

**Индийская традиция рациональности\****Н.А. Канаева**Национальный исследовательский университет**«Высшая школа экономики», Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Оригинальная исследовательская статья

**Аннотация**

В статье затрагивается проблема использования концепта «индийская традиция рациональности». Автор напоминает о генетической связи названного концепта с западной философией, отмечает сложности его применения к индийскому материалу, приводит примеры переводов санскритских текстов, в которых употребление западных концептов «разум», «методы познания» и др., связанных с рациональностью приводит к искажению их смысла, а применение к их анализу критериев западной логики вызывает у читателя впечатление их абсурдности. Однако, по мнению автора, трудности с применением западных концептов и критериев рациональности не являются достаточным основанием для отказа от них. Это следует из наличия в современной компаративистике работ, в которых успешно сравниваются, например, западный и индийский варианты логико-эпистемологического типа рациональности исследователями, принадлежащими обеим традициям (Б.К. Матилалом, Дж. Моханти, А. Чакрабартти и др.). Трудности просто заставляют задуматься о более адекватных индийской культуре инструментальных концептах и методах компаративного исследования. В связи с пересмотром в западной философии постмодерна содержания названных концептов отмечаются два возможных направления исследования индийской традиции рациональности: в первом концепт рациональности может вообще не использоваться, тогда предметом становится феноменология практик индийского дискурса: его образы в разных контекстах (религиозных, философских, научных), явные и неявные основания разных типов дискурсов, прошлых и настоящих, его цели, не совпадающие с целями западного рационального дискурса; во втором направлении индийская рациональность может исследоваться по критериям трансверсального разума и трансверсальной рациональности.

**Ключевые слова:** индийская традиция рациональности, индийский дискурс, трансверсальная рациональность, трансверсальный разум.

**Канаева Наталия Алексеевна** – кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

---

\* Исследование проведено в рамках проекта Российского научного фонда (РНФ) «Индийская философия в контексте истории мировой философии: проблема трансляции смыслов», грант № 16-18-10427.

nkanaeva@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

**Цитирование:** Канаева Н.А. (2018) Индийская традиция рациональности // Философские науки. 2018. № 6. С. 73–82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

## Indian Tradition of Rationality\*

*N.A. Kanaeva*

*National Research University «Higher School of Economics»*

*Moscow, Russia*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

Original research paper

### Summary

The article touches upon the problem of concept “Indian tradition of rationality”. The author recalls a genetic link of the concept with Western philosophy. She notices the complexity of its application to Indian material, gives some examples in which the use of Western concepts of “reason”, “methods of cognition”, etc., leads to a distortion of the text’s meaning, and when an application of the criteria of Western logic to analysis of Indian philosophical discourse gives the readers an impression of its absurdity. However, according to the author’s mind, the difficulties with the applying of Western concepts are not the sufficient grounds to abandon them. This conclusion follows from the presence of comparative studies by researchers belonging to both traditions (for example, B.K. Matilal, J. Mohanty, A. Chakrabarti, etc.), who compare successfully Western and Indian kinds of logico-epistemological type of rationality. The difficulties just bring up the questions about new instrumental concepts and methods of comparative studies more adequate to Indian culture. There are two possible directions for the studies of Indian tradition of rationality in connection with the revision of contents of the concepts in Western post-modern philosophy. In the first of them the concept of rationality can not to be used at all, then the phenomenology of practices of Indian discourse becomes the subject of research, i.e. the discourse images in different contexts (religious, philosophical, scientific), its explicit and implicit foundations and aims, which aren’t coincide with Western ones. In the second case Indian rationality can be analyzed in accordance with the criteria of transversal reason and transversal rationality.

**Keywords:** Indian tradition of rationality, Indian discourse, transversal rationality, transversal reason.

---

\* The research is carried out as a part of the project of the Russian Science Foundation (RSF) “Indian Philosophy in the Context of the History of World Philosophy: The Problem of Meanings Translation,” grant no. 16-18-10427.

**Nataliya Kanaeva** – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor on the Faculty of Humanities in the School of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”.

