



ИСТОРИЯ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17

ДВА СМЫСЛА ИНДИЙСКОЙ ТЕОРИИ ПОЛЕМИКИ*

Н.А. Канаева

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
ул. Старая Басманная, 21/4, Москва, Россия, 105066

Статья посвящена проблеме, которая до этого исследователями не ставилась: выявлению двух смыслов теории полемики, разработанной в традиционной индийской культуре — логического и религиозно-философского (метафизического). Проблема различения возникла потому, что индийские философы делали это по умолчанию, а для западного читателя их текстов два следствия этого разделения — использование логики для деструкции дискурсивного мышления (как в школе мадхьямака) или закрепление правил фактически бесконечной процедуры обоснования (как у джайнов) — выглядят абсурдными. Однако и в Индии необходимость дискурсивного мышления признавалась, но только его возможности никогда не абсолютизировались и использовались в целях убеждения в истинности сверхрациональных метафизических тезисов. Два названные смысла различимы в таких сочинениях, как буддийский канонический текст «Катхаваттху» с зафиксированной в нем сложной структурой аргументации и джайнские канонические тексты, такие как «Стхананга-сутра», разрешающие разные «уловки» для опровержения оппонентов. Сопряженность двух смыслов полемики детерминировала отсутствие в индийской логике идеала объективной истины и стала предпосылкой двух джайнских диалектических концепций: сьяд-вады (семичастного паралогизма) и найя-вады (концепции «точек зрения»), являющихся дополнением к онтологической джайнской концепции анжанта-вады (неодносторонности реальности). Не случайно концепции «точек зрения» уделяли внимание основоположники джайнской философии Умасвати и Кундакунда.

В статье разбирается логическая структура аргументации о реальности эмпирического субъекта (атман), приводимой в «Катхаваттху» и демонстрирующей противоречия в учениях оппонентов о субстанциальности души (атман).

Ключевые слова: индийская диалектика, индийская теория полемики, логический смысл диалектики, метафизический смысл диалектики, тарка-видья, хету-видья

Встречая теорию полемики (*tarka-vidyā*, *hetu-vidyā*, *nyāya-śāstra*) (1) в текстах сер. I тыс. до н.э. среди обязательных для изучения брахманами и правителями дисциплин, мы понимаем, что она является очень древней, и что в культуре Древней и Средневековой Индии ей придавалось очень большое значение. И мы ожидаем найти в соответствующих текстах некую обозримую совокупность правил ведения дебатов, ставших итогом долгой истории и кратчайшими путями к победе: доказательству истинности своих тезисов и опровержению чужих.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного Фонда (Russian Science Foundation — RSF); проект 16-18-10427.

В индийской теории дебатов правила мы, действительно, находим. Но это вовсе не «кратчайшие пути к победе» и совсем не общепризнанные правила: каждая школа имеет свой набор таких правил, регламентирующих довольно длинную процедуру дискуссии.

Показательно, что ни в одном своде диалектических правил нет требования установления в результате дискуссий объективной истины. Зато мы находим такие фиксированные структуры рассуждения, как *catuskoṭi* (четырёхчастное отрицание), употреблявшееся могучим «быком полемики» (*tarka-puṅgava*) буддистом-мадхьямиком Нагарджуной (II—III вв.) и приводящее к выводу о принципиальной невозможности дискурсивного мышления, или, как у джайнов, — правила полемики, задающие фактически бесконечно долгую процедуру обоснования истинных утверждений. Каждый из диспутантов стремился склонить оппонентов на свою сторону и, если верить их текстам, склонял: брахманисты, адживики и джайны будто бы становились буддистами, буддисты — джайнами. Но при этом различные мировоззренческие системы не только сохранялись веками, но и укреплялись в ходе дебатов.

Для западного философа на первый взгляд такие варианты полемики, когда логика используется для деструкции дискурсивного мышления или уводит обоснование истинности в дурную бесконечность, выглядят абсурдными. Если истину нельзя доказать дискурсивными методами, чему же тогда служат индийские теории полемики? Может быть, правы те европоцентристы, которые считают, что индийская философия — это «недофилософия», что подлинная философия может быть только на Западе, ибо только Запад на заре своей истории возвел разум в культ, сделал его источником и критерием истины?

