Философия религии:
аналитические исследования
2026. Т. 10. № 1. С. 79–96
УДК 294.35

Philosophy of Religion:
Analytic Researches
2026, vol. 10, no. 1, pp. 79–96
DOI: 10.21146/2587-683X-2026-10-1-79-96

Н.А. Железнова

Истина «для себя» и «для других» – джайнский вариант религиозного полиморфизма

Наталья Анатольевна Железнова – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока. Институт востоковедения РАН. Российская Федерация, 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, стр. 1;

e-mail: n.zheleznova@ivran.ru
ORCID: 0000-0001-7029-0806

В статье ставится проблема полиморфизма применительно к джайнизму – философско-религиозной традиции, возникшей в V в. до н.э. в Индии и существующей по настоящее время. Автор обращает внимание на изначальное существование внутри джайнской общины двух форм религиозной практики – *джинакальпа* («образ жизни Джины») и *стхавиракальпа* («образ жизни старейшин»), что предполагает признание легитимности как минимум диморфизма на уровне поведения. В области теоретической рефлексии полиморфизм описывается на примере различных толкований главного инструмента джайнской эпистемологии – «теории неодносторонности» (*анэкантавада*) и ее составной части – «теории точек зрения» (*наявада*), которые подверглись существенной реинтерпретации в XX–XXI вв., приобретя значение «интеллектуальной ахимсы». Поддерживая выдвинутую В. Хальбфассом идею джайнского «горизонтального» инклюзивизма в противовес индуистскому «вертикальному», автор статьи прослеживает эволюцию анэкантавады в истории джайнизма и приходит к выводу, что для адаптации своей традиции к изменившимся условиям современные джайны превращают локальную, узкоконфессиональную доктрину, первоначально используемую в качестве средства для построения собственной идентичности на поле полемики, в инструмент глобального общечеловеческого диалога, который позволяет им найти общие точки соприкосновения с представителями других общин и вписать джайнизм в контекст межкультурной философии.

Ключевые слова: полиморфизм, джайнизм, анэкантавада, сьядвада, наявада, ахимса, наячакра, инклюзивизм, Маллавадин

Ссылка для цитирования: *Железнова Н.А.* Истина «для себя» и «для других» – джайнский вариант религиозного полиморфизма // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2026. Т. 10. № 1. С. 79–96.

© Железнова Н.А., 2026

Truth “for Ourselves” and “for Others” – Jaina Version of Religious Polymorphism

Natalia A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences. 12/1 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation;

e-mail: n.zheleznova@ivran.ru
ORCID: 0000-0001-7029-0806

This article addresses the problem of polymorphism in relation to Jainism – a philosophical and religious tradition that emerged in India in the 5th century BCE and continues to this day. The author draws attention to the initial existence within the Jain community of two forms of religious practice – *jinakalpa* (“the Jina way of life”) and *sthavirakalpa* (“the elders’ way of life”), which presupposes the recognition of the legitimacy of at least behavioral dimorphism. In the area of theoretical reflection, polymorphism is described using the example of various interpretations of the main tool of Jain epistemology – the “theory of non-unilateralism” (*anekāntavāda*) and its component – the “theory of points of view” (*nayavāda*), which has undergone significant reinterpretation in the 20th and 21st centuries. Supporting the idea of Jain “horizontal” inclusivism put forward by W. Halbfass as opposed to Hindu “vertical” inclusivism, the author of the article traces the evolution of *anekāntavāda* in the history of Jainism and comes to the conclusion that, in order to adapt their tradition to changing conditions, modern Jains are transforming a local, narrowly confessional doctrine, initially used as a tool for constructing their own identity in the field of controversy, into an instrument of global human dialogue, which allows them to find common ground with representatives of other communities and fit Jainism into the context of intercultural philosophy.

Keywords: polymorphism, Jainism, anekāntavāda, syādvāda, nayavāda, ahiṃsā, nayacakra, inclusivism, Mallavādin

Citation: Zheleznova N.A. “Truth ‘for Ourselves’ and ‘for Others’ – Jaina Version of Religious Polymorphism”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2026, Vol. 10, No. 1, pp. 79–96.

К определению проблемы

Непрерывное в течение двух с половиной тысячелетий существование какой бы то ни было религиозной традиции с необходимостью ставит вопрос о том, насколько данная традиция сохраняет собственную идентичность на протяжении столь длительного периода и что, собственно, ее создает как внутри общины последователей, так и вовне для сторонних наблюдателей. В какой степени оказывается жизнеспособной община, строго придерживающаяся «буквы» изначальных, установленных основателем/первоучителем/провозвестником теоретических представлений и предписаний религиозной системы, и в какой степени допустимо для последователей приспособление к духу времени? Те вероучительные доктрины, которые либо покинули регион своего возникновения, либо же распространились далеко за его пределы, тем самым «децентрализировав» управление расширившейся общиной, по умолчанию признаются и историками религий, и самими последователями адаптированными к локальным условиям, тогда как по отношению к традициям, по-прежнему

ограниченным территорией первоначального возникновения, подобное признание не столь самоочевидно. Несмотря на уверения в этом представителей той или иной непрерывно существующей в конкретном регионе традиции, очевидно, что никакая живая, реально практикуемая ее носителями религия не может оставаться в рамках тех форм, в которых она когда-то возникла: меняются исторические обстоятельства, расширяется культурный контекст, множатся контакты с иными общинами – все эти факторы *volens nolens* оказывают влияние на саму традицию, которая вынужденно откликается на современные ей вызовы, либо находя подходящие доктрины и идеи в своем наследии, либо же вырабатывая новый теоретический «инструментарий» для приспособления к предлагаемым обстоятельствам. Такое преобразование религиозных общин позволяет говорить о своеобразном полиморфизме[1] – множестве различных обликов и видов практикуемой религии (вкупе с соответствующими им доктринальными обоснованиями) в пределах одного вероучительного поля. Данное явление можно рассмотреть на примере джайнизма – философско-религиозной традиции Индии, возникшей в V в. до н.э. и существующей на территории субконтинента по сей день.

Появление на общеиндийской религиозной арене последователей исторического основателя джайнизма Джины Махавиры Вардхаманы[2] относится к шраманскому периоду[3] и связано с противостоянием теории и практики брахманизма. Иными словами, учение Махавиры и его последователей, равно как и их образ жизни (поведение и ритуально-обрядовая деятельность), сознательно выстраивались в качестве оппозиции доминирующему на тот момент религиозно-идеологическому комплексу жреческой варны брахманов. Деятельность первого провозвестника джайнской Дхармы, как и его младшего современника – Будды, – навсегда изменила мировоззренческий ландшафт Индийского субконтинента, повлияв на ритуальную практику брахманов, что в конечном итоге привело к отказу от проведения жертвоприношений животных по ведийскому обряду (*яджня*) и переходу на ненасильственные формы подношения богам.