[nkanaeva@hse.ru](mailto:nkanaeva@hse.ru)

<https://orcid.org/0000-0001-7987-8163>

**Citation:** Kanaeva N.A. (2018) Indian Tradition of Rationality. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 6, pp. 73-82.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-6-73-82

## **Введение**

Если бы мы переместились в Индию VI в., когда философская рефлексия достигла довольно высокого уровня зрелости, уже существовали систематизированное учение ньяи и буддийская теория оснований (хету-видья), и решили спросить индийских учителей мудрости на санскрите – главном языке традиционной индийской философии, – как они понимают разум и рациональность, то мы не смогли бы сформулировать вопрос, потому что в санскрите ни в VI в., ни позже слов, значения которых точно соответствовали бы русскоязычным словам «разум» и «рациональность», не было и, соответственно, они не могли стать философскими категориями и проблематизироваться. Это в очередной раз напоминает нам о неуниверсальности важнейшей ценности западноевропейской культуры – разума, равно как и о том, что «индийская традиция рациональности» является мыслительным конструктом. Названный конструкт создан из подручного материала западной философии для решения ее собственных проблем, прежде всего, проблемы рациональности, которая приобрела особую остроту в эпоху постмодерна (во второй половине XX в.), и «проблематизирует практически все основные сферы, охватываемые современным философским мышлением» [Порус 2001, 427]. Как известно, рост озабоченности смыслами рациональности обусловлен крушением классических универсалистских представлений о разуме, лежавших в основании философии и науки эпохи модерна (XVII – первой половины XX вв.), и широким признанием существования множества типов рациональностей [Колесников 2010, 19].

## **Индийские аналоги рациональности и проблема их применимости**

Отсутствие в санскрите слов-синонимов «разума» и «рациональности» вовсе не делает индийскую культуру «неразумной», ибо в потоке психической жизни человека в Индии с Древности выделялись содержания, соответствующие мыслительным процедурам (например, *matī* – мысль; *apamāna* – вывод), самосознанию (*ahaṁkāra* – букв. «делание

Я»), интеллекту (buddhi), сознанию (cīṭ, citta, vijñāna) и др. Правда, к единой модели мыслительных процедур, так же как и к единой модели психической жизни, частью которой являются мыслительные процедуры, сторонники различных религиозно-философских систем Индии не пришли (1). Зато в названных системах были разработаны теории познавательной деятельности, включающей выведение (anumāna), а так же теории, нормирующие рассуждения, за которыми закрепилось название «логических». Последние вобрали в себя теории аргументации и полемики, сформировавшиеся еще в Древности, до систематизации логико-эпистемологических учений (до III–IV вв. н. э.) в ходе дебатов по мировоззренческим и специальнонаучным вопросам.

Перечисленные мыслительные процедуры, формы психической жизни, виды познавательной деятельности и их нормы, правила критического дискурса, определявшие проблемное поле индийской философии, легко соотносятся с логико-философским и научным типами рациональности. Напомним имена некоторых философов, в работах которых получил освещение логико-эпистемологический тип индийской рациональности: К. Поппер, Г. Рэндл, А. Кит, Ф.И. Щербатской, Дж. Туччи, Л. Шмитхаузен, Б. Келльнер, К. Отке, Э. Фраувальнер, Э. Франко, Х. Крассер, Ф. Сталь, Й. Бронкхорст. Научный тип рациональности, сложившийся в традиционных индийских науках – грамматике (vyākaraṇaśāstra), ритуалистике (kalpa-śāstra), медицине (āyurveda), – получил освещение в публикациях Й. Бронкхорста, В. Хальбфасса, Д. Вуястика, К. Зыска и др.

Индийские философы тоже приняли концепт «индийская рациональность» как релевантный индийской культуре и имеющий эвристическую ценность. У одних авторов (С.Ч. Видьябушаны, Э. Соломон, Б.К. Матилала и др.) можно найти публикации о типе рациональности, характерном для эпистемологии и логики (pramāṇavāda), у других (Д. Моханти, А. Чакрабартти, Дж. Ганери) – концепты разума и рациональности использованы в качестве главных инструментов исследования всей индийской традиции.

