



DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

## К ОСМЫСЛЕНИЮ ТРАНСЛЯЦИИ ДОКТРИНЫ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*

А.В. Парибок<sup>1</sup>, Р.В. Псху<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Санкт-Петербургский государственный университет  
Университетская набережная, 7/9, Санкт-Петербург, Россия, 199034

<sup>2</sup>Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются специфические черты модуса трансляции философского знания в древней и средневековой философии Индии. Трансляция определяется как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Авторы исходят из того, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Другими словами, философия именно транслируется, а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником. В статье рассматривается вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На примере ключевых фрагментов «Чхандогья-упанишадъ» показано принципиальное отличие способа трансляции индийской философии, зафиксированное в расслоении текстов на теоретические и методические, что позволяет сообщать лишь надьиндивидуальный проверенный инвариант содержания, избавленный от всякого конкретного и преходящего компонента философского знания.

**Ключевые слова:** индийская философия, трансляция смыслов, философия, образование, упанишады, веданта

Определим трансляцию как наиболее интегральный тип передачи культуры от человека к человеку, то есть внедрения в реципиента, или интериоризации им, комплекса содержаний, ценностей и связанных с ними эвристик и алгоритмов деятельности и мышления. Процесс культурной трансляции необходим в случаях, когда транслируемое включает в себя и теорию, и практикование, когда важный аспект его есть искусство (*τεχνη*), а его результат в человеке немислим как внешнее присвоение чего-то, переход во владение или «вступление в культурное наследство». Происходящее с реципиентом трансляции близко к тому, что в немецкой философской и литературной классике называлось *Bildung*.

Несомненно, что философия с содержательной стороны и по месту в западной, античной и классической индийской культурах столь сложна и обширна, что нуждается в трансляции, а не простой передаче содержания и навыков. Из новоевропейских мыслителей, осознававших это, достаточно упомянуть И.Г. Фихте

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 16-18-10427.

и И. Канта. Ведь в различении последним «философии» и «философствования» первая понималась как совокупность присвояемых, если угодно, внешним образом, знаний о философии, второе же — ставшее чертой личности и тем самым изменившее ее способность. Так что Кантово «философствование» есть по меньшей мере грань практикования философии.

Впрочем, в современном философском сообществе господствует недооценка или даже пренебрежение таким аспектом философии, как ее практика, и при данном взгляде философия не нуждается в трансляции, она лишь преподается и изучается. Похоже, что это сделалось обычным предрассудком: стоит всерьез упомянуть философам о необходимости практики, как это воспринимается в качестве приглашения уйти с философского поля, возможно в религию, но во всяком случае как отход от мышления. При такой позиции присутствие философии в личности философа заметно лишь по тому, какие письменные и устные, монологические философские тексты и реплики в философском диалоге он порождает. Поступки же его, нрав и образ жизни в счет как бы и не идут.

Оба автора не согласны с очерченной позицией ни теоретически, ни тем более в аспекте практикования. Оставляя в стороне обстоятельную полемику, отметим два момента. Во-первых, напомним, что ни античности, ни Европе до Декарта включительно, ни Гуссерлю, ни в период классического существования индийской философии такое редуцирующее заблуждение не было присуще.

Во-вторых, расхожее мнение, которому мы возражаем, подрывает самой специфику философии и ее претензии. Ведь по замыслу философия есть сфера рефлексии и промышления тотальности человеческих смыслов; занять и удерживать такую позицию индивидууму-философу не представляется возможным без распространения собственных философских убеждений на всю свою жизнь в культуре. В противном случае мы бы признали культуру и бытие человека в культуре в принципе не человекосоразмерными, что нелепо, а философию как таковую тем самым — неудавшеюся затеей.