Более внимательное знакомство с санскритскими религиозно-философскими текстами приводит к выводу, что индийская теория полемики тоже адресована дискурсивному мышлению, но мышлению, возможности которого в Индии никогда не абсолютизировались, а задачи его в практике диспута понимались несколько иначе, чем на Западе.

Особость культурного контекста, в котором создавалась тарка-видья, обусловила наличие в ней двух смыслов: логического, непосредственно выраженного в дискуссиях, и религиозно-философского (или метафизического), который часто в дискуссиях предпочитали не выражать, но который присутствовал там «по умолчанию». Этот метафизический смысл может быть реконструирован по содержанию тезисов и аргументов, приводимых диспутантами, а также по культурному контексту, в котором проходили диспуты философов. Логический смысл хету-видьи состоял в том, что она учила последовательно доказывать и опровергать отдельные, частные утверждения, чему и служили правила ведения полемики; религиозно-философский — в том, что она учила защищать позиции своей школы, которые не подлежали рациональному обоснованию, потому что выходили за рамки доступности для воспринимающих способностей (индрий) и мышления.

На наличие двух этих смыслов указывает следующее. Во-первых, отмеченные очень многими исследователями две цели полемики. Можно сослаться, в частности, на статью Д. Ганери, посвященную буддийскому полемическому тексту

«Катхаваттху», в которой исследователь говорит о том, что первой целью было желание вынудить оппонента отказаться от принимаемых им положений, второй — защита позиций своей школы [7. Р. 486]. Во-вторых, два эти смысла вытекают из утвердившегося в индийской философии представления о двух уровнях реальности (высшего, *rāgamārthika*, и низшего, *vyavāharika*), которым соответствуют два вида истины — высшая, *rāgamārthika satya*, и низшая, *vyavāharika satya*. Дискурсивное мышление вместе с органами чувств дает истины только низшего порядка. Полемику с оппонентами, предлагающими свое видение всей полноты бытия, включающего и низший, и высший его уровни, можно вести только на низшем уровне.

По текстам заметно, что индийские философы не стремились выразить в процессе полемики все шаги умозаключений, часть посылок разрешено было держать «в уме», а остальные участники дискуссии, обладая широкой эрудицией, должны были о них догадываться. Очень часто они не высказывали собственные тезисы метафизического характера, охраняя их, таким образом, от критики.

Наличие метафизического смысла теории полемики выдает также допустимость внелогических приемов, способствующих победе в споре. Так, у джайнов в «Стхананга-сутре», входящей в число 11 агам джайнского канона шветамбаров (возводимых к ближайшим ученикам Джини Махавиры), есть раздел о дебатах — «Вивада-пада», 6.67, в котором разрешены всякие уловки и хитрости. Э. Соломон оценила эти методы дебатов как «скорее уловки для победы». Да и комментатор сутры Абхаядева назвал их джалпа (*jalpa*) — пререканиями [1. Р. 46].

Всего способов ведения полемики (*vivāda*) в этом тексте названо шесть, и ни один из них не определяется как способ установления объективной истины. Это: *osakkaittā* (осаккайтта) — уход от предмета обсуждения при отсутствии возможности дать немедленный ответ (дабы выиграть время на обдумывание), по сути, отговорка нехваткой времени; *usakkaittā* (усаккайтта) — спор с заведомо хуже подготовленным оппонентом; *aṇulomaittā* (ануломайтта) — склонение до начала диспута на свою сторону жюри или оппонента принятием его тезиса; *paḍilomaittā* (падилломайтта) — будучи уверенным в своих силах, пропонент может выставлять себя перед жюри или оппонентами в невыгодном свете, а затем победить; *bhāittā* (бхайтта) — начать дебаты после ожидания жюри и, таким образом (вызвав у членов жюри укоры совести) повлиять на их решения (2); *bhelāittā* (бхелайтта) — начать дебаты, добившись единства мнений расположенных к пропоненту членов жюри с остальными и председательствующим или настроив их против оппонента (3). В западной теории полемики тоже описываются разные уловки, но они квалифицируются как «внелогические приемы», и признается, что они не ведут к объективной истине, используются для убеждения аудитории в истинности мнения.