Но и заняв прочное место среди предметов философского осмысления, «индийская рациональность» не становится укорененной в индийской почве: она никогда не была проблемой индийской философии, она – все еще теоретический конструкт, нуждающийся в установлении множества соответствий с индийскими концептами и в весьма аккуратном проведении параллелей с ними. Сложности с определением содержания этого концепта порождают вопросы: нужно ли исследовать индийскую рациональность, как и для чего? Может, для осмысления феноменов индийской культуры следует подумать о другом концептуальном аппарате? Ведь, строго говоря, отсутствие точного эквивалента слова «разум» может превратить

рассуждения западно-ориентированного философа об индийском «разуме» в бессмысленные выражения для носителя индийской традиции, а может и приводить к потере части изначального смысла текста, идентифицированного как рациональный. Так, когда Дж. Ганери в своей книге «Философия в классической Индии: Собственная работа разума», отсылая к мудрости, выраженной в «Законах Ману» (Manusmṛiti. – далее MS), утверждает: «Ману... сказал, что тех, кто руководствуется только разумом, следует изгнать из собрания добродетельных» [Ganeri 2006, 1], – это побуждает задуматься: о каком разуме идет речь? В санскритском предложении в первоисточнике (MS II. 11) мы находим не слово «разум», а «науку об основаниях» (hetu-śāstra) – логику. В других фрагментах текста Ману упоминаются три способности, напоминающие разум: ум (manas), который (исходя из традиционных для Индии представлений о нем как материальном, состоящем из атомов) вряд ли ответствен за дискурсивное мышление, самосознание (ahamkāra) (MS I. 14) и, имплицитно, рассудок (mahat) (MS I. 19), о дискурсивных функциях которого можно только догадываться. Толкование выражения «основывающийся только на логике» (te mule hetuśāstrāśrayād) как «руководствующийся только разумом» правомерно с точки зрения логоцентристского понимания разума в западной философии [Порус 2001, 425], но у санскритского текста есть смысл, который теряется при такой интерпретации: Ману осуждает полемику, ведущуюся не для достижения высшей истины – дхармы, которой, в принципе, путем логически правильных рассуждений достичь нельзя. Ибо способности человека порождать мысль и выводить одну мысль из другой в индийской традиции (как в брахманских, так и в небрахманских школах философии) никогда не считались его высшими способностями, позволяющими постичь высшую истину – истину о смысле индивидуальной жизни. Высшей считалась способность непосредственного постижения положения дел в реальности, чувственной и сверхчувственной, постижение универсального закона (dharma). Именно постижение дхармы считалось средством избавления от экзистенциального страдания, бесконечного по причине реинкарнации духовной сущности (души – в ортодоксальных школах и у джайнов; сознания – у буддистов). Также дискурсивные способности не признавались исключительно человеческой принадлежностью, поскольку их субъекты (душа и сознание) переселялись не только в человеческие тела, но в тела любых существ. В этом смысле очень показательны примеры из мифологий, о которых напомнил А. Чакрабартти в своей статье «Рациональность в индийской философии»: в индуистской мифологии один из трех главных богов (Тримурти) Вишну реинкарнировал в рыбу и вепря, потом снова в антропоморфные тела царя Рамы и бога-пастушка Кришны; в поэме

буддийского автора Арьяшурьы «Буддхачарита» рассказывается о 550 реинкарнациях Будды, среди которых были животные, рыбы, птицы и земноводные. Можно только согласиться с А. Чакрабарты, что концепция реинкарнации не могла стимулировать характерное для западной философии противопоставление человека в его разумности другим живым существам [Chakrabarti 1997, 260].

Другим примером проблематичности использования термина «рациональность» может служить полемика, развязавшаяся в последних публикациях по буддийской (индо-тибетской) логической традиции [Канаева 2017] относительно методов представления логических концепций: нужно ли давать им «строго объективную» интерпретацию как рационалистическим и логическим в западном понимании, строить их символические модели? Профессор Колледжа Хартвик С.У. Хантингтон категорически возражает против этого, поскольку все логико-эпистемологические тексты для самих авторов и их читателей несут массу другой, неформализуемой, информации через использование символов, метафор, полисемии, многовалентности [Huntington 2007, 126]. При символической записи структур рассуждения индийских логиков эта информация теряется.