Размежевавшись с редуционистским взглядом на способ отношения философии к индивиду, мы далее исходим из убеждения, что философия транслируется (а не, к примеру, сообщается учителем, чтобы быть принятой к сведению и запомненной учеником). Теперь нас занимает вопрос, когда и какими приемами стала осуществляться эта трансляция в индийской философии. На пороге как индийской философии, так и ее трансляции мы обнаруживаем некоторые пассажи древнейших упанишад. Они донесли до нас начало индийской философии в обоих смыслах: это еще не вполне она, но уже необходимый переход к ней. Методов собственно философской трансляции в них не найти, зато описан ряд *прецедентов* трансляции содержания, целей и ценностей, впоследствии оказавшихся философскими. Разумеется, не следует забывать, что перед нами не протокол, а древняя литература.

Рассмотрим пассаж из Чхандогья-упанишады с беседой отца, Уддалаки Аруни, с сыном, Шветакету, в важнейший день жизни сына. *«Тот, уйдя в ученичество двенадцати лет, вернулся двадцати четырех, заучив все веды, полный самомнения, полагающий, что все повторил за учителем и спесивый»* (VI.1.2, здесь и далее

фрагменты упанишад приводятся в переводе А.В. Парибка). И что же? Отец с порога осаживает его сомнение и озадачивает его вопросом, на который сыну нечего сказать: «Сынок, а ты спросил ли о том наставлении, от которого не услышанное делается услышанным, немислимое — мыслимым, неузнанное — узнанным?» (VI.1.2-3). Сын, однако, справляется с шоком и просит отца о наставлении про наставление, иными словами, оказывается способен не только к рефлексии о процессе обучения, но и к рефлексии о содержании. «А что это за наставление, почтенный?» (VI.1.3).

Способность пройти через подобное испытание, сохранив присутствие духа, дана далеко не каждому, но лишь успешно справившийся удостоивается дальнейшего обучения, которое именно поэтому и оказывается тайным для всех прочих, сокровенным. Вот две параллели. В «Брихадараньяка-упанишаде» Яджнявалкья собирает завершить этап жизни *грихастха*, главы семьи, и сообщает об этом своим обеим женам. Но только одна из них, Майтреи, способна взять в скобки все имущественные вопросы, отвлечься от того, что сегодня Яджнявалкья для нее, быть может, последний день предстает как муж и господин, — и в состоянии попросить знания о бессмертии. В результате она, но не вторая жена мудреца, Катьяни, у которой был «ум домохозяйки», и получает наставление о бессмертии. В «Катха-упанишаде» Начикетас, буквально следуя сердитой реплике отца, приходит к богу смерти Яме, три дня голодным проводит у него в гостях. Благодаря этому испытанию Ямы он получает возможность задать три вопроса, последний из которых касается посмертной участи человека. И получает три ответа.

— «Как по одному комку глины (...куску меди... ножницам...), узнается любое нечто из глины (...меди... железа...), и разница здесь — в наименовании, в словоупотреблении, действительное же — лишь глина (...медь... железо...). Вот такое, сынок, бывает наставление» (VI.1—6).

С формальной точки зрения ответ для нас избыточен, поскольку все три уподобления (глина, медь, железо) полностью однотипны. Безо всякого ущерба для его содержания можно было бы сказать: «Действительно сущее есть материал, а его различное оформление в конечном счете сказывается лишь в различии употребляемых слов». Это сжатая философская мысль. Ей в таком виде нетрудно было бы возразить. Но выразить ее нами предложенным способом в те давние времена было нечем. До создания понятия *upādāna* «материальная причина» оставалось еще несколько сот лет. Впоследствии в ведантских теоретических трактатах пользуются, конечно, именно им, прибегая к абстрактным категориальным рассуждениям.

Но заметим, что при всем удобстве абстрактных понятий и мощи мышления, ими оперирующего, им присущ своеобразный недостаток: они не производят живого, сильного впечатления. Шветакету же сейчас временно находится в очень восприимчивом состоянии духа, а потому отец-учитель в любом случае непременно воспользовался бы наглядными примерами, материя которых хорошо известна, которые хорошо усваиваются и запоминаются. Вряд ли у Шветакету имелся опыт абстрактных рассуждений. Все 12 лет своего обучения молодой человек был погружен в обширный конкретный материал.