Желание убедить оппонента отказаться от своих тезисов заметно и в двух джайнских концепциях, которые часто интерпретируют как правила методов познания, но анализ контекста их употребления выдает их полемический характер и то, что они являются формами опровержения, а не установления истины. Эти

концепции излагаются у авторитетных мыслителей: Бхадрабаху-старшего, жившего на рубеже IV—III вв. до н.э. (в его «Даша-вайкалика-нирьюкти»), Умасвати (II—III вв.) и Кундакунды (III—IV вв.). Это концепции съяд-вада (метода «утверждения возможного») и найа-вада (метода «точек зрения»). Данные диалектические методы тесно связаны с онтологической концепцией многообразия, неодносторонности реальности (анэканта-вада). С точки зрения джайнов, суть анэканта-вады в наличии у познаваемой реальности множества аспектов и ее непрерывной изменчивости, что обуславливает незавершенность как самой реальности, так и ее познания, наличие множества путей ее постижения и вербализации знаний [3. Р. 139]. Философы-неджайны познают эти отдельные временные характеристики реальности, но абсолютизируют свои истины. Относительные истины опасны тем, что, будучи неполными, они передаются другим людям, воспринимаются ими как исчерпывающие, абсолютизируются и становятся причинами конфликтов. Поэтому относительные истины нужно опровергать методами съяд-вады и найа-вады.

Оба джайнских метода не являются «лобовой атакой» на оппонентов. Джайнские авторы, говоря о семичастном паралогизме, как правило, просто представляют его структуру, и то не полностью. Так, Кундакунда в «Панчастика-саре», 14, говорит, что «субстанция может рассматриваться в соответствии с семью аспектами: „некоторым образом есть“; „[некоторым образом] не есть“; „[некоторым образом] оба“; „[некоторым образом] неопишима“ и еще три [варианта]» [4. Р. 238] (4). Но если вспомнить, что съяд-вада дополняет концепцию «неодносторонности реальности» и сама дополняется концепцией «точек зрения», то становится понятным диалектический характер этого приема и его «дополнения», предписывающих обсуждать с оппонентами их тезисы с разных сторон: как утверждения, описывающие отдельные характеристики эмпирической реальности и ее обозначения посредством языка, и убеждать в относительности и неполноте таких истин. То есть джайнская теория аргументации предписывает убеждать оппонента не в том, что он кардинально не прав, а в том, что он прав, но прав частично, относительно. На это указывает уточнение в съяд-ваде, вводимое выражением «некоторым образом».

Концепция точек зрения варьирует у разных авторов. Умасвати перечислил 5 основных «точек зрения» и пять подвидов: два вида найгамы и три вида шабды, различив, таким образом, восемь «точек зрения»:

Naigamasamgrahavyavahāraṅjusūtraśabdasaṃabhirūḍḍhaivambhūtā nayāḥ || I.33 ||

Точки зрения — [это] «неразделяющая», «дающая знание родового признака», «точка зрения повседневной практики», «феноменальная», «[метод] исследования словесных обозначений», «этимологическая [точка зрения]», «метод сигнификации по соответствию действительности» (Таттвартха-адхигамасутра I. 33).

Перечисленные наи позволяют получить относительные знания о предмете дискуссии такого содержания: к какому роду и виду принадлежит предмет; какова его роль в повседневной практике, как он нам является в настоящий момент, как его называют, какова этимология его обозначений и насколько его обозначения

соответствуют его сущности. Все эти истины относительны, ибо, как доказывал Виная Виджая (1613—1681) в своей «Найя-карнике» («Сердцевина цветка концепции ‘точек зрения’», далее — НК), род и вид относительны и не существуют друг без друга; знание, фиксируемое посредством только родовых понятий, — «ни о чем», так как ему не соответствуют конкретные вещи в реальности (которые могут являться объектами каких-то действий); знание о видовых признаках, хотя и имеет практическую полезность, но также относительно, ввиду ограниченности самой повседневной практики; субъективные представления относительны, а их обозначения конвенциональны (НК 3—18). Там же он роняет замечание о наличии у каждой из най сотни подвидов, правда, не делает и намека, о каких сотнях подвидов идет речь. Так что если применить ремарку Винаи Виджайи к перечню най Умасвати, всего «точек зрения» 800. Но если следовать традиции, идущей от шветамбарского канона, в трактатах которого «Тхананга», «Ануйюгадара», «Авассаяниджжутти» установлено существование семи способов рассмотрения предметов (которой, кстати, придерживался и сам Виная Виджая), то всего «точек зрения» 700. С учетом того, что высказывание оппонента, сделанное с каждой из них, нужно еще пропустить через «семичастный паралогизм», процедура обоснования частичной истинности тезиса оппонента потенциально содержала 4900 или 6400 (следуя теории най Умасвати) шагов.