Действительно, подходя с чисто западными универсалистскими критериями к индийским текстам, идентифицируемым как логические, мы теряем часть значимой для их понимания информации, поскольку вырываем их из того контекста, в котором они создавались для решения автохтонных задач. Такая редукция их содержаний может приводить к обнаружению «парадоксов» индийской рациональности, вызывающих сомнения в самом ее существовании. Например, парадоксальными нам кажутся формы логической аргументации, не содержащие явной формулировки тезиса, выстроенные как опровержение аргументов оппонентов. В финале такой дискуссии не остается никакого позитивного знания, зато создается впечатление бесплодности всяких рассуждений. К такой форме полемики прибегали, в частности, буддист-мадхьямик Нагарджуна (II–III вв.), заработавший себе на этом славу выдающегося диспутанта, и скептик Джаяраши Бхатта (ок. VIII в.), причисляемый к скептическому крылу чарваков-локаятиков. В своем трактате «Таттваопаплавасимха» («Лев, опрокидывающий препятствия [к правильному пониманию] категорий») он опроверг все известные ему концепции инструментов достоверного познания (pramāṇa) средствами логического дискурса, не предложив ни одной другой взамен. Это выглядит так, будто он использовал дискурсивное мышление для деструкции дискурсивного мышления. При этом в финале своего трактата Джаяраши сделал парадоксальное заявление: его сочинение (которое не оставило камня на камне от циркулировавшего тогда логико-эпистемологического знания), «рассматривая опровержения еретиков, умножает океа-

ны знаний» (pākhandaḥkhaṇḍana abhijñā jñāna udadhi vivarddhitāḥ) [Jayaraśi 2010, 229].

Другими иллюстрациями «странностей» индийской рациональности могут послужить джайнские концепции семичастного паралогизма (syād-vāda) и точек зрения (naya-vāda). Они позиционируются джайнами как методы установления истины (например, [Shaha 2001, 107]), но задают фактически бесконечно долгую процедуру обоснования «относительной истины», т.е. истины незавершенной. Джайнские философы прекрасно понимали, что «неполная истина» – не совсем истина, и даже совсем не истина. Они осуждали тех, кто абсолютизировал такую неполную истину: по сути, всех не-джайнов. Анализ контекстов применения джайнских методов показывает, что они являются, скорее, методами ведения полемики, нежели методами получения истинного знания, поскольку уводят обоснование полной истины в дурную бесконечность. Для западного философа, для которого логика является «органом» (инструментом) установления всякой истины, научной и философской, такое применение «методов познания» выглядит абсурдным. Но все становится на свои места, когда мы начинаем принимать в расчет всю систему религиозно-философских концепций, потребности которой обслуживают джайнские методы ведения полемики. В этом контексте сядвада и наявада функционируют как часть косвенного доказательства метафизических истин джайнизма, которые не доступны познавательным способностям обычных людей и передаются через учительскую традицию непосредственно от основоположника Джинны Махавиры.

### **Возможные направления исследований индийской рациональности**

Отмеченные трудности в применении понятий «разум» и «рациональность» к исследованию индийского материала не означают, что нужно совершенно от них отказаться, но заставляют задуматься о более адекватных индийской культуре инструментальных концептах. Задача поисков таких концептов хорошо вписывается в те концептуальные проблемы, обсуждением которых занято сегодня мировое философское сообщество: проблемы изменений в стиле философского мышления в эпоху постмодерна, касающиеся, в том числе, пересмотра ценности универсального разума и универсальной, опирающейся на классическую логику, рациональности, необходимости переосмысления содержания концептов разума и рациональности, а так же поисков новой формы философии. Перечисленные проблемы обсуждались на международных философских форумах как проекты межкультурной философии [Mall 2014] и трансверсальной философии

[Колесников 2010], в которых видят необходимые пространства полноценного межкультурного диалога.