Приведенные примеры, в отличие от нашего абстрактного подытоживания, вдобавок неуязвимы. В первом из них имеется в виду необожженная глина, а любая глиняная вещь может быть размочена, чтобы затем из полученного материала слепить все что угодно, — точно так же, как может быть пущено в переплавку изделие из металла. Однако то, с чем мы можем проделывать и что можем по-всякому изменять, тем самым не может быть признано действительным или, если угодно, реальным. Санскритское слово *satya*, которое употреблено в подлиннике, образовано от причастия *sat* «сущий» и здесь может трактоваться как конкретизация: «нечто сущее, нечто реальное». Три однотипных понятных объяснения создают в уме инерцию, шаблон, в данном случае эквивалентный использованию абстрактного понятия. Зато трудности, возникающие при попытках создания такого эксплицитного понятия, не имеют шанса возникнуть. Отец поостерегся привести в пример ткань и одежду или дерево и изделия из дерева, которые невозможно неограниченно «расплавлять» и заново использовать, однако и та, и другая суть материалы не в меньшей степени, чем глина или медь. Мы не можем сказать, что Уддалака мыслит категориально, но несомненно, что он очень умный человек.

Любые конкретные наставления, в изобилии полученные сыном за все годы, так относятся к начинающемуся отцовскому наставлению, как конкретные глиняные или металлические вещи к самой глине или металлу. Но то, что уже было сказано отцом, тоже есть наставление. Следовательно, это наставление о том, что такое наставление. Такой рефлексивный ход мысли близко напоминает сократический способ пробуждения ума, известный нам из диалогов Платона. И по месту в биографии сына, и по существу происходит завершающий этап обучения. Рефлексия наставления как формы действия позволит сыну впоследствии уподобиться отцу-учителю, тем самым будет осуществлена передача и содержания, и способа их данности для индивидуума, то есть трансляция.

*«Принеси сюда плод баньяна». — «Вот, почтенный». — «Разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты в нем видишь?» — «Да вот маленькие скорлупки, почтенный». — «Ну-ка одну разломи». — «Разломил, почтенный». — «Что ты там видишь?» — «Ничего, почтенный». И он сказал ему: «Право, сынок, сие — нечто малое, чего ты не замечаешь; право, сынок, от этого малого существует большой баньян. Поверь, сынок. И это малое — само по себе (ātman), то — действительное, то — сам (ātman). Ты еси то, Шветакету!» (VI.12).*

Здесь отцом преподано метафизическое наставление и сообщена формулировка, впоследствии в веданте названная одним из «великих речений» (*mahāvākya*) упанишад — «ты еси то». Но сделано это в практической ситуации. Ученик совершает действия, побуждается к восприятию, проходит через три шага, пока не достигает предельного результата: от баньяна к плоду, от него к скорлупке-семечку и, наконец, к неразличимости чего-то предельно мелкого (*aṇu*). Знаток веданты, владеющий текстологическим понятием «матрицы откровения», заметит здесь наставление о взаимной вложенности трех онтологически значимых состояний сознания, описанию которых посвящена «Мандукья-упанишада». Сложному дереву-

