

Роль Бимала Кришны Матилала в формировании современной парадигмы кросс-культурного философского исследования

Набирающая сегодня в нашей стране силы философская компаративистика в последней трети XX века претерпела столь серьезные трансформации в своей проблемной области и методологии, что это позволяет говорить о формировании ее новой парадигмы¹. Имеются ввиду, прежде всего, пересмотр самоопределения компаративной философии, ее целей и задач, базовых принципов исследования, пополнение методологического арсенала за счет междисциплинарных взаимодействий, о которых неоднократно говорилось в специальных публикациях². Главной составляющей

¹ Напомним, что официально философская компаративистика, предметом которой является сопоставление философских учений, сформировавшихся в различных культурах, начинается с 1939 г., когда летом, перед самым началом второй мировой войны по инициативе руководителя кафедры философии Института востоковедения Гавайского университета Чарльза А. Мура и поддержавших его Вэнь-цзи Чана и Грэга Синклера в Гонолулу была проведена первая конференция философов Востока и Запада. Как вспоминал Вэнь-цзи Чан, на ней выступили всего 5 компаративистов, зато выдающихся: Ч. Мур и Филмор С. Нортроп (из Йеля) представляли Запад, Дж. Конджер (из Миннесоты) представлял Индию, Дзюндзиро Такакусу — Японию, Вэнь-цзи Чан — Китай.

² Для обоснования тезиса упомянем некоторые из них: Алиева Ч.Э. Проблема концептуализации сравнительной философии: история, теория и методология философской компаративистики. СПб.: Роза мира, 2004; Канаева Н.А. Необходимые пролегомены кросс-культурного философского исследования // Россия в диалоге культур. М.: Наука, 2010. С. 122–140; Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток — Запад. Учебное пособие. СПб: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 3–42; Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия: серия. Выпуск 1. М., 2000 (далее СФ 1): 146–168; Степанянц М.Т. Опыт компаративистского дискурса // Степанянц М.Т. Мир Востока. Философия. Прошлое, настоящее и будущее. М., 2005. С. 247–269; Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // СФ 1: 8–60; Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // СФ 1: 127–136; Kwee Swan Liat J. Methods of Comparative Philosophy //

новой парадигмы, вычитываемой у множества авторов, можно считать провозглашение целью компаративистики адекватное взаимопонимание различных культур посредством философии.

Чрезвычайно почитаемый в Индии и на Западе индийский философ и логик Бимал Кришна Матилал (1.06.1935–8.06.1991) с полным правом может быть назван в числе творцов названной парадигмы, незаслуженно оставшихся в тени для Российского компаративистского сообщества. О его научном статусе говорит хотя бы тот факт, что в январе 2007 г. в университете города Джадавпура (Индия) состоялась посвященная его памяти международная конференция. Работы Б.К. Матилала, такие как «Доктрина отрицания в навья-ньяе», «Проблемы логики и этики», «Логика, язык и реальность», «Восприятие: Эссе по классической индийской теории познания»³ и многие другие часто цитируются зарубежными исследователями. В России они пока не переводились и в ссылках фигурируют весьма редко.

Уроженец Западного Бенгала, Матилал являл собой философа новой формации, одинаково хорошо ориентирующегося и в индийской, и в европейской философских традициях. Он владел санскритом с раннего возраста, в Санскритском колледже при Калькуттском университете изучал традиционную индийскую философию, уделяя особое внимание индийской логике (*тарка*), интересовался и европейскими математикой и логикой. С 1957 по 1962 г. преподавал в том же Санскритском колледже. В 1962 г. ему была присуждена степень (*упадхи*) мастера логики (*таркатиртха*).

Как философ мирового уровня Б.К. Матилал состоялся на Западе. Известный специалист по логике навья-ньяя Дэниел Инголлс

Philosophy East and West (далее PIW). 1951. № 1. P.10–15; *Raju P.T. Introduction to Comparative Philosophy*. Reprint ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997; *Rorty R. Interpreting across boundaries: New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

³ *Matilal B.K. Navya Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy // Harvard Oriental Series*. Vol. 46. Harvard, 1968. P. 99–142; *Id. Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion*. Calcutta University, 1982 (repr. Chronicle Books. Delhi, 2004); *Id. Logic, Language and Reality*. New Delhi, 1985; *Id. Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge*. Oxford, 1986.

пригласил его в 1961 г. в Гарвард для продолжения образования в области западной логики и философии языка, а также для проведения под его руководством исследования логики навья-ньяя и подготовки докторской диссертации. Гарвардская диссертация индийского философа на тему: «Доктрина отрицания в навья-ньяе» была опубликована в 1968 г. и сразу же замечена философским сообществом. Ее автора как носителя традиции индийской философии и логики стали приглашать для чтения лекций и подготовки нового поколения компаративистов во многие университеты Америки и Европы. Наиболее длительными были периоды его работы в Университете Торонто, где он 11 лет был профессором санскрита, и в британском «Колледже Всех душ» (All Souls College) при Оксфордском университете, где с 1977 г. и по 1991 г. он был профессором восточных религий и этики, как до него — известный индийский философ С. Радхакришнан (1888–1975). Последние двадцать лет своей жизни в дополнение к педагогической и исследовательской деятельности Б.К. Матилал вел большую работу редактора основанного им в 1971 г. «Журнала индийской философии», ставшего одним из весьма немногочисленных центров притяжения для всех компаративистов.

Сфера интересов философа была чрезвычайно широкой: его публикации включают и издания логических текстов на санскрите, и эссе по моральным дилеммам «Махабхараты» и «Рамаьяны», и исследования традиционной индийской эпистемологии, логики, лингвофилософии, метафизики, поэтики, грамматики, средневекового индийского законодательства. Б.К. Матилал был также в курсе современных тенденций западной философии (аналитической, феноменологической, структуралистской и пост-структуралистской философии, а также философии фрейдизма) и принимал участие в дискуссиях по важнейшим философским и логическим проблемам.

В качестве методолога кросс-культурной философии⁴ индийский мыслитель немало способствовал привлечению внимания специалистов к двум фундаментальным проблемам. Первая из них — про-

⁴ Имеются в виду сравнительные исследования в философии, в которых исследуются концепции, зародившиеся в разных культурах.