Если понимать найа-ваду и сьяд-ваду как методы познавательной деятельности (как их иногда интерпретируют современные философы-джайны), то они выглядят совершенно неэффективными, ибо высшая истина с их помощью практически недостижима (она — на другом, сверхчувственном уровне реальности). А вот в качестве приемов опровержения они вполне эффективны. За время такой длинной дискуссии оппоненту вряд ли удалось бы сохранить безупречность своего учения и довольно трудно было бы опровергнуть джайнов, которые свой тезис явно не формулировали. Диалектические методы найа-вады и сьяд-вады чрезвычайно напоминают названный в «Вивада-паде» способ ведения полемики осаккайта — уход от предмета обсуждения.

Очевидно, для джайнов целью полемики, проводившейся методами найа-вады и сьяд-вады, не могло быть прямое обоснование их тезиса, который даже не формулировался. Целью для них являлось опровержение метафизической позиции оппонентов джайнизма через демонстрацию относительности их представлений о реальности. В их эпистемологии позитивное, окончательное, абсолютное знание о постоянно изменяющемся мире невозможно. Да и не нужно, потому что цель познания (всеведение—*кевала-джняна*) трансцендентна миру. Оно всегда существует на трансцендентном уровне как атрибут души в ее субстанциальном состоянии, и в принципе недоступно для эмпирического, кармического субъекта даже посредством синтезирования частных истин (как иногда пытаются интерпретировать процесс достижения всеведения современные авторы-джайны).

Рассмотренные концепции, определяющие каркас джайнской теории аргументации и полемики, убеждают, что она была «заточена» на доказательство только доктринальных положений джайнизма и только методом косвенного доказа-

тельства, через опровержение противоречащих им положений. При этом конкурирующие с джайнизмом учения не объявлялись ложными. С помощью нормированных рассуждений демонстрировалась их «опасная» относительная истинность. Весьма своеобразная форма опровержения — опровержение истинных высказываний! Но с учетом наличия метафизического смысла такой аргументации истинные на низшем уровне реальности высказывания, не открывающие метафизическую высшую истину, ложны.

Буддийская теория аргументации отразилась во многих канонических и околоканонических сочинениях. Одним из таких канонических текстов, наверняка повлиявшим на методы дебатов у Нагарджуны, является «Катхаваттху-шпакарана» («Разъяснение предметов дискуссий» Моггалипутты (Моггалапутты) Тиссы (ок. 255 до н.э.). В нем тщательно обосновываются главные положения дхармы школы тхеравадинов (школы старейшин) в полемике со множеством школ раннего буддизма и школами не-буддистов, и опять же по форме косвенного доказательства через опровержение оппонентов. Каждое положение чрезвычайно долго разбирается в соответствии с детально разработанными и жестко регламентированными правилами дискуссии по методу *vādayutti* (от санскр. *vāda* — неэристический диалог; *yutti/yukti* — рациональное рассмотрение) — рассмотрения неэристических диалогов. В самом тексте эти правила не названы и не объяснены. Для буддистов эксплицировать их не было необходимости, так как они знали их наизусть. Комментаторы «Катхаваттху» кое-где приоткрывают их читателю не-буддисту.