роще, баньяну, соответствует форма опыта, именуемая явью или бодрствованием (*jāgrat*), плоду баньяна — сновидение или грёза (*svapna*), скорлупке — глубокий сон без сновидений (*susupti*), а полной незаметности, к которой Шветакету был подведен на последнем этапе — глубочайшее «четвертое состояние» (*turya*), когда «[я] сам» (*ātman*) пребывает в себе самом. Зависание ума в объектной безопорности — ничего же не видно! — фиксируется учителем для ученика в качестве замеченного, особого, сугубо необыденного, немирского, а значит, с позиции философии, средств которой в древнем тексте, впрочем, еще нет, *метафизического* опыта отсутствия предметности, и предлагается в качестве задания ученику: понять, что это отсутствие предметности, исчезновение объекта есть не что иное, как опыт онтологического субъекта, опыт *меня самого*. Мы воспользовались средствами разившегося с тех давних пор языкового мышления. Аналитически несложно заключить, что всякие объекты суть таковые для субъекта, и что с исчерпанием, сведением в точку пространства объектности проясняется субъект как таковой, сам по себе, не могущий быть объектом ни по содержанию (аккуратнее выражаясь, содержания у субъекта нет никакого, поскольку содержательность есть атрибут объектов и только объектов), ни по способу бытия (все объекты существуют для кого-то, от них отличного, субъект же не таков). Но такая корректная экспликация хороша только по содержанию, но не по способу существования, ибо «субъект» — это понятие, тем самым, некоторый *объект* или *средство* нашего ума. Мы вновь натолкнулись на принципиальную недостаточность чисто теоретического подхода. Но Шветакету-то занимался не теорией! Он получил а) метафизически-экзистенциальный опыт, б) рефлексию его, благодаря помощи учителя и в) задание продолжить, закрепить и продлить этот опыт. Принимая точку зрения традиции, есть все основания полагать, что Шветакету справится с последним заданием и вполне уподобится своему отцу. Значит, прецедент трансляции развитости от учителя к ученику некогда случился. Нелишнее будет еще раз напомнить о нетождественности персонажей прототипам, однако если мы сочтем, что разбираемый нами пассаж есть всецело литература, вымысел, то тем самым мы припишем его автору или авторам значительно большую степень интеллектуальной и метафизической опытности и изощренности сравнительно с вариантом признания реальности исторических прототипов, что неубедительно.

Сыну Аруни некогда посчастливилось. Он познал *себя* (*ātman*) как исток всего сущего. Но эпоха героев и персонажей упанишад и их реальных прототипов осталась в прошлом, на смену ей в первые века н.э. явилась эпоха философии, в частности, нескольких школ веданты, отделенных от периода ведийской поздней классики многими сотнями лет. Упанишады теперь перестали быть сугубо эзотерическими текстами, о самом существовании которых, к примеру, даже не подозревали основатели джайнизма и буддизма 2500 лет назад. Они стали доступны для чтения и штудирования, по меньшей мере это дозволено и рекомендовано брахманскому сословию. И пассажи, один из примеров которых нами был разобран, уже могут восприниматься как философские, поскольку философия и ее языковые средства, т.е. абстрактные понятия и особые типы текстов, теперь

созданы. Пассажи эти могут своим содержанием производить на философски даровитые умы весьма сильное впечатление. Но увы, этого впечатления никак не достаточно, чтобы с вдумчивым читателем произошло примерно то же, что в свое время с сыном Аруни. Пребывание внутри ситуации и сколь угодно увлеченное и компетентное постижение текста, в котором описывается ситуация, радикально отличаются. Текст не может быть эквивалентен жизненной практике, и это верно не только применительно к различию между чтением кулинарной книги и хорошим обедом, но в не меньшей мере и применительно к предметам метафизических интересов и целей. Таким образом, налицо опасная ситуация возможного разрыва трансляции. Если разрыв не преодолеть, то культурные достижения останутся лишь в неадекватном виде содержаний, в мумифицированном (музееобразном) виде.

Отметим, что в европейской философии это достаточно обычное явление. К примеру, без методического подражания опыту Декарта, изложенного им в его трудах (а также и без христианской веры), невозможно стать картезианцем, останется только тексто-рассудочная эмуляция картезианской философии, что обычно и происходило. Некто читал труды Декарта, соглашался с аргументацией и пренаивно полагал, что теперь он стал картезианцем. Однако опыт, проделанный Декартом и описанный в его трудах, и опыт по освоению трудов Декарта весьма несходны. Но где в европейской философии взять инструкцию по воспроизводству на материале своего интеллекта и личности того, что впервые проделал Декарт? Таких текстов-инструкций почти нет, за исключением, быть может, некоторых сочинений Фихте, не пользующихся популярностью.