блема неадекватного взаимопонимания представителей восточных и западной философских традиций и, как следствие, неадекватной взаимной оценки. В этой связи его, в первую очередь, интересовали, конечно же, неравноправные отношения индийской и западной традиций дискурса, очевидными признаками которых являлись: на Западе — недооценка индийской философии и логики, а в Индии — две не менее досадные альтернативы: либо слепое заимствование арсенала западной науки, либо догматическое принижение и неприятие ее результатов. Вторая проблема, оказавшаяся в сфере его внимания, связана с необходимостью выработки новых методов философской компаративистики. К двум названным проблемам он неоднократно возвращался, посвящая их обсуждению специальные эссе или отводя место их решению в методологических введениях к своим книгам, в частности, таких как: «Доктрина отрицания навьяньяи», «Эпистемология, логика и грамматика в индийском философском анализе», а также в многочисленных статьях.

В статье «Радхакришнан и проблема модернизации в индийской философии»⁵ Б. К. Матилал рассказал, что убедило его в наличии первой проблемы. Выступая с лекциями во многих западных университетах, он часто сталкивался с некорректными вопросами, обнаруживающими, что западное понимание индийской философии не сильно продвинулось с 1923 г., когда известный английский философ Б. Рассел в силу незнания индийской традиции поставил во введении к первому тому «Индийской философии» С. Радхакришнана два таких некорректных в контексте истории индийской теоретической мысли вопроса: «Как зависел процесс возникновения школ философии от политической истории Индии?» и «Какое влияние оказала греческая философия на индийскую?»⁶.

⁵ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. In 2 Vol. / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, 2002. Vol. I. P. 433.

⁶ Как известно, школы древнегреческой философии возникали и локализовывались по большей части в полисах, которые являлись самостоятельными политическими единицами. Исключением были только школы софистов, которые вели странствующий образ жизни. Когда Великая Греция вошла в состав Великой Римской империи, греческие школы стали приходить в упадок, а в 529 г. указом императора Юстиниана была закрыта Афинская

Неадекватное понимание индийской философии и логики проявлялось также, как писал Б.К. Матилал, в предрассудке, часто воспроизводимом в западных текстах, о возможности найти позитивную и критическую философию только на Западе⁷, напрямую вытекавшего из принципа европоцентризма теоретического мышления западных компаративистов (удачно названного Э. Гуссерлем «европеизацией Земли» в их умах). Распространенность и влияние европоцентризма побудили Матилала проследить все ответвления корней этого предрассудка. Он отметил их наличие, с одной стороны, в массе появившихся легкодоступных изданий, написанных непрофессионалами, выдающимися в индийской философии «группу оккультных религиозных практик, догматических систем, конгломерат спиритуальности, мистицизма и не-

школа — последний оплот древнегреческой философии. Таким образом, политика насильственно вторглась в философию и внесла в нее свои коррективы. В истории индийской мысли философские школы распространяли свое влияние далеко за пределы городов или местностей, в которых возникали, потому что, во-первых, индийская философия всегда была тесно связана с религией, развивалась преимущественно монахами, и, во-вторых, монашеский обет предполагал постоянные перемещения мыслителей, что способствовало растеканию идей и приверженцев одной школы не только по территории субконтинента, но и за его пределами. Это позволяло школам выживать при любых политических потрясениях и фактически не зависеть от политической конъюнктуры. Данное обстоятельство делает некорректным первый вопрос Б. Рассела, поскольку его базисом послужили факты истории западной, но не индийской философии. Некорректность второго вопроса также обусловлена несоответствием его базиса (распространенной тогда концепции влияний, принимаемой Б. Расселом в ее европоцентристском варианте) историческим фактам. Факты же убеждают в том, что названные философские традиции, возникающие практически синхронно, укоренены в собственных культурных контекстах, являются рефлексиями оснований собственных культур. Основания эти, как писали Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и др., не могут буквально заимствоваться иными культурами и в данном случае из-за пространственной удаленности западной и индийской культур не заимствовались, поэтому формы теоретической рефлексии в Индии и Древней Греции принципиально различались во многих отношениях. Можно сказать проще: теоретическая мысль Древней Индии и Древней Греции сформировали собственные проблемные области и концептуальный аппарат для их решения, и в период их сосуществования они не нуждались во взаимозаимствованиях.

⁷ *Matilal B.K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, 1971. P. 9.*

определенных мыслей, касающихся преимущественно духовного освобождения»⁸; с другой — в том, что ведущие западные индологи попали под очарование спекулятивных метафизических систем (лежащих в области пересечения религии с философией) и просто не заметили другой, рациональной, составляющей индийской интеллектуальной традиции. Но была еще и третья сторона, откуда произрастал корень европоцентризма — политика: в поисках национальной идентичности индийские национальные лидеры нашли ее, к несчастью, в так называемой индийской «спиритуальности»⁹.

Не менее важной причиной неадекватного понимания западными исследователями индийской философии мыслитель считал асимметричность отношений двух традиций. Как писал в своей статье близкий друг Б.К. Матилала Дж. Моханти¹⁰, асимметрия обнаружилась, когда индийские гуру стали излагать индийскую философию по-английски, пользуясь при этом устаревшим языком XVIII–XIX вв., и пытаться покритиковать фундаментальные ценности Запада на языке индийской философии (как это сделано, например, в «Самваде»¹¹). Естественно, что их критика не попадала в цель, потому что цель оказывалась сдвинутой по времени в прошлое. Ситуацию непонимания можно было исправить, только уточнив язык, используемый в диалоге представителями обеих традиций, проинтерпретировав классические индийские учения в терминах современной западной философии.

Решению задачи устранения неадекватности в понимании индийских текстов Б.К. Матилал уделял много внимания в своих компаративистских работах. Он не только сам блестяще эксплицировал смысл теоретических построений индийских пандитов¹²,

⁸ Ibid. P. 10.

⁹ Ibid. P. 11.

¹⁰ *Mohanty J.N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 405.

¹¹ *Samvāda: A Dialogue between Two Philosophical Traditions* / Ed. Daya Krishna, M.P. Rege, R.C. Dwivedi, and M. Lath. Delhi: Indian Council of Philosophical Research, and Motilal Banarsidass, 1991.

¹² См., напр., его разъяснение расхождений в онтологических концепциях нья-вайшешики, буддизма и джайнизма: *Matilal B.K.* *Ontological Problems*

укорененный в истории индийской философской мысли, но указывал другим исследователям пути к ее решению и формулировал принципы интерпретации, позволяющие установить диалог, партнерами которого были бы Платон, Бхартрихари, Аристотель, Гаутама, Ватсьяна, Дигнага, Куайн, Дхармакирти и Карнап. Его усилия в этой трудной ситуации, осложненной временным разрывом между участниками¹³, были высоко оценены коллегами: «Никто не сделал больше для достижения этой цели, чем Матилал», — писал Дж. Моханти¹⁴.

