can be the criteria for comparative studies if incommensurable conceptual systems and different worldviews are compared? Science, focused on the knowledge of the external world, relies on intelligence or "embodied consciousness." The empirical mind as an analyzer of feelings in the Indian tradition is not considered independent. The article discusses correlations in the methodological strategies of spiritual thought in the Indian and Old Russian traditions, as well as correlations with the methodologies of non-classical science. The author shows that any abilities in hierarchical ontologies with extreme levels can be thought of only as a part of the whole. Integrity at the ultimate ontological level potentially contains the qualities of subsequent differentiation (emanates). The concept of the mind as dependent is characteristic of spiritual practices, which can be seen in the texts of the Explanatory Palaia and texts of Indian teachings. Comparative analysis of the problem of the nature of intelligence is of interest in connection with discussions on artificial intelligence. An obstacle to the perception of holistic methodologies is the dualistic language in the European tradition (opposition of matter and consciousness, matter and spirit, brain and consciousness). The criteria for the commensurability of different cultural-semiotic systems are developed in the course of the dialogue of cultures.

Keywords: dialogue of cultures, technogenic civilization, Indian philosophy, ancient Russian thought, epistemic cultures, unity in diversity, sociodynamics of culture, ultimate ontologies, intellect, reason, principle of consubstantiality, dualism, corporeality.

Bibliographic description for citation:

Gerasimova I. On the Commensurability of the Incommensurable. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2022, vol. 14, iss. 1, pt. 1, pp. 11–33. DOI: 10.17212/2075-0862-2022-14.1.1-11-33.

References

1. Avseev A.A. Dialektiko-spekulyativnyi analiz stanovleniya transversal'noi filosofii [Dialectical-speculative analysis of the formation of transversal philosophy]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo = Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Law*, 2011, no. 20 (115), pp. 220–230.
2. Scholz R.V., Kiyashchenko L.P., Bazhanov V.A. Vvedenie. Dorozhnaya karta transdistsiplinarnosti [Introduction. Transdisciplinarity: a Roadmap]. *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke: podkbody, problemy, perspektivy* [Transdisciplinarity in philosophy and science: approaches, problems, prospects]. Moscow, Navigator Publ., 2015, pp. 11–27. (In Russian).
3. Bazarov A.A. *Institut filozofskogo disputa v tibetskom buddizme* [Institute for Philosophical Debate in Tibetan Buddhism]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1998. 183 p.
4. Beskova I.A., Gerasimova I.A., Merkulov I.P. *Fenomen soznaniya* [The phenomenon of consciousness]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2010. 367 p.
5. Heraclitus of Ephesus. *Vse nasledie* [The whole legacy]. Moscow, Ad Marginem Press, 2012. 416 p. (In Russian).
6. Gerasimova I.A. Muzyka i dukhovnoe tvorchestvo [Music and spiritual creativity]. *Voprosy filosofii = Russian Studies in Philosophy*, 1995, no. 6, pp. 87–97. (In Russian).
7. Gerasimova I.A. *Edinstvo mnozhestvennogo (epistemologicheskii analiz kul'turnykh praktik)* [The unity of the plural (epistemological analysis of cultural practices)]. Moscow, Al'fa-M Publ., 2010. 304 p.
8. Gerasimova I.A. Opyt iogi i tvorchestvo [Yoga experience and creativity]. *Svoboda i tvorchestvo* [Freedom and creativity]. Moscow, Al'fa-M Publ., 2011, pp. 251–270.
9. Gerasimova I.A. P.A. Florenskii o protivorechii (logiko-metodologicheskii analiz) [P.A. Florensky about the contradiction (logical and methodological analysis)]. *Logicheskie issledovaniya = Logical Investigations*, 2012, iss. 18, pp. 77–96.
10. Gerasimova I.A. O prirode mysli. Po materialam drevnerusskoi knizhnosti [On the Nature of Thought on the Basis of Ancient Russian Literature]. *Filozofskie nauki = Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2017, no. 10, pp. 39–54. (In Russian).
11. Gerasimova I.A. Problema tselostnosti myshleniya (evolyutsionno-epistemologicheskii analiz) [The problem of holistic thinking (evolutionary epistemological analysis)]. *Evolyutsionnaya epistemologiya: antologiya* [Evolutionary epistemology. Anthology]. Moscow, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2012, pp. 602–640.
12. Dublon G., Paradiso J.A. Extra sensory perception. *The Scientific American*, 2014, vol. 311 (1), pp. 36–41. DOI: 10.1038/scientificamerican0714-36 (Russ. ed.: Dublon G., Paradiso D. Chuvstva, usilennye datchikami. *V mire nauki*, 2014, no. 9, pp. 18–24).
13. Gregory R.L. *The intelligent eye*. London, McGraw-Hill, 1970 (Russ. ed.: Gregori R.I. *Razumnyi glaz*. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004. 240 p.).