В Индии же, в отличие от Европы, подходящий способ удалось в свое время разработать. Успех индийцев мы склонны приписывать хорошо в Индии сохраненному институту личного ученичества, то есть убеждению (и сообразной ему практике), что сложные культурно-значимые формы не могут быть без существенного ущерба овнешнены и отцеплены от своего носителя. В Европе это всем понятно в области искусств: очевидно, что стать скрипачом без обучения у скрипача невозможно. Но в областях, считающихся чисто интеллектуальными, такое нередко полагают осуществимым. Напомним, что философия, по нашему убеждению, не является чисто интеллектуальным или, выражаясь более философски, рассудочным занятием.

Найденное индийцами решение может быть описано так. Создаются два типа текстов: теоретические и методические, при этом последние неправильно будет понимать как «педагогические». Педагогическое как таковое мыслится как приспособление и упрощение содержания, учитывающее несовершенство интеллектуальных и знаниевых ресурсов адресата, спускающееся с теоретических высот к нему навстречу. А методическое наставление не исходит из представления об интеллектуальной незрелости пользователя. В нем ставится цель и предлагаются средства превратить мысли, уже понятые читателем их теоретических сочинений, с которыми он согласен, в его собственные мысли. Различие между мыслями, с которыми человек согласен, и своими мыслями — не в содержании,

а в способе данности этого содержания субъекту. Возможно, правильным будет сказать, что в античной философии такая цель ставилась хотя бы в области этики: превратить в этос, в привычку поступания то, с чем человек абстрактно уже согласился на уроках философии и читая трактаты и что счел для себя уместным и благим. Однако в школах индийской традиционной философии это же планировалось осуществлять и для метафизической (онтологической) области. В буддийской мадхьямаке предлагались методы пережить в метафизическом опыте пустоту всего сущего *после* того, как интеллектуальные доказательства этого тезиса уже освоены. В адвайта-веданте предлагается пережить, как свои мысли и переживания мыслей (внимание! Если мысли не переживаются, а только понимаются, то это либо знаковые копии оперирования с вещами, то есть нечто рассудочное, не философское, либо всего лишь принятие к сведению того, что должно быть постигнуто и встроено в субъект), великие речения упанишад, в частности «ты еси то»; «нет, нет», «я сам — это брахман» и т.д. В антропологическом срезе то, что осуществляет будущий полноценный носитель некоторой философской школы, уже овладевший ее основным содержанием, именуется в индуистских традициях мысли термином *nididhyāsana* «усердное вдумывание», а в буддийских *bhāvanā* «освоение, интериоризация». И то и другое строго отлечено от предшествующих стадий, среди которых отмечаются в частности такие. Первый — «принятие к сведению» с запоминанием, то есть обретение знания как багажа, результат этого этапа — устойчивое наличие для индивидуума, благодаря памяти и первичному языковому пониманию, знакового образа или следа кардинально важных мыслей его предшественников, учителей и учителей его учителей, о существенных предметах. Далее — «продумывание», иными словами, частичное преодоление привязанности к конкретному выражению, совершение достаточного количества интеллектуальных актов и в результате интериоризация содержательной связности той или иной картины мира с готовностью и способностью делать выводы. Завершающий же этап «освоения» имеет целью снять различие между духовным индивидуумом и осваиваемым мировоззрением. Все остающиеся после этого индивидуальные различия между разными адептами одной и той же философии мыслятся, говоря привычным европейским термином, чисто природными. И совершенный последователь адвайты, и буддист-мадхьямик могут быть, к примеру, как флегматичными, так и чрезвычайно живого нрава, могут быть безгранично острого ума или обладать более скромными дарованиями и т.п.