Матилал не раз отмечал, что проблема неадекватности понимания и вытекающая из нее недооценка индийской философии может быть решена только при участии индийцев: вооружившись строгими научными методами, они должны изучать собственное наследие, переводить его на европейские языки, интерпретировать и реинтерпретировать, добиваясь понимания. Только в этом случае возможно строгое сравнение двух традиций. И такие исследования уже появляются, демонстрируя, что значительную часть индийской философии представляют системы, более тесно связанные с эпистемологией и логикой, анализом и классификацией человеческого знания, чем с трансцендентными состояниями эйфории¹⁵. В таком «строгом» ключе работал и сам Б.К. Матилал. Понимая «строгие» методы как методы аналитической философии, он применял именно их в анализе оригинальных санскритских текстов, дополняя собственными *принципами*, выводимыми из характера предмета исследования. Хотя эти принципы не всегда формулировались им в явном и систематическом виде, они легко устанавливаются в том, как он работал с оригинальными текстами, что получал «на

in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis // Journal of Indian Philosophy. 1977. Vol. V. P. 91–105.

¹³ Диалог между мыслителями труден, даже если они являются современниками. Не случайно Дж. Моханти признавал, что члены современного философского сообщества, — например во Фрайбурге и Оксфорде, — не имеют свободной коммуникации друг с другом (*Mohanty J. N. On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 405*).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 11.

выходе». Коротко методологические принципы его работы можно выразить в следующих тезисах:

- 1) Всякий философский текст следует интерпретировать в контексте историко-философского процесса как истории идей; каждый конкретный текст представляет эту историю идей в той или иной степени, является шагом на пути теоретического развития.
- 2) Всякий древний или средневековый восточный текст нуждается в реконструкции теоретического содержания и интерпретации в терминах современной аналитической философии и логики¹⁶ с такой степенью подробности, чтобы его смысл стал понятен современному читателю, знакомому с западной философской традицией.
- 3) Интерпретация должна как можно полнее учитывать смысл, который вкладывал в оригинальный текст его автор, позицию самого автора, определяемые той культурой, в которой автор вырос и носителем которой он является¹⁷.

В своем стремлении сделать индийскую и западную философии взаимопроницаемыми, обоюдопонятными Б.К. Матилал акцентировал внимание на сходствах обеих традиций в важнейших проблемах и методах. Восстанавливая историческую справедливость в отношениях индийской и европейской традиций, в небольшом эссе «О концепте “философия” в Индии»¹⁸ Б.К. Матилал посредством этимологического анализа соответствующих терминов показал, что философские традиции Индии и Запада схожи друг с другом даже в отсутствие общепризнанного в каждой из них определения философии. При этом «у него не было ни малейшего желания оправдывать индийскую философию, находя в ней отго-

¹⁶ Сам мыслитель предпочитал использовать термины У. Куайна, П. Стросона, Д. Даммита, Д. Дэвидсона.

¹⁷ В статье «Понимание, познание и обоснование» он писал: «При осмыслении высказывания иной культуры нужно стремиться к пониманию того, что автор в действительности намеревался выразить» (*Matilal B.K. Understanding, Knowing and Justification // Knowing from Words / Ed. by B.K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994. P. 350*).

¹⁸ *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 363.*

лоски западной»¹⁹ или просто интерпретировать одну традицию в терминах другой. Его целью было устранение актуального разрыва между двумя культурами, коренящегося в непонимании самих истоков индийской теоретической мысли, или, говоря словами Дж. Моханти, создание условий для диалога между древним Востоком и современным Западом. «И этому он посвятил свою жизнь»²⁰.

Используемые им принципы компаративистики оказались чрезвычайно продуктивными — позволили ему сделать ряд интересных наблюдений и выводов относительно индийской теоретической традиции. В этом смысле заслуживают внимания, в частности, предложение пересмотреть место теории грамматистов в системе традиционного знания древней и средневековой Индии и новое определение индийской логики, развивавшейся в едином комплексе с эпистемологическими концепциями и разделявшей с ними имя *прамана-вада*²¹. Во введении к своей последней книге «Мир и слово», он, учитывая роль теории грамматистов в истории теоретической мысли Индии, предложил рассматривать ее как раздел эпистемологии (*прамана-вады*), а индийскую эпистемологию, исходя из ее неразрывных отношений с религиозной мыслью и ее фактическим зарождением в недрах брахманской (то есть религиозной, а не философской) учености, в свою очередь, определил как «теорию удостоверения веры или знания»²². Дефиниции индийской логики, разработанные С.Ч. Видьябхушаной, Х. Рандлем и Ф.И. Щербатским, он расширил, так как счел их «вводящими в заблуждение тех, кто не знает санскрита»²³. Для него индийская логика не просто

¹⁹ *Chakrabarti A.* Special Feature: Remembering Bimal Matilal // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 396.

²⁰ *Mohanty J. N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 402.

²¹ Букв.: учение об источниках достоверного знания. Свое направление исследований индийской *прамана-вады* Б.К. Матилал идентифицировал с «философской логикой» (*Matilal B. K.* *The Character of Logic in India* / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998. P. 1).

²² *Matilal B. K.* *The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language.* Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 3–4.

²³ *Matilal B. K.* *The Character of Logic in India.* P. 1. С этим утверждением философа нельзя не согласиться, в первую очередь потому, что человек, не знающий санскрита, не узнает, что в нем нет специального термина, соот-

учение о *праманах* (инструментах достоверного знания) или только о выводе как *прамане*, но «систематическое изучение структур дающего знание вывода, правил дебатов, и идентификации полноценных выводов в отличие от софистических аргументов»²⁴. Это широкое определение более согласуется, с его точки зрения, со «старым смыслом», представленным в *шастрах*²⁵, под которыми, очевидно, Матилал имел в виду специализированные сочинения по теории публичного диспута (*вада-видья*) — *ньяя-шастры* или *тарка-шастры*. На самом деле, такое определение больше согласуется с современным пониманием структуры логики, отделяющей теорию умозаключения от теории диспута и полемики и включающей разделы логической семантики и семиотики. Иначе и быть не могло, так как мыслитель работал не в классической индийской методологической парадигме, но использовал западную методологию.

Хотя в процитированном определении индийской логики не указываются индийские учения-аналоги логической семантики и семиотики (учение грамматистов об «архетипах звука» — *спхотанада* и буддийское учение о значениях выражений — *апоха-вада*), Б.К. Матилал включал и их рассмотрение в свои исследования по индийской логике, контекстуально делая их разделами индийской логической теории²⁶.