---

1 Данный термин позаимствован современными гуманитариями в основном из естественнонаучных дисциплин, где *полиморфизм* обозначает существование в пределах одного вида резко отличных по облику особей, не имеющих переходных форм (биология), а в языках объектно-ориентированного программирования он понимается как возможность объектов разных классов использовать один и тот же интерфейс, по-разному его реализуя. В отечественном востоковедении теория структурного полиморфизма применительно к индийским философским системам была разработана в середине 1980-х гг. петербургскими буддологами В.И. Рудым и Е.П. Островской, которые выделяли три уровня в этих системах: 1) религиозно-доктринальный; 2) психотехнический, йогический; 3) философско-дискурсивный. Подробнее см. [Рудой, Островская 1987: 74–93]. Такой подход позволил российским ученым продемонстрировать наличие разных содержательных и идеологических пластов в одном и том же тексте. Однако при всей научной продуктивности данного метода следует отметить некоторую искусственность подобного препарирования текстов, воспринимаемых внутри самой традиции в качестве единого целого.

2 Подробнее о джайнизме и Махавире см. [Железнова 2018: 3–24, 123–125].

3 Более подробно об особенностях шраманского периода в индийской истории см. [Шохин 2007: 16–75].

Формирование монашеской общины шло параллельно с расширением количества мирских последователей Махавиры. В этом отношении процессы, происходившие в джайнской общине, не отличались от таковых в идеологически «родственном» буддизме. После смерти основателя (втор. пол. V в. до н.э.) джайны-монахи, видимо, представляли собой довольно разнородные группы, практиковавшие различные формы аскезы, включавшие как наготу в качестве знака наивысшей отрешенности и не-привязанности ни к чему мирскому, так и облачение в куски ткани, совершаемое под давлением внешних обстоятельств и из соображений приличия. Две тенденции, изначально мирно сосуществовавшие внутри общины и называвшиеся «джинакальпа» (санскр. *jinakalpa* – «образ жизни Джины», т.е. соблюдение полной наготы) и «стхавиракальпа» (санскр. *sthavirakalpa* – «образ жизни старейшин», т.е. ношение куска ткани), к концу гуптского периода (VI в. н.э.) окончательно разошлись в трактовке способов и путей спасения, обособились друг от друга, создав при этом собственные авторитетные корпусы текстов[4]. Таким образом оформились два главных направления джайнизма – дигамбары (санскр. *digambara*, букв. «одетый в стороны света», т.е. нагие) и шветамбары (санскр. *śvetāmbara*, «одетый в белое»)[5], противостояние которых и взаимные обвинения в неверном понимании учения Махавиры и составляют первый уровень полиморфизма (в данном случае – диморфизма) применительно к джайнизму.

При этом нельзя сказать, что с момента своего возникновения джайнизм представлял собой некое монолитное религиозное движение во главе с Джиной Махавирой Вардхаманой, исповедовавшим четко сформулированное учение и предлагавшим жестко фиксированный набор аскетических практик, гарантировавших достижение освобождения от колеса сансары, и лишь по прошествии какого-то времени ранее единая джайнская община раскололась на две ветви. О том, что с самого начала появления джайнов на территории Магадхи (первого монархического образования северо-востока Индии) они не придерживались одного образа жизни, свидетельствует и сама джайнская традиция (в обоих ее изводах), утверждая о существовании до рождения Махавиры последователей его теоретического предшественника – Паршвы, или Паршванатхи, приверженцами которого были родители Вардхаманы и чье учение (равно как и аскетическую практику) усовершенствовал сам Махавира. Да и джайнская доктрина, в том виде, в каком она известна в настоящее время, является результатом сознательных и последовательных усилий джайнских интеллектуалов, на протяжении веков оттачивавших формулировки своих положений и обосновывавших надлежащую интерпретацию ярких образных заявлений и философических интуиций провозвестника истины.

Но даже и внутри поля теоретической рефлексии джайнов наиболее влиятельные и, казалось бы, устоявшиеся в истории джайнской философии доктрины и концепты нередко подвергались различным толкованиям и ре-интерпретациям под влиянием самых разнообразных факторов – от необходимости

---

[4] История размежевания двух ветвей джайнизма более подробно рассматривается в работе [Железнова 2012: 22–40].

[5] О различиях между ними подробнее см. [Железнова 2018: 133–134, 321–322].

прояснения смысловых нюансов терминологии до желания приспособить определенную идею к насущным конъюнктурным запросам.

Анэкантавада – ранняя версия

Главным образом это коснулось *анэкантавады* – «доктрины неодносторонности». Выступая в качестве джайнского know how для решения всех проблем теоретического и практического характера от логики до этики, это учение ныне используется как в русле интеллектуальной, или эпистемологической, толерантности, терпимости к любым точкам зрения (до известного предела, каковым в данном случае выступает джайнизм, являющийся полной и безусловной истиной), так и признания онтологического равенства любых душ. Подобное свободное обращение с изначально, видимо, сугубо логическим методом, давало и дает по сей день право его сторонникам настаивать на превосходстве джайнизма и с дескриптивной точки зрения теории познания – поскольку джайнизм оказывается более адекватным, многосторонним описанием реальности, и с точки зрения прескриптивной – ибо задает более высокие моральные стандарты в сфере поведения.

Джайнская традиция (во всяком случае, ее современные представители) подчеркивает, что «учение о неодносторонности» было сформулировано последним *тиртханкаром*, т.е. Махавирой. Однако индологи неоднократно обращали внимание на то, что сам термин *anekāntavāda* в текстах джайнского канона[6] не встречается. Нет его и в авторитетном, признаваемом обеими ветвями джайнизма, сочинении «Таттвартхадхигама-сутра» Умасвати (III–IV вв.). Указание же на многоаспектность (*anekānta*) реальности появляется впервые, видимо, в дигамбарском комментарии «Сарвартхасиддхи» Пуджьяпады (V в.), а сам термин и того позже – в текстах VII в. Связанные с понятием «неодносторонности» термины *syāt* и *naya*, входящие в качестве составных частей в эпистемологические концепты (и соответствующие им доктрины) *syādvāda* (букв. «учение некоторым

---

[6] Под «джайнским каноном» (*агама*) подразумевается корпус из 45 текстов, понимаемых как аутентичное изложение учения Махавиры. Синонимы: *сиддханта*, *нигантха-паваяна* (пракр. «проповеди лишенных оков»), *гани-пидага* (пракр. «корзина гана[дхар]»). Согласно преданию, содержащееся в агамах знание является отражением вечной истины. После обретения всеведения *тиртханкары* передают это знание своим ближайшим ученикам, каждый из которых составляет ряд текстов на основе услышанного. Нынешний корпус представляет собой изложение учения Махавиры от лица Индрабхути Гаутамы и его ученика Судхармана. Впоследствии к этим текстам был добавлен ряд сочинений авторитетных монашеских лидеров (*стхавира*), образовавших дополнительную, «внешнюю часть» (*ангабахья*) агам. В своем современном виде тексты были кодифицированы на соборе в Валабхи (шт. Гуджарат) в V в. н.э. под руководством *ачарьи* (главы общины) Деварддхи Ганина Кшамашраманы. Эта совокупность текстов базируется на предыдущих редакциях канона, частично составленных на более ранних соборах, первый из которых состоялся в III в. до н.э. в Паталипутре под председательством Стхулабхадры, а второй – в Матхуре в IV в. н.э. под руководством *ачарьи* Скандилы. Считается, что после собора в Валабхи изменения в канон не вносились, и он дошел до нас в том виде, в каком был собран Деварддхи Ганином. Записан на пракрите ардхамагадхи [Железнова 2018: 3–32].