Дискуссии по отдельным предметам делятся на субдиалоги, или вступления (*aṭṭhamukha*). Их последовательность в тексте определена тем, что каждый субдиалог начинается с установления тезиса, уточняющего главный тезис в одном из восьми отношений, которые можно выразить символически: 1) А есть В? 2) А не есть В? 3) А везде есть В? 4) А всегда есть В? 5) А во всем есть В? 6) А во всем не есть В? 7) А всегда не есть В? 8) А во всем не есть В? [7. Р. 486]. В тексте «Катхаваттху» присутствие этой структуры обозначено заголовком «Восемь опровержений» [8. Р. 8], и по форме она очень напоминает джайнский метод семичастного паралога (перебирает разные возможности), но с другим квантором — квантором общности.

Каждый субдиалог делится на 5 ступеней и включает процедуры, называемые 1) анулома (*anuloma*, букв. «по росту волос», «в естественном порядке») — «путь вперед», 2) патикамма (*paṭikamma*, букв. «восстановление равновесия», «компенсация») — «путь назад», 3) опровержение (*niggaha*), 4) применение (*upanayana*) и 5) заключение (*niggamana*). По смыслу происходящего эти пять ступеней представляют собой: 1) атаку на респондента, 2) контратаку респондента, 3) защиту против первой атаки, 4—5) объединение контратаки и защиты [7. Р. 487].

Анулома — это аргументация, которая проводится в вопросно-ответной форме с целью заставить респондента отказаться от его тезисов, которые формулируются как следствия-допущения из главного тезиса опровержения. Этот главный тезис фиксируется в самом начале субдиалога. Затем проponent задает вопросы, на которые респондент должен ответить либо положительно, либо отрицательно, обнаружив, таким образом, свои теоретические позиции, а заодно и противоречия в отдельных своих положениях.

Если респондент признает противоречие, он откажется от одного из противоречащих утверждений. Этот отказ и является главной целью ануломы и других входящих в дискуссию процедур. Таким образом, главная цель буддийской диалектики отчасти та же, что и джайнской: не доказать свой тезис, а указать на несостоятельность выдвигаемого оппонентом тезиса. Только несостоятельность буддисты обосновывали не относительной истинностью аргументов, а наличием в их совокупности противоречия. Буддисты старались заставить оппонента отказаться от какого-то из следствий, а в перспективе — от самого тезиса.

Примером ануломы является первый субдиалог, с которого начинается опровержение тезиса о существовании субстанциального и неизменного эмпирического субъекта, личности (*нали*, пуггала, *puggala*) в первой книге «Катхаваттху». Этот тезис защищался пуггалавадинами (школой «учения о реальности эмпирического субъекта»). Опровержение осуществляет тхеравадин (монах школы старейшин). Опровергая этот тезис методом ануломы, тхеравадин задает наводящие вопросы пуггалавадину и просит дать на них ответы. Получив два ответа, показывает их взаимопротиворечивость:

- 1) [Тхеравадин:] Эмпирический субъект воспринимается так же как [воспринимается всякая] реальная и объективная сущность? — [Пуггалавадин:] Да. — (А есть В).
- 2) [Тхеравадин:] Эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и объективная сущность? — (С есть D). [Пуггалавадин:] Нет, это не так. — \neg (С есть D).
- 3) [Тхеравадин:] Осознай [наличие] противоречия: Если эмпирический субъект воспринимается так же как [всякая] реальная и объективная сущность, тогда, несомненно, почтенный, Вы должны также сказать, что эмпирический субъект воспринимается таким же образом, каким воспринимается [всякая] реальная и объективная сущность (5).
То, что Вы здесь сказали, ложно...
Если последнее утверждение не может быть принято, тогда, непременно, первое утверждение также нельзя принять.
Если Вы принимаете первое утверждение, в то время как отрицаете второе, — Вы не правы (KB I.1.1) (6).

Суть этой полемики в том, что пуггалавадины считали эмпирического субъекта, осознающего себя как «я», реально существующим, чем-то вроде духовной субстанции, души — атмана (*ātman*) или дживы (*jīva*). Это «я» выступало для них субъектом реинкарнации и спасения. Тхеравадины реальность «я» отрицали, сводили его к комплексу элементов психической жизни-дхарм, группирующихся в пять скандх. Смыслы двух вопросов, ответы на которые, с точки зрения тхеравадина, противоречат друг другу, в том, что первый вопрос относится к реальности субъекта (пуггалы), а второй — к его целостности, субстанциальному единству, которое никакой дхармой не представлено.