ветствующего западному термину «логика», и, следовательно, нет объекта, являющегося его предметным значением, а именно: особой науки о формах и правилах рассуждения. Хотя Ф.И. Щербатской в своих работах не раз писал об особом характере индийской логики, называя ее «эпистемологической», но ни он, ни другие критикуемые Б.К. Матилалом исследователи никогда не подчеркивали того факта, что логики как особой науки, играющей в системе теоретического знания роль, тождественную роли западной логики, в Индии не было, был логико-эпистемологический комплекс концепций, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Не обладая таким знанием, всякий, обратившийся к «индийской логике», будет испытывать необоснованные ожидания и может просто не найти объекта своего познавательного интереса.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ См., например: *Matilal B. K. Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. P. 23–34, 39–45; *Id. The Character of Logic in India*. P. 100–105; *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal*. Vol. I. P. 114–131, 315–342.

Выбор Б.К. Матилалом методологии аналитической философии (прежде всего, анализа специального языка индийской философии и логики) в качестве одного из средств кросс-культурного исследования не случаен. Он обусловлен его оценкой всей индийской философии как аналитичной и обнаруживающей тенденцию к превращению в универсальный дискурс²⁷. Рациональная обоснованность его выбора методологии принималась далеко не всеми. Другой не менее известный индийский философ, Сибаджибан Бхаттачарья, дискутируя с Матилалом, называл его сознательную связь с аналитической философией «философской модой». Этот упрек, как свидетельствовал Дж. Моханти, не был справедлив, так как Матилал был открыт и для других методологий, а именно: Брендано, Гуссерля, Хайдеггера, деконструктивизма²⁸. Опираясь на высказывания самого Матилала, можно утверждать, что он вообще не был догматиком и всегда выступал за поиски новых методов²⁹. Но, думается, есть и другие рациональные основания для выбора мыслителем методов аналитической философии, в частности, интерес ее представителей к проблемам философского языка. Такой же интерес с необходимостью возник и у философов-компаративистов во второй половине XX в. Очевидно, именно совпадение проблемных областей и наличие у аналитических философов инструментов для их исследования детерминировали выбор Б.К. Матилала.

Б.К. Матилал отчетливо понимал важность своих усилий не только для индийской, но и для западной культуры, а потому писал, что адекватное понимание индийской философии важно не только с точки зрения кросс-культурных исследований, или с точки зрения «понимания индийского ума». Оно «настоятельно необходимо для роста креативности и всесторонности исследований современных профессиональных философов»³⁰, оно позволяет Западу лучше понять себя.

²⁷ *Mohanty J. N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy. P. 403.

²⁸ *Ibid.*: 403–404.

²⁹ *Matilal B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P. 13.

³⁰ *Ibid.* P. 12.

Вторая проблема, в решение которой внес свою лепту Б.К. Матилал — проблема метода философской компаративистики — привлекла его внимание в связи с постоянным чувством неудовлетворенности методологической базой предшествующей индологии, понимавшей «сравнительный метод» как совокупность «этнографических» и «филологических» приемов³¹. Во введении к своей «Эпистемологии, логике и грамматике» он доказывает недостаточность филологических подходов к древнеиндийским философским текстам и требует перевода специальных санскритских терминов на европейские, чего обычно старались избегать филологи-санскритологи³². Причиной их нежелания переводить специальные термины служил тот факт, что такой перевод — всегда интерпретация и реконструкция, он требует экскурса в историю идей и является, по признанию мыслителя, зависимым от авторского понимания, как смысла философских проблем, так и смысла истории философии; результаты такой кропотливой переводческой работы неабсолютны и «несомненно, могут стать предметом дальнейшего исследования и модификации»³³. Несмотря на неабсолютность результатов интерпретирующего перевода, практиковавшийся ранее узко филологический подход не является достаточным, его следует дополнить философским, интерпретирующим. Метод новой философской компаративистики, который предлагает и применяет Матилал, — сочетание филологического и философского анализа, предполагающее, с одной стороны, изложение содержания автохтонных концепций, исследование смыслов исходных санскритских терминов и их толкований в индийской традиции, понимание того, как мы используем язык³⁴, с другой — интерпретацию и реконструкцию учений индийских мыслителей в западных терминах, поиски таких аналогов специальных терминов в западной традиции, которые ближе всего подходили бы по смыслу индийским. Свой метод переформулировки и переосмысления древних концепций

³¹ Ibid. P. 10.

³² Ibid. P. 9.

³³ Ibid. P. 13.

³⁴ *Matilal B. K. The Word and the World.* P. 3.

он считал (и в этом с ним нельзя не согласиться) «очень полезным методом философского исследования»³⁵. Новый метод, по замыслу его создателя, должен не только дать качественно новое знание об индийской философии, но и поднять компаративистику на достойный ее уровень, привести к тому, чтобы выражение «сравнительная философия», как минимум, не воспринималось больше в уничижительном смысле³⁶.

Критика второго, этнографического, подхода приведена в эссе «Понимание, познание и обоснование»³⁷. Одной из главных проблем эссе стала новая эпистемология «понимания», для разработки которой Матилал активно использовал индийский материал. Он отметил, что термин «понимание» получил новое значение в связи с ростом социально-антропологических и этнографических исследований³⁸. Их целью провозглашается беспредпосылочное (commitment-less), свободное от предубеждений (belief-free) понимание иной культуры. Этнографы полагают, что такое понимание достигается через восприятие высказываний носителей культуры об изучаемой культуре, т. е. через самописание культуры. В названной публикации мы находим контекстуальное определение «этнографического подхода» как беспредпосылочного, свободного от предубеждений описания иной культуры в ее же терминах или «информирования» о культурных реалиях с целью «расширения границ нашего понимания»³⁹.

В классической науке предполагалось, что «беспредпосылочное» знакомство с иными культурами должно было вывести мировоззрение «информируемого» за пределы единого и единственного мировоззрения его собственной культуры. Означенная цель оправдывала введение этнографии с ее описательным методом в XVIII в., но теперь, утверждал Матилал, так называемая «этно-

³⁵ *Matilal B. K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. P. 13.

³⁶ Ibid.

³⁷ *Matilal B. K.* Understanding, Knowing and Justification. P. 347–366.

³⁸ Ibid. P. 347.

³⁹ Ibid. P. 351.