образом/ возможно») и *nayavāda* (букв. «учение о точках зрения»), встречаются уже в различных сочинениях канонического корпуса, равно как и в текстах, составляющих дигамбарский Corpus Cundacundae[7] (в частности, в «Панчастикая-саре» стих-гатха 14 и в «Правачана-саре» гатхи 2.22–23 [Железнова 2005: 111]).

Наячакра Маллавадина

Тем не менее как главный философский инструмент в полемике с представителями других школ индийской мысли *анэкантавада* появляется на дискуссионной арене лишь в раннее средневековье, начиная с VI в., благодаря деятельности шветамбарского логика Маллавадина Кшамашраманы[8], который успешно демонстрирует эффективность данной доктрины в сочинении «Наячакра» (санскр. *Nayacakra*, букв. «Колесо точек зрения»), последовательно опровергая позиции учителей *вайшешики*, *ньяи*, *мимансы*, *веданты*, *санкхьи*, буддистов и материалистов-локаятиков. И хотя данное сочинение доступно не полностью, однако взгляды Маллавадина могут быть реконструированы по дошедшему до настоящего времени комментарию к «Наячакре» Симхасуриганина Кшамашраманы. В изложении Маллавадином учения всех этих школ представлены именно как односторонние, ограниченные интерпретации реальности. Он предлагает[9] рассматривать все положения известных учителей разных школ индийской философии по трем уровням: утверждение (*vidhi*), утверждения-с-ограничением (*vidhiniyama*) и ограничение (*niyama*), и поскольку каждый уровень становится объектом рассмотрения всех трех, Маллавадин получает «колесо точек зрения»-*наячакру* из 12 возможных моделей[10].

---

[7] Предложенный в 2005 г. автором статьи термин для обозначения совокупности текстов, атрибутируемых в джайнизме известному учителю Кундакунде (III–IV вв.), куда входят несколько сочинений на пракрите джайн-шаурасени: «Самая-сара», «Панчастикая-сара», «Правачана-сара», «Нияма-сара», «Ратна-сара», «Бараса-анувеккха» и «Аттха-пахуда». Подробнее см. [Железнова 2005: 41–50].

[8] Издатель «Наячакры» авторитетный джайнский пандит Махендра Кумар Джайн обращает внимание на то, что Маллавадин в своем сочинении ссылается на буддийского мыслителя Дигнагу, но молчит о Дхармакирти. Дигамбарский учитель Акаланка Бхатта цитирует Маллавадина в своем комментарии на «Таттваватару». Это и задает временные границы для датировки жизни Маллавадина – после Дигнаги, но перед Дхармакирти и Акаланкой, т.е. приблизительно сер. VI в. [Jain 1959: 35].

[9] Изложение «Наячакры» Маллавадина дается по изданию [Jain Philosophy 2007: 203–210].

[10] В полном виде предложенное Маллавадином «колесо точек зрения» таково: 1) *vidhiḥ* – утверждение; 2) *vidhervidhiḥ* – утверждение утверждения; 3) *vidhervidhiniyamaḥ* – утверждение-с-ограничением утверждения; 4) *vidherniyamaḥ* – ограничение утверждения; 5) *vidhiniyamam* – утверждение-с-ограничением; 6) *vidhiniyamasya vidhiḥ* – утверждение утверждения-с-ограничением; 7) *vidhiniyamasya vidhiniyamam* – утверждение-с-ограничением утверждения-с-ограничением; 8) *vidhiniyamasya niyamaḥ* – ограничение утверждения-с-ограничением; 9) *niyamaḥ* – ограничение; 10) *niyamasya vidhiḥ* – утверждение ограничения; 11) *niyamasya vidhiniyamam* – утверждение-с-ограничением ограничения; 12) *niyamasya niyamaḥ* – ограничение ограничения.

Так, самой первой и простой точкой зрения является обычное утверждение в отношении каких бы то ни было предметов, предпринимаемое обычными (*laukika*) людьми. Подобный взгляд заключается в описании вещей такими, какими они нам представляются при отказе от попытки дальнейшего анализа, предпринимаемого философским подходом, который может воспринимать нечто общее во всех вещах (*sāmānya*), как это присуще сводившим все сущее к многообразным проявлениям единой Первоматерии санкхьяикам[11], или полагать, что реально существует только специфическое (*viśeṣa*), как это утверждают буддисты, или же совмещать и то, и другое, что отличает позицию вайшешиков. Данная точка зрения обосновывается тем, что она принимает во внимание суть вещей, т.е. процесс возникновения (*bhavana*). При изложении своей позиции шветамбарский логик ссылается здесь на старое правило лингвофилософии, согласно которому внутренне присущее (*antaraṅga*) предмету, природа вещи, является более значимым, чем любые внешние определения (*bahiraṅga*) в отношении общего, особенного или обоих. Маллавадин характеризует такой подход как по сути своей агностический (*ajñānikavāda*), поскольку эта точка зрения предполагает принципиальный отказ от всякой попытки рассмотрения объектов в их конкретном виде, что делает ее бесполезной. По мысли джайнского философа, данная точка зрения отражает позицию *пурвамимансы*, которая отстаивает ритуалистические предписания Вед как необходимые для достижения человеком счастья, оставляя в стороне любые попытки философского описания природы вещей. Подобный подход в рамках общеджайнской теории *наявады* охватывается обыденной точкой зрения (*vyavahāranaya*), опирающейся на простой практический, здравый смысл.