Структура ануломы:

если А есть В, то С есть D. Но С не есть D, следовательно, А не есть В:

$$((A \equiv B) \rightarrow (C \equiv D)) \wedge \neg (C \equiv D) \vdash \neg (A \equiv B),$$

где А, В, С и D — пропозициональные переменные, « \neg » — отрицание, « \wedge » — конъюнкция, « \rightarrow » — импликация, « \equiv » — эквиваленция, « \vdash » — знак дедуктивного следования.

По похожей схеме ищутся противоречия в высказываниях пуггалавадина и на остальных четырех ступенях субдиалога: патикамма, опровержение, применение и заключение. Эта дискуссия, как показал пример, ведется на логическом уровне, но ее смысл выходит за его рамки, потому что опровергнутые *частные* положения косвенным образом доказывают тезис о несуществовании эмпирического субъекта (пуггалы), то есть особой духовной субстанции.

То, что дискуссии джайнов и буддистов поддаются символической интерпретации, свидетельствует о том, что сами дискуссии являются формами рациональной аргументации, и притом довольно сложными. Но присутствие второго, метафизического, смысла аргументации, обуславливающего использование в дискуссии скрытых посылок, посылок «по умолчанию», указывает на иной вид рациональности, нежели на Западе.

Рассмотренные примеры из джайнских и буддийских текстов по теории полемики подтверждают тезис автора статьи о существовании двух смыслов этой теории в Индии, которые можно назвать так же ее аспектами, — логического и метафизического. Логический аспект был выражен явно и состоял в совокупности правил, нормирующих структуру полемики и последовательность ее шагов. Эти правила различались от школы к школе. Целью логической полемики не являлось доказательство истинности тезисов какой-либо из сторон. Цель была выведена на внелогический, религиозно-философский уровень, что помещало дискуссию в метафизический контекст и определяло ее метафизический смысл. Названный контекст по разным причинам не всегда озвучивался в дискуссиях. Одной из них была взаимная осведомленность диспутантов об их позициях, другой — невозможность доказать их прямо посредством эмпирических аргументов. Зато метафизический контекст обусловил предпочтительность для индийских философов формы опровержения, а не доказательства. Ценность аргументов для индийских логиков определялась не столько их логичностью в смысле последовательности и способности привести к истине, сколько их эффективностью в смысле способности привести к победе над метафизическими представлениями оппонента.

© Канаева Н.А., 2017

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Распространенность диалектики обусловила существование множества ее обозначений: анвикшики (*ānvīkṣikī* — рассмотрение, исследование, прояснение) — в «Махабхарате», «Законах Ману»; самвада (*saṁvāda* — беседа, диалог), вада (*vāda* — беседа, суждение, объяснение, теория, доктрина) — у джайнов и буддистов; самбхаша (*saṁbhāṣā* — диалог, согласие) — в «Чарака-самхите»; катха (*kathā* — беседа), джалпа (*jalpa* — беседа, рассуждение), витанда (*vitāṇḍā* — софистические споры) — в шастрах, в ньяе; тарка (*tarka* — предположение, рассуждение, доказательство).
- (2) Этот прием очень напоминает эристический метод западной логики, называемый «доводом к человеку».
- (3) Этот прием очень напоминает эристический метод, названный в западной логике «доводом к публике».

- (4) Полностью съяд-вада сформулирована у Бхадрабаху и включает, помимо четырех названных форм высказываний, так же: 5. Некоторым образом это и существует, и невыразимо (*съяд асти авактавья*); 6. Некоторым образом это и не существует, и невыразимо (*съяд насти авактавья*); 7. Некоторым образом это и существует, и не существует, и невыразимо (*съяд асти насти авактавья*) [2. P. 167—168].
- (5) Переведено с [7. P. 487—488].
- (6) Переведено с [7. P. 491].