графия» без натяжек может считаться «шагом назад» и «софистикой», ибо ее претензии «понять и проинтерпретировать даже часть систем туземных верований, выраженных в их собственных высказываниях, без установления условий, при которых эти высказывания истинны»⁴⁰, не оправдываются. «Беспредпосылочное» этнографическое описание на самом деле является своего рода «разновидностью релятивизма»⁴¹ и не идет далее декларации того, что, например, системы инокультурных верований истинны в этих культурах, но не в нашей. На самом деле в компаративных исследованиях мы имплицитно используем, по крайней мере, одну предпосылку: мы приписываем рациональные основания поступкам и мыслям носителей иной культуры⁴². В плане экспликации процитированного тезиса следует сказать, что о «рациональности» здесь говорится не в смысле «логоцентрической» парадигмы классического западноевропейского рационализма, а в смысле современной эпистемологии, как о целесообразности, эффективности, экономии средств для достижения цели, гармоничности и согласованности (теоретических и практических) элементов деятельности, их объяснимости на основе причинно-следственных зависимостей, систематичности и успешной предсказуемости⁴³. Кроме того, всякое теоретическое исследование в качестве своих оснований и предпосылок имеет культурно обусловленные идеалы и нормы, которые мы неизбежно используем, изучая другую культуру. Еще и поэтому говорить о «беспредпосылочности» этнографического знания некорректно.

Этнографический метод не срабатывает и потому, продолжает индийский философ, что опирается на старое, классическое, неопределенное понимание термина «понимание». Новое понимание, разрабатываемое в современной эпистемологии, строится на уточнении значений глагола «понимать», среди которых встреча-

⁴⁰ Ibid. P. 347.

⁴¹ Ibid. P. 350.

⁴² Ibid. P. 348.

⁴³ О новом понимании рациональности см.: *Порус В.Н.* Рациональность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон-плюс, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 807–808.

ются значения: «знать и принимать суть значений» некоторого утверждения или сущность объекта⁴⁴. Под «значениями» имеются в виду не только предметные, но и истинностные значения высказываний о культуре. Основанное на принятии не только предметного, но и истинностного значения, «знание сродни верованию в истинность»⁴⁵, — писал Матилал. И без учета истинностных значений высказываний их понимания достичь нельзя⁴⁶. Очень часто в процессе реальной коммуникации люди понимают предметные значения, но не принимают истинностных значений некоторых выражений. Этнографическое «знание» также может состоять из высказываний, истинность которых игнорируется. Например, можно перевести предложение: «Вы должны мне миллион долларов» на санскрит, но при этом не считать его истинным. Можем ли мы сказать, что переводчик выразил полностью свое понимание всех интенций этого высказывания? Конечно, нет. Его перевод дает пример простого понимания и ярчайший пример этнографического «знания». В современной эпистемологии понимание предстает как сложный, многоуровневый процесс, при этом всегда субъективный. Понимание является оборотной стороной коммуникации — процесса передачи значений, и, в свою очередь, коммуникация не объективна, поскольку зависит от контекста. Сегодня необходимо развивать новую эпистемологию понимания⁴⁷. Учитывая все сложности «понимания» высказываний иной культуры, в наших исследованиях для достижения подлинного понимания мы сначала должны проанализировать сказанное с точки зрения того, что говорящий намеревался сообщить, а затем — с точки зрения того, что мы можем вывести из сказанного⁴⁸.

Решая проблему понимания на индийском материале, Б.К. Матилал включается в полемику с выдающимися мыслителями Запада Г. Фреге, Д. Мак Дауэллом и М. Даммитом. Он, одной стороны,

⁴⁴ *Matilal B. K.* Understanding, Knowing and Justification. P. 348.

⁴⁵ *Ibid.* P. 355.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.* P. 350.

⁴⁸ *Ibid.* P. 348.

отмечал важность их идей для индологии, с другой — призывал использовать их с осторожностью и не принимать утверждения Г. Фреге (которое с энтузиазмом интерпретировали М. Даммитт и др.) о возможности схватывания мысли без оценивания ее истинности или ложности. Согласно формулировке М. Даммитта, у нас есть чувственный центр схватывания значения предложений, но у нас может не быть каких-либо априорных оснований для оценки их истинности. Это положение Матилал считает спорным⁴⁹. Не прав, на его взгляд, в этой дискуссии и Мак Дауэлл, когда говорит о возможности автоматического понимания собеседника в процессе коммуникации и о передаче знания «как заразной болезни». В действительности никакого «автоматизма» нет, т. к. мы не можем говорить о полном понимании, не имея критериев истинности или ложности воспринимаемого суждения собеседника⁵⁰.

Благодаря Фреге, говорит Матилал, различие значения и смысла в философии значений настолько распространено (и иногда даже чрезмерно подчеркивается), что сегодня немыслимо, говоря об индийских теориях значений, спросить: проводили ли индийские мыслители такое различие (особенно в случае единичных терминов)⁵¹. На самом деле различия в концепции Фреге и индийцев есть. Знакомство автора настоящей статьи с логико-эпистемологическими текстами индийцев не только подтверждает тезис Б.К. Матилала, но позволяет увидеть их первое отличие в том, что у индийцев различия между значением и смыслом теоретически прописаны настолько нечетко, что это может привести современных специалистов даже высокого класса к разным оценкам. В частности, нечеткое различие значения и смысла в текстах навья-нья привело Дж. Моханти в его книге «Теория истины у Гангешы» к выводу о полном отсутствии в классических индийских текстах понятия «смысл термина», а самого Б.К. Матилала к заключению о наличии данного понятия, но с совершенно иным содержанием, нежели у Г. Фреге⁵².

⁴⁹ Ibid. P. 352.

⁵⁰ Ibid. P. 354.

⁵¹ Ibid. P. 352.

⁵² Ibid.

Говоря о методе кросс-культурного философского исследования, поборником которого выступал Б.К. Матилал, нельзя не отметить особенность его методики цитирования. Реализуя собственную установку делать смысл дискуссий традиционных индийских мыслителей изначально понятным для заинтересованных студентов или философов, не знающих санскрита, философ использовал санскрит минимально — приводил отдельные короткие цитаты, без указания первоисточника. Он пояснял, что цель такого цитирования — показать, что: 1) слово или фраза только приблизительно соответствуют санскритскому эквиваленту, или 2) термин употребляется в специальном, а не в обычном смысле, как это может показаться по контексту. У этой методики, выросшей, безусловно, из традиции классической санскритской образованности, включающей знание наизусть большого корпуса ключевых текстов на санскрите и не требующей при цитировании указания источника цитаты как само собой разумеющегося, есть и другой смысл, хотя и не отмеченный самим Б.К. Матилалом, но чрезвычайно важный. Обнаруживая трудности перехода от индийских текстов к их пониманию инокультурными читателями, философ показывает также, что изучать индийскую философию и логику можно только по первоисточникам, но не по учебникам или чужим исследованиям, что работа компаративиста есть не кропотливый сбор чужих мыслей по поводу индийского наследия и компилирование их, но самостоятельная кропотливая работа, прежде всего, в связи с их пониманием.