Далее Маллавадин вводит вторую позицию, которая подразумевает утверждение в самом общем смысле, или утверждение утверждения (*vidhervidhi*). Согласно его описанию, первая позиция оставляет вне рассмотрения собственную природу возникновения. Возникновение означает, что нечто становится чем-то иным, тем, чем ранее не было. А это предполагает субъекта действия (*kartā*), или его производителя. Производя «инспекцию» наличествующих доктрин, Маллавадин подчеркивает их противоречивость и непоследовательность. Так, среди вероятных агентов-производителей он перечисляет мировой дух-Пурушу, необходимость (*niyati*), время (*kāla*), собственную природу (*svabhāva*) вещей, а также бытие (*bhāva*)[12], которое он понимает в соответствии с доктриной Бхартрихари как творящее слово (*śabdabrahmavāda*) [Jain Philosophy 2007: 204–205]. Данные теоретические версии монистического характера вполне описываются общей, собирательной точкой зрения (*saṅgrahanaya*),

---

[11] Строго говоря, сторонники школы санкхья (*sāṃkhya*) именуются на санскрите тем же словом *sāṃkhya*, но в русскоязычной традиции уже устоялся термин «санкхьяики», обозначающий представителей самой школы, позволяющий отличать сторонников школы от самой школы. Поэтому в данной работе используется именно это слово.

[12] Примечательно, что данный пассаж Маллавадина перекликается с началом «Шветашватара-упанишады» (в пер. А.Я. Сыркина): «Время, собственная природа, необходимость, случайность первичные элементы, пуруша – считать ли их источником?» [Упанишады 1991: 115].

которая схватывает общий смысл в отдельных частях или же объединяет предметы в один класс.

Ограниченность односторонних подходов Маллавадин демонстрирует во второй главе «Наячакры» при анализе доктрин, которые формулируют противоположные ответы на один и тот же вопрос, как это происходит в случае критики сторонников *саткарьявады* (букв. «учение о [пред]существовании следствия [в причине]») и их оппонентов – приверженцев *асаткарьявады* (букв. «учение о несуществовании следствия [в причине]») – друг друга. Первые задаются справедливым вопросом – если следствие вообще отсутствует перед своим возникновением, тогда почему оно не ведет себя подобно небесному цветку или же почему оно вообще появляется? Вторые же в ответ недоумевают – если следствие уже в каком-то виде существовало перед своим возникновением и при этом не считается причиной, почему же оно не может являться причиной? Далее, он обращается к *puruṣādvaitavāda*[13], т.е. к доктрине, главным положением которой является утверждение о том, что все явления представляют собой лишь четыре возможных состояния изначальной причины – духа-пуруши: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и «четвертое» состояние. Шветамбарский мыслитель обращает внимание, что это учение опровергается другой доктриной, а именно – *niyatyadvaitavāda*, согласно взглядам которой человек явно и очевидно претерпевает страдания, а это говорит об отсутствии у человека свободы в действиях, о предопределенности в некотором смысле. Однако позиция учения о предопределении подвергается критике со стороны доктрины *kālādvaitavāda*, ведь даже предопределенное событие не может появиться в любое время, а только в конкретный временной промежуток. В свою очередь это учение опровергается *svabhāvādvaitavāda*, утверждающей, что событие, несомненно, происходит в определенное время, но вовлеченные в него предметы должны обладать собственной природой, а эта позиция затем «снимается» подходом *bhāvādvaitavāda*, который предполагает не наличие разных вещей со своей природой, а одно бытие, проявляющееся в соответствии со своей сущностью [Jain Philosophy 2007: 205].

Третья глава посвящена рассмотрению третьей теоретической возможности – общего утверждения-с-ограничением (*vidhervidhiniyama*), которая в интерпретации Маллавадина отвергает существование единственного агента/деятеля. Данный подход представлен школой санкхья, а также любой версией учения о Боге-Творце (*īśvaravāda*)[14]. Джайнский логик следует ранее выбранной стратегии, т.е. показывает, как положения одной школы опровергаются тезисами другой. Так, санкхьяики различают два состояния бытия – наличное (*sannidhibhavana*) и становящееся (*āpattibhavana*). Однако это возможно только при признании онтологического дуализма сущего. Наличное бытие понимается как взаимосвязь познающего (*jñātā*) и познаваемого (*jñeya*), «вкушающий» (*bhoktā*) с необходимостью предполагает «вкушаемое» (*bhogya*), ибо

[13] Речь идет об учении адвайта-веданты, в своих истоках восходящей к «Мандукья-упанишаде».

[14] О различных версиях индийской *ишваравады* подробнее см. [Шохин 2023].

одно без другого существовать не может. Верно и обратное. Становящееся бытие подразумевает многообразное единство (*aneka eka*), претерпевающее изменение (*pariṇāma*) снова и снова и принимающее новые формы. В то же время оно нуждается и в первом принципе, в отношении которого изменение происходит. Так вводятся два начала санкхьи – духовное (*puruṣa*) и материальное (*pradhāna*).

В свою очередь, учение о существовании Бога-Творца предполагает бытие актуальное и потенциальное, что также вводит двойственность, в данном случае это дихотомия действующей, производящей причины (*bhāvayitā*, или *pravartayitā*) всего сущего и причины материальной (*bhāvya*, или *pravartya*).

Обе доктрины, по мысли Маллавадина, выдвигают утверждения утверждений (*vidhervidhi*), предполагающие общего активного агента возникновения, ограниченного вторым принципом, пассивным по своей сути (*vidherniyama*).

Четвертую возможность, предполагающую наделенного сознанием субъекта и независимого от него субстрата возникновения, автор рассматривает на примере души и кармы в четвертой главе. Маллавадин показывает, что ни деяние, ни душа не могут выступать в качестве единственной причины сущего, поскольку они «сходятся» в одном и том же бытии, равно как и управляющий (*pravartaka*) и управляемый (*pravartya*). Таким образом, остается один субстрат возникновения, а именно – проявляющаяся субстанция, тогда как агент (*kartā*) в такой трактовке полностью элиминируется. Тем самым опровергается дополнительное утверждение (*vidhervidhi*), предполагающее субъекта действия, хотя простое утверждение (*vidhi*) по-прежнему остается актуальным, поскольку наличествует субстанция, ограниченная (*niyama*) процессом возникновения. Для джайнов же всё вышеописанное является теоретическими вариациями на тему общей точки зрения (*saṅgrahanaya*).

Пятая глава поднимает проблему логической противоречивости допущения независимых друг от друга реальностей, таких, например, как субстанция (*dravya*) и действие (*kriyā*), что служит своего рода пропедевтикой для предпринятого в следующей главе более предметного разбора учения вайшешиков[15]. Подход представителей этой школы Маллавадин критикует на том основании, что субстанция, понимаемая вайшешиками как самостоятельная категория, оказывается небытием, в принципе незатронутым действием, ибо не может проявить три сущностные характеристики действительной реальности – возникновение, пребывание и исчезновение. В контексте обсуждения рассмотренных ранее учений *саткарьявады* и *асаткарьявады* шветамбарский логик проводит различение между абсолютным (*atyanta asattva*) и относительным (*saviśeṣaṇa asattva*) несуществованием, справедливо признавая, что первое в принципе не может порождать что бы то ни было, тогда как второе при наличии сопутствующих условий способно привести объекты к бытию. Маллавадин, знакомый, по всей видимости, с текстами как ранней, ныне утраченной, так и зрелой, дошедшей до наших дней, традиции вайшешики, подвергает детальному критическому разбору учение о шести

[15] Подробнее о школе вайшешика см. [Лысенко 2003[a]].