14. Lektorskii V.A., ed. *Istoricheskie tipy ratsional'nosti*. T. 1 [Historical types of rationality. Vol. 1]. Moscow, IFRAN Publ., 1995. 350 p.
15. Kanaeva N.A. *Stanovlenie printsipov teoreticheskogo znaniya v Indii*. Avtoref. diss. dokt. filos. nauk [Formation of the principles of theoretical knowledge in India. Author's abstract of Dr. in Philosophy diss.]. Moscow, 2021. Available at: [https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/kanaeva/avtoreferat_dfn_kanaeva_\(isir\).pdf](https://iphras.ru/uplfile/zinaida/ROOTED/aspir/autoreferat/kanaeva/avtoreferat_dfn_kanaeva_(isir).pdf) (accessed 11.11.2021).
16. Kolesnikov A.S. [Conceptual Problems at the Frontiers of Modern Philosophy]. *Dialog filosofskikh kul'tur i stanovlenie transversal'noi filosofii* [Dialogue of philosophical cultures and transversal philosophy]. Materials of the interuniversity conference. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo Publ., 2010, pp. 6–26. (In Russian).
17. Kolesov V.V. *Drevnyaya Rus': nasledie v slove*. V 5 kn. Kn. 4. *Mudrost' slova* [Ancient Russia: heritage in the word. In 5 bk. Bk. 4. Wisdom of the word]. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2011. 480 p.
18. Lysenko V.G. Manas [Manas]. *Indiiskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 501–502.
19. Lysenko V.G. Sravnitel'naya filosofiya ili mezhekul'turnaya filosofiya v perspektive postkolonial'nykh issledovaniy [Comparative philosophy or intercultural philosophy from the perspective of postcolonial studies]. *Filosofskie nauki = Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2017, no. 5, pp. 7–27. (In Russian).
20. Lysenko V.N., Kanaeva N.A. *Shantakrakhita i Kmalashila ob instrumentakh dostovernogo poznaniiya* [Shantakrakhita and Kmalashila on the instruments of reliable knowledge]. Moscow, IFRAS Publ., 2014. 295 p.
21. Kamchatnov A.M., ed. *Paleyа Tolkovaya* [Explanatory Palaia]. Moscow, Soglasie Publ., 2012. 652 p.
22. Plotinskii Yu.M. *Teoreticheskie i empiricheskie modeli sotsial'nykh protsessov* [Theoretical and empirical models of social processes]. Moscow, Logos Publ., 1998. 280 p.
23. Stepanyants M.T. *Mezhekul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural philosophy: origins, methodology, problems, perspectives]. Moscow, Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2020. 183 p.
24. Stepin V.S. *Chelovek, deyatel'nost', kul'tura* [Man, activity, culture]. St. Petersburg, Saint-Petersburg University of the Humanities and Social Sciences Publ., 2018. 800 p.
25. Shokhin V.K., comp. *Sutry filosofii sankkh'i: Tattva-samasa, Krama-dipika: Sankkh'ya-sutry, Sankkh'ya-sutra-vritti* [Sutras of Sankhya Philosophy. Tattva-samasa. Kramadeepika. Sankhya Sutras. Sankhya-sutra-vritti]. Moscow, Lodomir Publ., Yanus-K Publ., 1997. 364 p. (In Russian).
26. Titlin L.I. Vvedenie [Introduction]. Vasubandkhu. *Abkhidkharvakosha*. Kn. 9. *Pudgala-vinishchaya* [Vasubandhu. Abhidharmakosa. Bk. 9. Pudgalaviniscaya]. With commentary by Yashomitra Sphutartha-abhidharmakosha-vyakhya. 2nd ed. Moscow, Buddharma Publ., 2021, pp. 11–148. (In Russian).

27. Hauser M. The Origin of the Mind. *Scientific American*, 2009, vol. 301, no. 3, pp. 44–51 (Russ. ed.: Khauzer M. Voznikovenie razuma. *V mire nauki*, 2009, no. 11, pp. 35–41).
28. Shokhin V.G. Buddkhi [Buddhi]. *Indiiskaya filosofiya* [Indian philosophy]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2009, pp. 180–182.
29. Knorr-Cetina K. *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge, London, Harvard University Press, 1999. 352 p.
30. Lampe G.W.H., ed. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, The Clarendon Press, 1961. 1618 p.
31. Stepanyants M. On the Way to Intercultural Philosophy. *Confluence: Journal of World Philosophies*, 2016, vol. 4, pp. 240–256.

The article was received on 27.06.2021.

The article was reviewed on 11.08.2021.