Использование Б.К. Матилалом собственного метода философского анализа индийских первоисточников обеспечило ему новый ракурс видения классических философских проблем в Индии, в частности онтологических, оказавших определяющее влияние на характер проблем индийской эпистемологии и логики (*прамана-вады*). Такое видение привело его к концептуальному пониманию процесса эволюции индийской логической теории на плюралистических онтологических основаниях, кульминацией которого стала реалистическая логика навья-ньяя. Ситуация плюрализма онтологий оказалась достаточно неординарной, поскольку в Европе традиционная логика до утверждения неклассических логик в начале XX в. раз-

вивалась на единственном, имплицитно принимаемом основании аристотелевской онтологии форм и вещей. Плюрализм диктовался несоизмеримостью онтологий, проявлявшейся не только в неодинаковом употреблении одних и тех же философских терминов (которое необходимо исследовать и учитывать при чтении индийских текстов), но и в невозможности консенсуса представителей разных систем философствования в главных областях философского знания: онтологических и логико-эпистемологических концепциях.

Так, в статье «Онтологические проблемы в ньяе, буддизме и джайнизме: сравнительный анализ»⁵³, рассматривая ситуацию в индийской онтологии, мыслитель отмечал, что индийских мудрецов, так же как и античных, очень волновали парадоксы неизменности и изменчивости, бытия и небытия, бытия и становления⁵⁴, но их онтологические теории расходились, в том числе по причинам придания разного статуса категориям «бытие» и «небытие» и расставления разных акцентов над перечисленными характеристиками данной в опыте реальности. Санкхьяики и ведантисты отдавали приоритет бытию и неизменности: их онтологические учения показывали переход неизменных в своей сущности субстанций (*сва-бхава*) из одних состояний в другие; вайшешики и найяики уделяли равное внимание как бытию, так и небытию, как неизменности, так и изменчивости, подразделяя субстанции на невечные (возникающие и разрушающиеся) и вечные (не возникающие и не уничтожимые)⁵⁵, но отдавали приоритет принципу неизменности. Буддисты же (в лице мадхьямиков) отрицали всякую возможность концептуализации реальности в терминах неизменных субстанций, а в лице саутрантиков (выступивших с теорией моментарности реальности — *кишаника-вада*) не просто подчеркивали изменчивость реальности, но абсолютизировали ее, считали единственной характеристикой реальности, не

⁵³ *Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 91.

⁵⁴ *Ibid.* P. 92.

⁵⁵ К первым они относили имеющие атомарное строение материальные тела (*аваявин* — «целое»), такие как горшок или стол; ко вторым — атомарные конститuentы этих субстанций и нематериальные субстанции (такие как душа, небо, время и пространство).

обращая внимания на то, что при такой абсолютизации в их картине мира присутствует только процесс, только изменения без носителя этих изменений⁵⁶, и, в конечном счете, для адепта в качестве главной жизненной цели остается только трансмиграция без какого-либо субъекта трансмиграции, даже без признаваемой большинством даршан «переселяющейся души»⁵⁷.

Отмеченные различия в основаниях онтологических позиций привели к оформлению различных вариантов реалистических онтологий, теоретически эксплицирующих положения, с одной стороны, либо ортодоксальной религии брахманизма (веданты, санкхья, ньяя-вайшешиков и т.д.), либо неортодоксальной религии джайнов, а с другой — противостоящей им номиналистической онтологией буддистов. Их ключевые идеи обуславливали различия в когнитивных методологиях: принципах (а) упорядочивания опыта и (б) его представления в языковых выражениях, призванных создать теоретические основания для дискуссий, но постоянно трагически не совпадавших. Для вайшешиков таким принципом выступали неизменные первоосновы бытия — категории (*падартха*), не дававшие им шанса различить «существование» и «сущность». Можно заметить, что названная функция *падартх* (отождествление сущности и существования) напрямую вытекает из включения в их классификацию небытия (*абхава*) и исключения абхавы из класса тех категорий, которые характеризуют реальные объекты, т. е. субстанций, качеств, действий (*дравья, гуна, карма*).

Б.К. Матилал совершенно справедливо подчеркивает существовавшие различия в интуитивной трактовке⁵⁸ отношения между категориями «сущее», «существование», «реальное»,

⁵⁶ *Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 97.

⁵⁷ Существование души как особой субстанции отрицали в Индии не только буддисты, но и натуралисты-чарваки, отождествлявшие ее с телом или компонентами телесности: либо с воспринимающими способностями (*индриями*), либо с дыханием (*прана*), либо с органом мышления (*манасом*), о чем сообщил ведантист Садананда (ок.1500 г.) (см.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. I. С. 235).

⁵⁸ «Интуитивной», поскольку проблема соотношения категорий «сущность» и «существование» в индийской традиции в явной форме не ставилась.

«категории» («универсалии»), проявляющиеся в текстах различных школ и исторически меняющиеся. Эти различия чрезвычайно важны для понимания смысла рассуждений индийцев в логике, поскольку в логических теориях они обозначаются специальными средствами. В ранней вайшешике, как отмечал Б.К. Матилал, «существование» отождествляется с партикуляриями (отдельными объектами), класс «существований» включается в класс «реального» в качестве его подкласса, что приводит к парадоксальному с нашей точки зрения полаганию универсалий не существующими, но реальными. Обоснование последнего утверждения Б.К. Матилал видит, с одной стороны, в использовании вайшешиком Прашастападой двух разных терминов для обозначения класса существующего и класса универсалий: *sattā-sambandha* и *svātmasattva*⁵⁹, с другой — в используемом самими вайшешиками аргументе, суть которого в том, что при признании «существования» универсалией, имеющей существование мы должны говорить о «существовании существования» и так до бесконечности⁶⁰.