категориях. Для него вайшешика представляет собой подход охватывающей точки зрения (*naigamyanaya*), которая связана со схватыванием значения и пониманием общеупотребительных в обыденном языке слов.

Далее, на протяжении последующих глав джайнский логик методично применяет сконструированный им аппарат *наячакры*[16] к различным школам буддизма – *саутрантике*, *кшаникаваде*, *виджнянаваде-йогачаре* и *шуньяваде*, которые, по сути, понимаются им в качестве разных изводов джайнской частной точки зрения (*evaṃbhūtanaya*), фиксирующей фигуральный смысл, т.е. она подразумевает употребление слова для обозначения объекта, если он пребывает именно в том состоянии, которое данное слово обозначает.

Как справедливо замечает К.К. Диксит, Маллавадин никогда не приводит аргументов в пользу отнесения той или иной доктрины к конкретной точке зрения джайнской *наявады* – он просто делает такое заявление и считает свою задачу выполненной. Возможно, во времена шветамбарского философа этого было достаточно, однако современный читатель, сформировавший представление о точках зрения на основании более поздних текстов, окажется в затруднительном положении, поскольку не сможет увидеть логику в подобном соотнесении определенной теории и точки зрения, во всяком случае, увидеть ее с достаточной степенью ясности [Dixit 1971: 92–93]. Кроме того, *наячакра* в представленном Маллавадином виде в последующей истории джайнской философии не получила никакого теоретического отклика ни в среде его единоверцев, ни тем более у оппонентов джайнизма.

Тем не менее автор «Наячакры» в полноте охватил все известные на момент ее создания школы философской мысли, как брахманистской, так и антибрахманской направленности. Причем «колесо точек зрения» он использовал именно в качестве *чакры* – царского боевого оружия, которое, будучи раскрученным и брошенным умелой рукой воина, способно снести в полете голову врага. Оружие, реальное или же фигуральное, применяется против врагов, действительных или виртуальных, для защиты собственных позиций, а вовсе не для признания правомочности чужих притязаний. Оно «принуждает к миру» на условиях

---

[16] *Наячакра* Маллавадина – не единственный вариант «колеса точек зрения» в джайнской традиции. Более поздний дигамбарский автор и комментатор Брахмадева (XIV в.) создал *наячакру* из шести «спиц»: 1) чистая подлинная точка зрения (*śuddhaniścayanaya*); 2) нечистая подлинная (*aśuddhaniścayanaya*); 3) обыденная различающая иносказательная (*vyavahārasadbhūta upacaritanaya*); 4) обыденная различающая не иносказательная (*vyavahārasadbhūta anupacaritanaya*); 5) обыденная не различающая иносказательная (*vyavahārāsadbhūta upacaritanaya*); 6) обыденная не различающая не иносказательная точка зрения (*vyavahārāsadbhūta anupacaritanaya*). Этот инструментарий дигамбарский философ применил к описанию духовной субстанции, которая, согласно его взглядам, может быть описана с шести точек зрения, в зависимости от того, на что обращается внимание и что находится в «объективе» рассуждения [Брахмадева 2019: 24]. По всей вероятности, шветамбарские авторы *prima facie* обращались с *наявадой* как с оружием, направленным на внешних оппонентов для защиты джайнской Дхармы в полемике с другими школами, тогда как дигамбарские авторы предпочитали ее использовать в качестве инструмента «для внутреннего употребления» при анализе природы души.

запускающего *чакру* и сражается за господство теории, отстаиваемой *чакрадхарой*[17], в данном случае – джайнской Дхармой в лице Маллавадина.

Анэкантавада – новое прочтение

Однако именно эта джайнская доктрина в контексте более масштабной «теории неодносторонности» оказалась чрезвычайно востребованной в современной межкультурной философии начиная со второй половины XX в. Первоначально *анэкантавада* была сформулирована для решения внутриджайнских задач – помочь обосновать принципиальные различия в познании мира обыденным сознанием и всеведением, поскольку первое ограниченно, линейно и опосредовано органами чувств, тогда как второе лишено подобных недостатков и не имеет пределов ни во времени, ни в пространстве. Затем это учение приобрело более систематизированный вид с ориентацией на риторику и полемику с внешними для джайнской общины оппонентами, поскольку по мере увеличения влияния джайнов и расширения контактов возникла необходимость в отстаивании своих позиций в спорах с представителями иных школ индийской философии.

В исторической перспективе рождение *анэкантавады*, очевидно, было связано с двумя стратегиями ответа на философские вопросы, которых придерживались известные индийские учителя в обстановке диалога [Soni 1997: 278]. Первая была представлена Буддой, который разбивал позицию собеседника, показывая, что вопрос был сформулирован в логически некорректной форме или же был бесполезным, поскольку не вел к духовному прогрессу. Другой стратегии придерживался его старший современник Махавира, который не избегал споров, но предлагал более развернутый ответ, охватывающий различные аспекты, исходя из которых объект может быть описан, и дополняющий односторонний взгляд другого человека. Как отмечает в связи с этим видный историк логики Б.К. Матилал, «метод Будды заключался в воздержании от философских диспутов, поскольку тот избегал формулировки любых крайних утверждений. Но метод Махавиры состоял в утверждении, ибо он пытался понять точки зрения спорящих для того, чтобы их спор мог быть решен и завершен» [Matilal 1981: 278]. В данном случае индийский логик подчеркивает то обстоятельство, что Будда отказывался давать категорические ответы на вопросы, не имеющие сотериологического значения, обозначаемые в традиции термином *avyākata* – «безответные, необъясненные», т.е. оставленные без ответа. Таковыми (10 – в Палийском каноне, 14 – в буддийской санскритской литературе) являлись вопросы, вечен ли мир или не вечен, конечен он или бесконечен, тождественны или различны душа и тело, существует ли Татхагата

---

[17] *Чакрадхара* (санскр. *cakradhara* – «держатель колеса [Дхармы]»), в джайнизме то же, что и *чакравартин* – одна из 63 категорий «выдающихся личностей» (*шалакапуруша*). *Чакравартин* – это идеальный вселенский правитель, управляющий шестью континентами. Согласно джайнской историософии, некоторые из *чакрадхар* в конце своей жизни отказались от трона и стали монахами, часть из них достигла освобождения (*мокша*), другие же переродились на небесах в телах богов (*дева*) [Железнова 2018: 308].