Одним из возможных направлений осмысления индийской рациональности могут быть исследования, в которых концепт рациональности вообще не используется, а предметом становится феноменология практик индийского дискурса: описания того, как он является в разных контекстах (религиозных, философских, научных), выявляются явные и неявные основания разных типов дискурсов, прошлых и настоящих. Задел для такого рода исследований есть в работах Джитендраната Моханти, который для исследования индийского материала использует феноменологический подход и оперирует термином «сознание», имеющим в индийской традиции санскритские аналоги. Этот подход позволил философу заметить в индийской традиции наличие концепции неинтенционального «чистого сознания» (напомним, что в феноменологии Э. Гуссерля направленность сознания на объект есть его важнейшее свойство) и различить две ее разновидности: сильную и более слабую. В более слабых концепциях чистое сознание не-интенционально, но индивидуализировано. Оно не имеет объекта (*viṣaya*), но имеет место (*āśraya*), локус, оно эгологично, так как кому-то принадлежит [Mohanti 1992, 43]. Примеры такой концепции можно усмотреть в учении адживика Арады Каламы и в джайнизме.

В сильных концепциях сознание не имеет ни объекта, ни места. Примеры таких концепций – адвайта-веданта Шанкары и буддийские учения, в которых сознание рассматривается как последовательность событий сознательной жизни без места, т.е. владельца сознания, или же как сознание Будды, присутствующее повсюду, не ограниченное пространством или временем [Mohanti 1992, 43].

Другое направление исследований индийской традиции рациональности может быть связано с сохранением, но переопределением смыслов разума и рациональности в мировой постсовременной философии – с их превращением в трансверсальный разум и трансверсальную рациональность (2). Развитие исследований в этом направлении даже более вероятно, если учесть широкое использование названных концептов, ведущиеся вокруг них дискуссии и все более громкие призывы к взаимопроникновению и взаимообогащению философских традиций. Изучение индийской философской традиции, установление тех фактов, что к ней нельзя применять нормы формальной логики и принципы западного эмпиризма или рационализма, что разум там не «предписывает свои законы природе» (как полагал И. Кант), но сам подчиняется чувственному восприятию и священному писанию [Моханти 1992, 13], не только демонстрирует инаковость индийской рациональности. Оно открывает новые измерения и новые возможности рациональности в решении самых

разных проблем, и, что особенно важно, в разрешении экзистенциальных конфликтов и противоречий.

### **Заключение**

Если снять европоцентристские универсалистские «очки» и рассматривать различные формы индийского дискурса в их культурных контекстах, то многие недопонимания и парадоксы индийской рациональности исчезают. Зато становится очевидным, что западная рациональность – только один из возможных, хотя и довольно эффективных, ее типов. И то, что рационалистически ориентированная западная культура модерна видела как недостаток индийской рациональности, в эпоху постмодерна и трансмодерна может превратиться в достоинство, поскольку индийская культура с помощью рационального дискурса успешно решала свою главную задачу – создание устойчивой социальной системы. Она никогда не страдала «забвением бытия» (М. Хайдеггер), в отличие от цивилизации Запада, но также никогда не обещала свободы, равенства и всеобщего благополучия в физическом мире. Ценой устойчивости общества стали ограничения (или признание ограничений?) возможностей разума, благодаря которым индийская традиция решила по крайней мере две жизненно важные задачи: 1) примирила способность к дискурсивному мышлению и потребности в позитивных, но логически недоказуемых мировоззренческих ценностях и 2) «вывела основания мировоззренческих систем из под удара чисто формально-логической или сенсуалистской, эмпирической критики изнутри и извне» [Моханти 1992, 13].

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

(1) Об этом говорит наличие в санскрите множества обозначений сознания, а также стоящие за ними весьма разнообразие концепции сознания, которые разрабатывались в разных школах. Например, в веданте сознание именовалось *cit*, *caitanya*, в йоге – *citta*, в буддизме – *vijñāna*. Буддисты различали много видов сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, сознание-сокровищница (*ālaya-vijñāna*) и т.п., и каждому виду приписывали ограниченные функции. Помимо сознания, деятельность которого частично соотносима с деятельностью разума, в индийской традиции есть еще «материальный ум» (*манас*). То, что говорилось о сознании индийскими авторами, обнаруживает близость их представлений о сознании смыслу современного термина «психика».