Следы выработки такого двойного решения заметны, в частности, по Бхагавадгите, в которой отмечается, что путь санкхьи чрезвычайно труден, а предпочесть ему предлагается другие пути, как-то йогу ряда направлений. Однако санкхья, как она преподносится в Гите, есть не что иное, как чистая теория, чаемая же цель и Арджуны, и традиционного читателя Гиты — преобразование своей жизни и максимы своих поступков для избавления от небага, а этого чистой теорией достичь вряд ли возможно. Йога, как отличающаяся от санкхьи, уже есть выделенный методический аспект при общности для них обеих мировоззренческих установок и картины мира. Примером того, что уже на уровне «принятия к сведе-

нию» с запоминанием, может возникнуть неприятие того знания, которое учитель транслирует ученику, может служить конфликт между Ядавапракашей и Рамануджей, который, как известно, закончился для последнего сменой учителя. Интерпретация фрагмента упанишад, предложенная своему ученику Ядавой («Глаза Брахмана подобны ягодицам обезьяны»), была непригодной для дальнейшего ее «продумывания», поскольку не вписывалась в общую «картину мира» упанишад и не снимала, а усиливала упомянутое различие между духовным индивидуумом и осваиваемым им мировоззрением. Заметим, что для концепции бхеда-абхедавады, к которой принадлежал Ядава, подобная интерпретация была достаточно безболезненной, так как между Брахманом как причиной и Брахманом как следствием проводилось четкое разграничение. В такой картине мира Брахмана можно без ущерба для его истинной природы уподобить чему угодно, в то время как для вишишта-адвайты, опирающейся на иную традицию комментирования священных текстов, подобное сравнение означало умаление достоинства Брахмана, сущность которого *неразрывно* связана с приписываемыми ей атрибутами.

В этом случае можно говорить о состоявшейся трансляции *только* философского, но не духовного знания, поскольку Ядавапракаша сумел донести до Рамануджи идею Брахмана как субстанцию чистого бытия, сознания и блаженства, которая не может быть определена в состоянии причины, но обладает силой бытия (*śakti*), способной развернуть в форме следствия все для этого следствия специфические состояния (*avasthā*). Именно эта идея легла в основу понимания Бога в философии вишишта-адвайты.

В ведантской литературе отчетливо отделены друг от друга два типа текстов: теретические и экзегетические — к примеру, комментарии на упанишад, на Брахма-сутры, на Бхагавад-гиту, — и методические, представленные нередко поэмами, предназначенными для заучивания наизусть, чтобы опираться на них в процессе «освоения» или «усердного продумывания». Таковы приписываемые Шанкаре «Вивека-чудамани» («Драгоценный самоцвет метафизического различения»), «Апарокша-анубхути» («Постижение-переживание на личном опыте») и многие другие. Нередко один из разделов такого текста содержит прямую инструкцию к философскому созерцанию, порой выделенную особым стихотворным размером. В вишишта-адвайте, к примеру, для первичного усвоения философских и теологических доктрин школы использовался жанр *стотра*, начало которого в вишишта-адвайте датируется X веком, временем создания «Стотра-ратны» Ямунной. При том что наряду с этим существует разнообразная прозаическая литература экзегетического характера, зачастую недоступная освоению без комментаторского сопровождения.