после смерти и т.п.[18] С некоторыми (иногда довольно существенными, как в случае с последующей философской рефлексией в буддийской традиции, представленной различными школами) оговорками можно утверждать, что для буддизма в целом[19] скорее было характерным попытаться выйти за пределы языка и созерцать истинную, невыразимую в слове, реальность как таковую в состоянии молчания и полной осознанности. Джайнские же учителя, признавая религиозную ценность молчаливой медитации, считали язык неотъемлемой частью человеческого существования, поскольку он служит вполне легитимным средством познания мира, что с необходимостью предполагает признание значимости четких формулировок собственной доктрины, а также адекватного понимания взглядов оппонентов.

По мнению авторитетного шветамбарского пандита, знатока джайнской философии Сукхлала Сангхави, начальным пунктом для дальнейшего развития *анэкантавады* стало понимание несовместимости различных интеллектуальных систем в процессе публичных дебатов (*vādalīlā*)[20], когда джайны столкнулись с проблемой определения истинности среди множества взаимоисключающих утверждений: никакое из них не содержит элемента истины, или все они содержат частицу истины, или некоторые из них содержат частицу истины, или же все они содержат всю истину? [Sanghavi 1961: 18].

Для европейской мысли достоверность и истинность являются независимыми понятиями, тогда как для индийской вообще (и снова – с определенными оговорками) и джайнской в частности эти термины сущностно взаимосвязаны, поскольку эпистемологические взгляды соотносятся (или, во всяком случае, должны соотноситься) с онтологическими постулатами доктрины. Поэтому *анэкантавада* и рассматривается джайнской традицией как наиболее адекватный подход к представлению о многоаспектности и многоуровневости реальности, о максимально выразимом в языке, что закрепляет за джайнским учением статус истины как таковой.

Но драматические исторические события XX в., положение джайнской общины в самой Индии и за ее пределами вызвали к жизни иную трактовку *анэкантавады*, предложенную современными джайнами и отчасти подхваченную западными исследователями. Новое прочтение «учения о неодносторонности» заключалось в углублении и усилении связи теории познания и онтологии таким образом, что *анэкантавада* оказалась эпистемологическим отражением главного доктринального постулата о множественности душ и вытекающего из него нравственного императива о ненасилии-*ахимсе*. Иными словами, *анэкантавада* стала пониматься в качестве своего рода интеллектуальной *ахимсы*, отличительной чертой которой выступает терпимость/толерантность

---

[18] Более подробно об отношении Будды к вопросам метафизического характера см. [Лысенко 2023[b]: 166–174].

[19] Как подводит итог своему анализу раннебуддийской теории знания К.Н. Джаятилеке: «Это не значит, что Будда чего-то не знал, но то, что он знал в трансцендентном смысле, не могло быть выражено в словах из-за ограничений языка и эмпирической действительности» [Jayatilleke 1963: 476].

[20] Своего рода джайнская версия известного положения Т. Куна о несоизмеримости теорий.

в отношении других точек зрения. Очевидно, что такая интерпретация является новейшим изобретением, поскольку нет никаких исторически достоверных свидетельств, говорящих в пользу подобного толкования [Cort 2000]. Наоборот, из анализа джайнских текстов становится очевидным, что теория многогранности реальности служила джайнским полемистам инструментом для иерархического ранжирования и классификации других философских систем и взглядов в соответствии с их ограниченным, частным восприятием фрагмента реальности, и полемисты допускали их истинность лишь отчасти; тогда как полнота истины и целостность реальности монопольно представлена только джайнским учением [Dundas 2004: 125; Balcerowicz 2020: 855]. Поэтому попытки индийских авторов (а вслед за ними и некоторых западных индологов) приписать «эпистемологическую толерантность» ранне- и позднесредневековым джайнским полемистам следует признать несостоятельными, или, в более мягкой формулировке, – значительной модернизацией[21].

При этом нельзя сказать, что подобное истолкование изначально (методо)логического подхода совсем уж нелегитимно, ведь такая возможность наличествует в самом термине и его трактовке ранними джайнскими авторами. Современность же актуализирует эту теоретическую «потенцию» в ответ на интеллектуально-идеологический запрос эпохи.

Джайнский инклюзивизм?

Рассмотрение более методологически широкой применимости «учения о неодносторонности» во второй половине XX в. встраивается в обсуждение вопроса об инклюзивизме индийской культуры в целом. В поле индологических штудий данный термин[22] был введен в 1957 г. Паулем Хакером (1913–1979) в качестве средства «для описания характерных особенностей классической индийской культуры» [Десницкая 2021: 192]. Суть его заключалась в определенной стратегии ведения философской полемики, при которой «мировоззрение противника не опровергается напрямую; напротив, важнейшие элементы чужих доктрин заимствуются и вписываются в собственное мировоззрение, занимая в нем подчиненное место. Такой метод значительно отличается от открытой

---

[21] Попытки такого рода характерны не только для современных джайнов, но и для ряда христианских теологов. Так, влиятельный английский философ религии Джон Хик, по сути, идет тем же путем, поскольку для него различные религиозные системы, возникшие в осевое время, являются «не конкурирующими истинами, а взаимодополняющими путями, через которые разные народы обретали связь с трансцендентным – каждый в рамках своего культурного кода и исторической ситуации» [Рыжаков 2025: 13].

[22] Сам П. Хакер давал такое определение данному явлению: «инклюзивизм имеет место, когда кто-то истолковывает определенное ключевое понятие чужого религиозного или мировоззренческого направления как идентичное тому или иному ключевому понятию того направления, которому принадлежит он сам. Преимущественно к инклюзивизму относится эксплицированное или подразумеваемое утверждение, что чужое, которое истолковывается как идентичное своему, определенным образом подчинено последнему или уступает ему. Дальнейшее же обоснование того, что чужое идентично своему, обычно не предпринимается». Цит. по: [Шохин 2022: 412].

агонистической полемики и позволяет с большей гибкостью обходиться с учениями соперничающих традиций» [Десницкая 2021: 193].

При этом П. Хакер предостерегал от смешения понятий «инклюзивизм» и «толерантность», считая последний всего лишь механическим переносом европейских концептов на индийскую почву. Рассматривая становление инклюзивизма с начальной стадии, к каковой он относил ранний буддизм Дигханикаи и «Дхаммапады», вплоть до XX в., включая классическую версию, представленную, по его мнению, «Бхагавадгитой», П. Хакер выделял более и менее агрессивные формы индуистского инклюзивизма, примером первого он считал современный неоиндуизм, а второй вид демонстрировали различные вишнуитские и шиваитские системы [Шохин 2022: 412–414].