Буддисты очень хорошо различают «существование» и «сущность» и не приемлют ничего постоянного или «реального» в чувственном мире. Исходя из своих антисубстанциалистских представлений о мире, они доказывали: то, что мы воспринимаем как сущее, наделенное собственной сущностью, не обладает ни собственным существованием, ни собственной сущностью. Для них, как писал Б.К. Матилал, объекты нашего опыта являются синтетическими конструкциями, разложимыми на множество элементов —

⁵⁹ Первое понятие характеризует всякое сущее и это означает, что «существование» присутствует в каждой сущности и связано с ней отношением *samavāya*. Второе понятие является загадкой для комментаторов. Удаяна объяснил его как «отсутствующее существование (*sattā-viraha*)». Шриадхара дает почти такую же интерпретацию, но также отмечает, что «существование» может быть приписано универсалиям только по ошибке. Вьомашива поясняет, что если первое понятие говорит, что «существование» правильно прилагается к классу индивидуальных вещей, то второе понятие означает, что «существование» только метафорически прилагается к классу универсалий (см.: *Matilal B.K. Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis.* P. 94).

⁶⁰ *Ibid.* P. 94.

носителей отдельных чувственных качеств (*дхарма*)⁶¹. Дхармы не имеют субстанциальной природы, ибо сами непостоянны, делятся всего лишь мгновение (*кшиана*).

Со своей стороны джайны, будучи субстанциалистами в еще более строгом смысле слова⁶², не только различали «сущность» и «существование», но в своих онтологических построениях признавали реальность чувственного мира и сопоставляли две первые категории с третьей, изменчивостью, делая акцент на невозможности абсолютного знания о мире в силу его изменчивости, «неодносторонности» (*анэканта*). Как отмечает Б.К. Матилал, они ставили знак равенства между выражениями: «это», «это существует» и «это имеет возникновение, разрушение и постоянство». Приняв концепцию “полисубстанциальности реальности” (*анэканта-вада*), джайны избежали трудностей других философских систем, или, по выражению мыслителя, «сидения на двух стульях между “бытием” и “становлением”»⁶³.

Б.К. Матилал отметил и вытекающие из различий в онтологиях весьма существенные различия в языковых интерпретациях эмпирических данных, принятые в разных школах: если для вайшешиков ответ на вопрос «что это?» подразумевал разъяснение смысла выражения «существующий объект» и приведение знаний о том, под какие категории подводится объект (перечисление его субстанции, качеств и действий), то для буддистов ответ на тот же вопрос предполагает перечисление всех конституэнтов чувственного опыта — носителей отдельных качеств, дхарм, которые обуславливают объект опыта как «вечно изменяющееся здесь-и-сейчас»⁶⁴.

⁶¹ Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 91.

⁶² Ibid. P. 99.

⁶³ Ibid. P. 100. Трактовка концепции *анэканта-вада* как полисубстанциональности реальности, приведенная в статье Б.К. Матилалом, весьма неординарна, т. к. чаще всего ее толкуют как концепцию «неодносторонности» реальности (см., напр.: *Padmarajiah I.J. Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // Encyclopaedia of Jainism: In 30 vol. / Ed. Nagendra Kr. Singh. Vol. I. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2001. P. 177*).

⁶⁴ *Matilal B.K. Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis. P. 97.*

В своих размышлениях Б.К. Матилал не обошел вниманием дискуссию о сущности ориентализма, развернувшуюся в конце 70-х — начале 80-х годов, и осветил её в статье «О догмах ориентализма»⁶⁵. Его собственная позиция частично совпадает с позицией автора нашедшей книги «Ориентализм» (1978) Э. Саида: оба связывали появление ориентализма с политическим превосходством Запада и колониальным прошлым Востока. Но, в отличие от Э. Саида, Матилал видел в отождествлении ориентализма и западного империализма только «крупницу истины». Объективно оценивая историю востоковедения, он видел в ней иную движущую силу — горячий познавательный интерес ученых, открывших для себя новую неизведанную область исследований. У них не было столь однозначных устремлений утверждать власть Запада над Востоком, в каких их обвиняет автор книги «Ориентализм», так же как не было определенного понимания предмета собственных исследований. Для большинства ученых-классиков, выросших на изучении греческого и латыни и переключившихся на изучение арабского, персидского и санскрита, предмет ориентализма понимался как сбор информации об экзотическом Востоке. И такую работу они сделали главной своей целью, как в свое время купцы и пираты сделали для себя главной целью сбор золота⁶⁶. Ориенталисты собирали информацию систематически, при этом у них не было цели открыть что-то новое; их интересовали сведения, которые могли принести практическую пользу администрации, законодателям и правителям. По выражению сэра Уильяма Джонса⁶⁷, они хотели быть экспертами по Востоку. В результатах их работы можно увидеть как позитивную, так и негативную стороны, но их нельзя расценивать ни как совершенно хорошие, ни как совершенно плохие. Плохим в их работах было то, считал Б.К. Матилал, что, используя ресурс тогдашней науки в виде категорий и методов естествознания, они увлекались категоризацией, классифи-

⁶⁵ *Matilal B.K. On Dogmas of Orientalism // The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 370–376.*

⁶⁶ *The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 370.*

⁶⁷ Сэр Уильям Джонс (1746–1794) — родоначальник сравнительного языкознания, британский филолог-переводчик, один из основателей науки индологии и теоретического востоковедения.

кацией фактов и фигур, «желали свести Восток к понятным категориальным структурам, напоминая зоологические виды, и, как результат, часто забывали, что изучают человека, личность в ее культурном и политико-социальном окружении»⁶⁸. И это было началом ориентализма. Похожий тезис о происхождении ориентализма выдвинул Э. Саид, но его взгляд слишком поверхностен и ограничен, чтобы быть истиной. Впрочем, критику Саида, отмечает автор статьи, не следует отмечать совершенно, так же как и критику других авторов — Нирада С. Чаудхури, В.С. Найпаула, Салмана Рушди. Нужно исходить из того, что все они хотели сказать нам что-то важное, от чего нельзя просто отмахнуться.

Б.К. Матилал видел пороки ориентализма в создании нескольких догм, которые до сих пор определяют принципы современных исследований Востока. Главная из них — бинарная оппозиция «Восток—Запад», «радикальное онтологическое противопоставление “мы” и “они”»⁶⁹. Эта оппозиция вертикальна: «Запад» — на ее вершине, «Восток» — внизу. В ряду прочих ориенталистских догм — уже упоминавшийся европоцентризм (или этноцентризм, по выражению индийского мыслителя), искажающий картину объекта и приводящий к неадекватным выводам, независимо от того, нравится или нет ученому исследуемая им восточная культура. Искажения не обязательно связаны только с негативными оценками. Оппозиция Востока и Запада в общественном сознании породила двойственное отношение к Востоку: бурное одобрение, с одной стороны, и столь же бурное неприятие — с другой. С каждой из названных позиций Восток выглядит иначе: либо как мистический, таинственный, очаровывающий роскошью, либо как отсталый, погрязший в предрассудках и нищете, а восточный человек предстает не просто как «человек», но либо как «недочеловек» либо как «сверхчеловек».