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols., Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976—1978. Vol. 1.
- [2] *Vidyabhūṣaṇa S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University, 1978.
- [3] *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Vol. 67. № 1/ 4. 1986. P. 139—145.
- [4] Кундакунда. Панчастикая-сара / Перев. с праkrita // *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 237—267.
- [5] Умасвати. Татгвартха-адхигама-сутра / Перев. с санскрита // *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2012. С. 73—178.
- [6] *Канаева Н.А.* «Найя-карника» Винайи Виджайи Махараджи / Перев. с санскрита, исследование и коммент // История философии. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 240—261.
- [7] *Ganeri J.* Argumentation, Dialogue and the Kathāvattu // Journal of Indian Philosophy. 2001. Vol. 29. P. 485—493.
- [8] Points of Controversy (Kathāvattu) / Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol. London: Pāli Text Society, 1915.

DOI: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17

TWO SENSES OF INDIAN THEORY OF POLEMICS

N.A. Kanaeva

National Research University “Higher School of Economics”
Staraya Basmannaya st., 21/4, Moscow, Russia, 105066

Abstract. The article identifies two senses of the theory of controversy developed in the traditional Indian culture — logical and religious-philosophical (metaphysical). The researchers didn’t ever rise the problem of their differentiation because Indian philosophers did it by default, and for the Western reader of their texts two consequences of the division — the use of logic for destruction of logic (as it was in the Madhyāmaka school), or fixation of rules for virtually endless justification procedure (as it was in Jaina dialectic) — look like absurdity. However, in India, the need of discursive thinking was recognized, but the ability of thinking was never treated as absolute, and rational methods were used for the formation of convictions in the truth of metaphysical super-rational theses. Two named meanings are discernible in such works as the Buddhist canonical text “Kathāvattu” and as Jaina canonical text “Stānāṅga-sūtra”. The conjunction of the two senses of the controversy determined the lack of ideal of objective truth in Indian logic, and that conjunction became the premise of two Jaina dialectical concepts: *syād-vāda* and *naya-vāda*, which are the complements to ontological Jaina concept of *anekānta-vāda*. Not accidentally Umāsvāti, Kundakunda — the founders of Jaina philosophy — paid attention to the *naya-vāda*.

The author analyses the logical structure of discussion from “Kathāvatthu”, where the reality of the empirical subject (ātman) is argued, and the contradictions in the teachings of the opponents of the substantiality of the soul (ātman) are showing.

Key words: Indian dialectic, Indian theory of polemics, logical sense of dialectic, metaphysical sense of dialectic, tarka-vidyā, hetu-vidyā

REFERENCES

- [1] Solomon EA. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. In 2 vols. Vol. 1. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha; 1976—1978.
- [2] Vidyabhuṣaṇa SC. A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Calcutta: Calcutta University; 1978.
- [3] Shaha SM. Anekānta and the Problem of Meaning. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1986; 67(1/4):139—145.
- [4] Kundakunda. Pañcāstikāya-sāra. Perv. s Prakrita. In: Jeleznova NA. *Ucheniye Kundakundy v filosofsko-religioznoy tradicii jainizma*. Moscow: “Vostochnaya literatura” RAN; 2005. p. 237—267. (In Russ).
- [5] Umāsvāti. Tattvārthādhigama-sūtra. Perv. s Sanskrita. In: Jeleznova NA. *Digamberskaya filozofiya ot Umāsvāti do Nemichandry: istoriko-filosofskii ocherki*. Moscow: “Vostochnaya literatura” RAN; 2012. p. 73—178. (In Russ).
- [6] Kanaeva NA. “Naya-Karṇikā” Vinaiyi Vidjayi Maharadji. Perv. s Sanskrita, issled. i comment. *Istoriya filosofii*. 2009; (14): 240—261. (In Russ).
- [7] Ganeri J. Argumentation, Dialogue and the Kathāvatthu. *Journal of Indian Philosophy*. 2001;29: 485—493.
- [8] Points of Controversy (Kathāvatthu). Tr. by S.Z. Aung & C.A.F. Rhys Davids. Bristol, London: Pāli Text Society; 1915.

Для цитирования:

Канаева Н.А. Два смысла индийской теории полемики // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 1. С. 8—17. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.

For citation:

Kanaeva, N.A. Two Senses of Indian Theory of Polemics. *RUDN Journal of Philosophy*. 2018; 22 (1): 8—17. doi: 10.22363/2313-2302-2018-22-1-8-17.

Сведения об авторе:

Канаева Наталья Алексеевна — кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (e-mail: nkanaeva@hse.ru).