В полемике с трактовкой П. Хакера толерантности и инклюзивизма как взаимоисключающих понятий другой немецкий индолог Вильгельм Хальбфасс отстаивал их терминологическую близость. Он выделял джайнскую *анэкантаваду* в качестве особого варианта инклюзивизма, отличного от более агрессивного, с его точки зрения, индуистского инклюзивизма:

«В дополнение к “вертикальной”, иерархической модели инклюзивизма, существует также и “горизонтальная” модель, представленная джайнскими доксографиями. Джайны воспринимают свою систему не как восходящую кульминацию более низких ступеней истины, но как завершенную и всестороннюю картину, целостную панораму, которая включает другие доктрины в качестве частичных истин или ограниченных точек зрения… Джайнский перспективизм выражает горизонтально скоординированный инклюзивизм, рассматривающий другие точки зрения в качестве частей или аспектов своей целостности. И конечно же, джайны также претендуют на превосходство и более высокий уровень рефлексии» [Halbfass 1990: 414].

Немецкий индолог считал *анэкантаваду* уникальной, неиерархической, формой инклюзивизма, поскольку преимущество джайнизма основывается не на претензии на обладание более «качественным» знанием, но на утверждении о всеохватности знания в джайнизме. Такой подход предполагает определенную долю толерантности в отношении теоретических идей представителей иных философских школ и выгодно отличает последователей *тиртханкаров* (по крайней мере, на уровне деклараций) от сторонников других религиозных систем, заявляющих о своем исключительном праве на владение истиной и предающих анафеме своих идеологических противников как невежественных язычников, еретиков, неверных и т.п.

Некоторые современные джайны даже говорят о безграничной терпимости джайнизма. Однако следует подчеркнуть, что до наступления экуменического XX в. джайны не придерживались взгляда, согласно которому все религии равны [Dundas 2004: 125]. Более того, с начала своего появления на исторической арене джайнизм воспринимал альтернативные религиозные пути как неадекватные, как об этом вполне недвусмысленно говорится в тексте канона «Уттарадхьяяна-сутра» (23.63):

kuppavayaṇa-pāsaṇḍī savve ummaggapaṭṭhiyā |
sammaggaṃ tu jiṇakkhyāyaṃ esa magge hi uttame ||63||

63. *Все ереси*[23] *и еретики выбрали ложный путь.* |
Правильному пути учат только джины. Этот путь – наивысший. ||
[Uttarādhyayana-sūtra 1992: 295]

Вплоть до XIX в. джайнизм вписывался только в общеиндийский дискурс, но не в западноевропейский, и лишь позднее, с наступлением эпохи перемен, джайны стали подстраиваться под стандарты Запада, рассматривающего монотеизм как более высокую религиозно-цивилизационную стратегию, в целом рациональную и ориентированную на примирение с научной картиной мира. С точки зрения ряда авторитетных западных исследователей джайнизма, в частности Пола Дандаса, современные последователи Махавиры в своем стремлении превознести джайнизм выходят далеко за пределы классического понимания *анэкантавады*, приписывая данной доктрине несвойственную ей изначально безграничную терпимость по отношению к любым точкам зрения и тем самым подчеркивая чрезвычайно востребованную в нынешней межкультурной философии «эпистемологическую скромность», или «эпистемологическое смирение»[24]. Другие же полагают, что *анэкантавада* «является метапринципом, которым в диалоге руководствуются джайны с целью принятия различных точек зрения и различных аспектов реальности для включения их в джайнское учение и для обогащения джайнского мировосприятия через интеллектуальную открытость, но без подрыва основы джайнского авторитета как такового» [Barbato 2017: 129].

Легитимность полиморфизма

Несмотря на призывы европейских исследователей джайнизма *ad textum* нынешние последователи *тиртханкаров* вряд ли станут изучать собственное богатейшее письменное наследие даже в переводах на современные языки и пытаться вернуться к классическим версиям толкования тех или иных джайнских концептов. По слову другой живой традиции: «ниже вливают вина нова в мехи ветхи», – иными словами, для представителей джайнской сангхи XXI в. вполне закономерно искать пути адаптации своего древнего наследия к изменившимся условиям, превратить локальную, узкоконфессиональную доктрину, первоначально используемую в качестве орудия для построения собственной идентичности на поле полемики, в инструмент глобального общечеловеческого диалога, который позволит найти общие точки соприкосновения и позволит признать право другого на иное мнение.

---

[23] В данном случае перевод условный, поскольку понятия «ересь» и «еретики», строго говоря, не соответствует словам на пракрите ардхамагадхи *kuppavayaṇa* (санскр. *kupravacana*, букв. «ложная проповедь») и *pāsaṇḍī* (санскр. *pāṣaṇḍin*, букв. «представитель пашанды»), поскольку ересь возможна только при наличии четко оформленной догматики, а таковая отсутствовала во всех индийских традициях. Под термином же «пашанда» в Древней Индии понимались неортодоксальные, не-брахманские учения, а также учения, отличные от учения, приверженцем которого является автор конкретного текста.

[24] Более подробно о различных подходах межкультурной философии см. [Степанянц 2020].

Список литературы

Десницкая 2021 – *Десницкая Е.С.* Инклюзивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера // Вопросы философии. 2021. № 5. С. 191–200.

Железнова 2005 – *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2005.

Железнова 2012 – *Железнова Н.А.* Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: Историко-философские очерки. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2012.

Железнова 2018 – *Железнова Н.А.* Джайнизм. Энциклопедический словарь. М.: Наука – Вост. лит., 2018.

Лысенко 2003[а] – *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М.: Восточная литература, 2003.

Лысенко 2003[б] – *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм: религия, философия. Учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003.

Рудой, Островская 1987 – *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука – ГРВЛ, 1987. С. 74–93.

Рыжаков 2025 – *Рыжаков И.А.* Трехчастная модель эксклюзивизм-инклюзивизм-плюрализм в теологии религий Джона Хика // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 2. С. 5–26.

Степанянц 2020 – *Степанянц М.Т.* Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука – Вост. лит., 2020.

Шохин 2007 – *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н.э.). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.

Шохин 2022 – *Шохин В.К.* Философская теология: вариации, моменты, экспромты. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022.

Шохин 2023 – *Шохин В.К.* Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. М.: Директ-Медиа, 2023.

Упанишады 1991 – Упанишады / Пер. А.Я. Сыркина. Т. 2. М.: Восточная литература, 1991.

Balcerowicz 2020 – *Balcerowicz P.* Jain Epistemology // Brill's Encyclopedia of Jainism / Editors J.E. Cort, P. Dundas, K.A. Jacobsen, K.L. Wiley. Leiden; Boston: Brill, 2020. P. 370–390.

Barbato 2017 – *Barbato M.* Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue. Leiden; Boston: Brill, 2017.

Cort 2000 – *Cort J.* Intellectual Ahiṃsā' Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others // Philosophy East and West. 2000. No. 50. P. 324–347.