(2) Об указанных изменениях, функциях трансверсального разума и трансверсальной рациональности в понимании одного из идеологов трансверсальной философии В. Вельша см.: [Колесников 2010, 20–22].

### **ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА**

Канаева 2017 – Канаева Н.А. Тенденции исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // Вопросы философии. 2017. № 12. С. 153–164.

Колесников 2010 – Колесников А.С. Концептуальные проблемы на границах новейшей философии // Диалог философских культур и становле-

ние трансверсальной философии. Материалы межвузовской конференции. – СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2010. С. 6–26.

Порус 2001 – *Порус В.Н.* Рациональность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. III. – М.: Мысль, 2001. С. 425–427.

Chakrabarti 1997 – *Chakrabarti A.* Rationality in Indian Philosophy // *Companion to World Philosophy* / ed. by Deutsch and Bontekoe. – Oxford: Blackwell, 1997.

Ganeri 2006 – *Ganeri J.* Philosophy in Classical India: The proper work of reason. – L.; N. Y.: Taylor & Francis e-Library, 2006.

Huntington 2007 – *Huntington C.* The nature of the Mādhyamika trick // *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 35 (2007). P. 103–131.

Jayarāsi 2010 – *Jayarāsi Bhaṭṭa's* Tattvopaplavasīmha (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes) / tr. by E. Solomon. – Delhi: Parimal Publications, 2010.

Mall 2014 – *Mall R.A.* Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification // *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. 2014. Vol. 1. P. 67–84.

Manu-smṛti 1932 – *Manu-smṛti*, with the “Manubhāṣya” of Medhātithi / ed. by G. Jhā // *Bibliotheca Indica*. Work Number 256. Vol. I. – Calcutta: The Indian Press, 1932.

Mohanti 1992 – *Mohanti J.N.* Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking. – Oxford: Clarendon Press, 1992.

Shaha 2001 – *Shaha S.M.* Anekānta and the Problem of Meaning // *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1986. Vol. 67. № 1 / 4. P. 139–145.

#### REFERENCES

Chakrabarti A. (1997) Rationality in Indian Philosophy. In: E. Deutsch and R. Bontekoe (eds.) *Companion to World Philosophy*. Oxford.

Ganeri J. (2006) *Philosophy in Classical India: The Proper Work of Reason*. Taylor & Francis e-Library, London, New York.

Huntington C. (2007) The Nature of the Mādhyamika Trick. *Journal of Indian Philosophy*. 2007. Vol. 35, pp. 103-131.

Jayarāsi Bhaṭṭa's Tattvopaplavasīmha (2010) (An Introduction, Sanskrit Text, English Translation & Notes by E. Solomon). Delhi: Parimal Publications.

Jhā G., ed. (1932) *Manu-smṛti*, with the “Manubhāṣya” of Medhātithi. *Bibliotheca Indica*. Work Number 256. Vol. I. The Indian Press, Calcutta.

Kanaeva N.A. (2017) The Tendencies in Buddhist Studies on Hetu-vidyā (Epistemology and Logic) in the USA. *Voprosy Filosofii*. 2017. Vol. 12, pp. 153-164 (in Russian).

Kolesnikov A.S. (2010) The Conceptual Problems on the Boundaries of the Latest Philosophy. In: *Dialogue of the Philosophical Cultures, and the Formation of Transversal Philosophy*. Materials of the Intercollegiate Conference. St. Petersburg: Saint Petersburg Philosophical Society, pp. 6-26 (in Russian).

Mall R.A. (2014) Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. Vol. 1. 2014, pp. 67-84.

Mohanti J.N. (1992) *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*. Oxford: Clarendon Press.

Porus V.N. (2001) Rationality. In: *New Encyclopedia of Philosophy*. In 4 vols. Vol. III. Moscow: Mysl, pp. 425-427 (in Russian).

Shaha S.M. (1986) Anekānta and the Problem of Meaning. In: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 67. No. 1 / 4. 1986, pp. 139-145.