На самом деле обе позиции нежелательны, так как являются «проявлением крайней этноцентристской щепетильности»⁷⁰, то есть принятием разделения Востока и Запада с их неравноправием ролей. Для представителей Восточных культур, неосознанно чувствующих

⁶⁸ The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I. P. 371.

⁶⁹ Ibid. P. 370–371.

⁷⁰ Ibid. P. 373.

себя побежденными, характерным оказывается столь же неосознанное стремление присоединиться к победителям. Оно окрашивает их восприятие статуса собственной культуры и собственной истории, искажая их, побуждая либо романтизировать свою культуру, либо отречься от традиционных ценностей⁷¹. Таким образом, сражаясь с империализмом, противники ориентализма также становятся жертвами наследия империализма. Вот это, писал Б.К. Матилал, действительно должно стать объектом внимания и критики.

Следствиями «онтологического противопоставления» Востока и Запада стали также не менее вредные догмы частного характера: а) о наличии западного и восточного (применительно к Индии, индийского) менталитета, б) об иррациональности и эмоциональности Востока и рациональности и логичности Запада; в) об атавистичности индийской культуры и зрелости культуры западной, основанной на науке и разуме, г) предрассудок, согласно которому индийская культура развивается за счет углубления своей духовности, теряя при этом логичность мышления, д) предубеждение о чуждости понятий правосудия и справедливости, частной жизни и личной свободы сознанию индийцев, которые в вопросах морали руководствуются неразвитой интуицией⁷². Импликацией всех этих предрассудков стала невозможность горизонтальных связей между Востоком и Западом и по сей день. Связи эти и сегодня остаются вертикальными, как отношения учителя и ученика.

«Не трудно показать, — писал мыслитель, — что все подобные утверждения либо ложны, либо содержат только половину правды, что еще хуже»⁷³. И о них нужно говорить и писать, поскольку «старые времена романтизма также как империалистического ориентализма, может быть, прошли. Но их призрак все еще нас преследует»⁷⁴.

Не испытывая личной неприязни к ориентализму, Б.К. Матилал отмечал не только дефекты в его стиле теоретического мышления, но и указывал на наличие в нем парадоксально позитивных

⁷¹ Ibid. P. 374.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. P. 375.

⁷⁴ Ibid. P. 373.

потенций: критика его представителями восточных обществ и традиций выступает зеркалом, позволяющим интеллектуалам Востока увидеть другую сторону портрета, т. е. себя с той стороны, с которой они себя не видели, а «самосознание всегда предпочтительнее самообмана»⁷⁵. Проблема «взгляда со стороны» важна потому, что восточные исследователи, направляя свой испытующий взгляд на Запад, зачастую руководствуются собственными догмами. Отказ от каких бы то ни было догм, создание надежного инструментария компаративистики позволит индийским философам, считал Б.К. Матилал, лучше, чем ранее, понять собственную историю и свое культурное наследие. Ибо понимание настоящего коренится в понимании прошлого⁷⁶.

Матилал высоко ценил достижения классической индологии, в которой были установлены строгие и филологически точные стандарты исследования, чрезвычайно важные и для Индии, так как только изучение индийского (в первую очередь санскритского) наследия может показать пустоту мифов об индийской философии и логике.

Методологические идеи Б.К. Матилала стоят в одном ряду с методологическими разработками российских и западных компаративистов, изменивших парадигму кросс-культурного исследования. Его работы по индийской философии и логике внесли свою лепту и в изменение их образа на Западе. Современные философы признали наконец наличие в Индии мощной и оригинальной рационалистической составляющей, требующей серьезного и систематического изучения.

Библиография

- Порус В.Н.* Рациональность // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон-плюс, РООИ «Реабилитация». 2009. С. 807–809.
- Радхакришнан С.* Индийская философия в 2-х т. М. 1956–1957; 1993.
- Сравнительная философия: серия. Выпуск 1. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2000.

⁷⁵ Ibid. P. 375.

⁷⁶ Ibid. P. 376.

- Analytical Philosophy in Comparative Perspective. Exploratory Essays in Current Theories and Classical Indian Theories of Meaning and Reference / Ed. by B.K. Matilal and J.L. Shaw. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.
- Chakrabarti A.* Special Feature: Remembering Bimal Matilal // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 395–396.
- The Collected Essays of Bimal Krishna Matilal. Vol. I: Mind, Language and Word; Vol. II: Ethics and Epics / Ed. by J. Ganeri. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Ingalls D.H.* Im memoriam Bimal Krishna Matilal // *Journal of Indian Philosophy*. 1991. Vol. 19. № 3. P. 227–228.
- Matilal B.K.* Navya Nyāya Doctrine of Negation: The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyāya Philosophy // *Harvard Oriental Series*. Vol. 46. Harvard, 1968. P. 99–142.
- Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Mouton, 1971 (new edition: Oxford University Press, 2005).
- Matilal B.K.* Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism. A comparative analysis // *Journal of Indian Philosophy*. 1977. Vol. V. P. 91–105.
- Matilal B.K.* Logical and Ethical Issues: An essay on the Indian Philosophy of Religion. Calcutta University, 1982 (repr. Chronicle Books. Delhi, 2004).
- Matilal B.K.* Logic, Language and Reality. New Delhi, 1985.
- Matilal B.K.* Perception: An essay on Classical Indian Theory of Knowledge. Oxford, 1986.
- Matilal B.K.* Understanding, Knowing and Justification // *Knowing from Words* / Ed. by B.K. Matilal and A. Chakrabarti. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994 // *Synthese Library: Studies in Epistemology, Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Vol. 230.
- Matilal B.K.* The Character of Logic in India / Ed. by J. Ganeri and H. Tiwari. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Matilal B.K.* The Word and the World: India's Contribution to the Study of Language. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Mohanty J.N.* On Matilal's Understanding of Indian Philosophy // *Philosophy East and West* (1992, July). Vol. 42. № 3. P. 397–406.
- Padmarajah I.J.* Anekāntavāda, Nayavāda and Syādvāda // *Encyclopaedia of Jainism: In 30 vol.* / Ed. Nagendra Kr. Singh. Vol. I. New Delhi: Anmol Publications Pvt. Ltd., 2001. P. 177.