Dundas 2004 – *Dundas P.* Beyond Anekāntavāda: A Jain Approach to Religious Tolerance // Ahiṃsā, Anekāntavāda and Jainism / Ed. by T. Sethia. Lala Sundarlal Jain Research Series. Vol. XXI. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. P. 123–136.

Dixit 1971 – *Dixit K.K.* Jaina Ontology. Labhai Dalpatbhai Series. No. 31. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971.

Halbfass 1990 – *Halbfass W.* India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

Jain 1959 – *Jain M.K.* Introduction // Akalaṅka Bhaṭṭa. Siddhiviniścaya / Ed. by Mahendra Kumar Jain. In 2 vols. Delhi: Jñānapīṭha Mūrtidevī Granthamāla 22–23, 1959.

Jain Philosophy 2007 – Jain Philosophy. Part I // *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. X / Ed. by K.H. Potter & P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

Jayatilleke 1963 – *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. London: George Allen and Unwin LTD, 1963.

Matilal 1981 – *Matilal B.K.* The Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda). L.D. Series 79. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.

Sanghavi 1961 – *Sanghavi S.* Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics: Notes on Hemacandra's Pramanamimamsa. Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1961.

Soni 1997 – *Soni J.* Philosophical Significance of the Jaina Theory of Manifoldness // Philosophy from Intercultural Perspective / Ed. by N. Schneider and D. Lohmar. Amsterdam: Rodopi, 1997. P. 277–288.

Uttarādhyayana-sūtra 1992 – Uttarādhyayana-sūtra. Original text, Hindi-English Version, Variant Readings… and Illustrations. Agra: Kacker Press, 1992.

References

Balcerowicz, P. "Jain Epistemology", in: *Brill's Encyclopedia of Jainism*, ed by J.E. Cort, P. Dundas, K.A. Jacobsen, K.L. Wiley; Leiden – Boston: Brill, 2020, pp. 370–390.

Barbato, M. *Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue*. Leiden – Boston: Brill, 2017.

Cort, J. "Intellectual Ahiṃsā' Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others", *Philosophy East and West*, 2000, no. 50, pp. 324–347.

Desnitskaya, E. A. "Inklyuzivizm kak kategorial'noe sredstvo v rabotakh Paulya Khakera i Gerkharda Oberkhammera" [Inclusivism as a Conceptual Means in the Works by Paul Hacker and Gerhard Oberhammer]. *Voprosy filosofii*, 2021, Vol. 7, pp. 191–200. (In Russian)

Dundas, P. "Beyond Anekāntavāda: A Jain Approach to Religious Tolerance", in: *Ahiṃsā, Anekāntavāda and Jainism*, ed. by T. Sethia. Lala Sundarlal Jain Research Series. Vol. XXI. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, pp. 123–136.

Dixit, K.K. *Jaina Ontology*. Labhai Dalpatbhai Series, no. 31, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1971.

Halbfass, W. *India and Europe. An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

Jain, M.K. "Introduction", Akalaṅka Bhaṭṭa. *Siddhiviniścaya*. Ed. by Mahendra Kumar Jain. In 2 vols. Delhi: Jñānapīṭha Mūrtidevī Granthamāla 22–23, 1959.

Jain Philosophy. Part I // *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Vol. X, ed. by K.H. Potter & P. Balcerowicz. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen and Unwin LTD, 1963.

Lyssenko, V.G. *Universum vaisheshiki* [The Universe of Vaiśeṣika]. Moscow: Vostochnaya Lireteratura Publ., 2003. (In Russian)

Lyssenko, V.G. *Rannii buddhizm: filosofiya, religiya. Uchebnoye posobiye* [The Early Buddhism: Philosophy and Religion. Textbook]. Moscow: IPh RAN Publ., 2003. (In Russian)

Matilal, B.K. *The Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda),* L.D. Series 79, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1981.

Rudoi, V.I., Ostrovskaya, E.P. "O spezifike istoriko-filosofskogo podhoda k izucheniyu indiiskih klassicheskih religiozno-filosofskih sistem" [Features of Historico-Philosophic Approach to Studies of Indian Classical Religio-Philosophic Systems], in: *Metodologicheskiye problem izucheniya instorii filosophii zarubezhnogo vostoka* [Methodological problems of Foreign East's Studies] Moscow: Nauka – GRVL Publ., 1987, pp. 74–93. (In Russian)

Ryzhakov, I.A. "Trekhchastnaya model' ehksklyuzivizm-inklyuzivizm-plyuralizm v teologii religii Dzhona Khika" [The Threefold Typology of Exclusivism, Inclusivism and Pluralism in John Hick's Theology of Religions], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, no. 2, pp. 5–26. (In Russian)

Sanghavi, S. *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics: Notes on Hemacandra's Pramanamimamsa*. Calcutta: Indian Studies Past and Present, 1961.

Shokhin, V.K. *Indiyskaya filosofiya. Shramanskiy period (seredina 1-go tysyacheletiya do n.e.)* [Indian Philosophy. Shraman Period (Middle of the 1st millennium B.C.)]. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publ., 2007. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Filosofskaya Teologiya: variazii, momentu, ekspromtu* [Philosophical Theology: Variations, Moments, Impromptu]. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy Publ. House, 2022. (In Russian)

Shokhin, V.K. *Ishvaravada: Filosofkii teizm v Indii. Issledovaniya i textu* [Īśvaravāda: Philosophical Theism in India. Studies and Texts]. Moscow: Direct-Media Publ., 2023. (In Russian)

Soni, J. "Philosophical Significance of the Jaina Theory of Manifoldness", in: *Philosophy from Intercultural Perspective*, ed. by N. Schneider, D. Lohmar. Amsterdam: Rodopi, 1997, pp. 277–288.

Stepanynts M.T. *Mezhkulturnaya filosophya: istoki, metodologiya, problematika, perspective* [Intercultural Philosophy: origin, methodology, problems, perspectives]. Moscow: Nauka – Vostochnaya Literatura Publ., 2020. (In Russian)

Upaniṣad. Perevod A.Y. Syrkina. Vol. 2. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 1991. (In Russian)

Uttarādhyayana-sūtra. Original text, Hindi-English Version, Variant Readings and Illustrations. Agra: Kacker Press, 1992.

Zheleznova, N.A. *Ucheniye Kundakundu v filosofsko-religioznoi tradicii jainizma* [The Kundakunda's Doctrine in Jain Philosophical and Religious Tradition]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2005. (In Russian)

Zheleznova, N.A. *Digambarskaya Filosofiya ot Umasvati do Nemichandu: Istoriko-filosofskiye ocherki* [The Digambara Philosophy from Umāsvāti up to Nemicandra: Historical and Philosophical Essays]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2012. (In Russian)

Zheleznova, N.A. *Dzhainizm. Enciklopedicheskij slovar'* [Jainism. A Concise Encyclopedia]. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura Publ., 2018. (In Russian)