В заключение отметим как бесспорно выигрышную, так и возможно не вполне удачную стороны сложившегося способа трансляции индийской философии. Выигрыш заключается в том, что расслоение текстов на теорию и методiku позволяет в теоретических текстах не углубляться в частности и сообщать лишь надындивидуальный проверенный инвариант содержания и его способов рассмотрения, который избавлен от всякого конкретного и преходящего, случайного интеллектуального облика автора. В новоевропейской философии читатель не раз



сталкивается, даже если отвлечься от нередких надоедливых риторических особенностей и личных претензий и пристрастий автора (см. Фейербаха, Шопенгауэра, Бергсона и других), со смешением, неразличением в тексте общезначимого и ценнейшего содержания — и индивидуальных особенностей недюжинного ума автора. Однако второе интересно преимущественно интеллектуальным биографам философа, тогда как первое адресовано собственно философам. Такой способ подачи материала и крайне громоздок и вынуждает самого автора к невероятно избыточным, а при индийской манере ненужным усилиям. Это отличает труды Гуссерля, и остается лишь как восхититься его безмерным трудолюбием, так и пожалеть, что в его распоряжении не оказалось индийского способа. Индийский способ предоставляет любому осваивающему методический аспект сообразовываться с конкретным устройством своего ума и даже темперамента, благо основы теории уже были выделены и текстово оформлены предшественниками-классиками, а им — проработаны и поняты. Поэтому человек, воплотивший в себе такую-то философскую школу и стиль мысли, для индийской мысли не редчайшее исключение, как в новой Европе, но не слишком редко достижимый идеал.

Не вполне удачным возможным побочным результатом индийского способа трансляции является, как ни странно, его большая надежность. Нет сомнения, что существенно новое в мышлении начинается порой с ошибок и недопониманий, пусть громадное большинство таковых и непродуктивно, ведет в тупик. Однако индийский способ оказался столь проработан, что ошибки почти не совершаются при условии, что носители традиции — те, в ком событие трансляции свершилось — доступны. А если они делаются недоступны, как это случилось с буддийскими философскими школами после исчезновения буддизма в Индии или с индуистскими для тибетских буддийских философов, то, напротив, понимание утрачивается достаточно быстро, а непонимание оказывается более глубоким, чем непонимание нами, философами-европейцами, угасших европейских философских школ.

© Парибок А.В., Псху Р.В., 2017

#### **Для цитирования:**

*Парибок А.В., Псху Р.В.* К осмыслению трансляции доктрины в индийской философии // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия*. 2017. Т. 21. № 4. С. 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

#### **Сведения об авторах:**

*Парибок Андрей Всеволодович* — кандидат филологических наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ (e-mail: paribok6@gmail.com)

*Псху Рузана Владимировна* — доктор философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (e-mail: r.pskhu@mail.ru)

#### **For citation:**

Paribok, A.V., Pskhu, R.V. On Methods of Translation of Philosophical Doctrines in History of Indian Philosophy. *RUDN Journal of Philosophy*. 2017; 21 (4): 524—533. doi: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533.

DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-524-533

## **ON METHODS OF TRANSLATION OF PHILOSOPHICAL DOCTRINES IN HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY**

**A.V. Paribok<sup>1</sup>, R.V. Pskhu<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Saint Petersburg University  
*7/9, Universitetskaya nab., 199034, Saint Petersburg, Russian Federation;*

<sup>2</sup>RUDN University (Peoples' Friendship University of Russia)  
*6, Miklukho-Maklaya Str., 117198, Moscow, Russian Federation*

**Abstract.** The paper deals with the specific features of the means of translation of the philosophical knowledge in the Ancient and Middle Age History of Indian Philosophy. Translation is defined as the most integrating type of transferring of culture from one human being to another. In other words, such a translation is an interiorization by a human being of the complex of ideas, philosophical values, algorithms of action, behaviour and thinking. The authors of the article take philosophy as a complicated and developed sphere of knowledge, which demands translation, not merely a simple transferring the content of a philosophical doctrine. The article deals with the question about the means of such a translation in the history of the Indian philosophy. The analysis of the key-fragments of “Chandogya-upanishada” discovers the basic specifics of Indian methods of translation, which includes the division of the theoretical and methodical texts.

**Key words:** indian philosophy, translation of meanings, philosophy, education, Upanishada, VedAnta