



# СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Философия  
и наука  
в культурах  
Востока  
и Запада*



УДК 14  
ББК 87.3  
Ф56

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда,  
проект № 13-03-16016



Редакционная коллегия

*Е.А. Мамчур* (руководитель проекта),  
*М.Т. Степанянц* (ответственный редактор),  
*В.Г. Лысенко, Л.Б. Карелова, А.В. Никитин*

В оформлении переплета использована  
картина «Репродукция грёз» индийского художника Аджая Десаи

**Философия** и наука в культурах Востока и Запада / Ин-т философии РАН. — М. : Наука – Вост. лит., 2013. — 357 с. — (Сравнительная философия : осн. в 2000 г. / отв. ред. М.Т. Степанянц ; 4) — ISBN 978-5-02-036538-4 (в пер.)

Коллективная монография с участием философов из России, Великобритании, Индии, Ирака, Ирана, Литвы, Сирии, США, Турции, Франции, ФРГ и Японии подготовлена на основе материалов 3-й Московской международной конференции по сравнительной философии, проведенной при финансовой поддержке РГНФ. Конференция продолжила компаративные форумы, на протяжении четверти века организуемые Центром восточных философий Института философии РАН. Содержание монографии составляют общетеоретические проблемы, по которым ведется мировой дискурс. Эти проблемы относятся к числу тех, которые не подлежат краткосрочному решению и еще долго будут оставаться в повестке дня.

© Институт философии РАН, 2013  
© Редакционно-издательское оформление.  
Наука – Восточная литература, 2013

ISBN 978-5-02-036538-4

## СОДЕРЖАНИЕ

*М.Т. Степанянц*. Расширяя горизонты философии и науки  
(вместо предисловия) ..... 7

### Раздел I

#### Общая постановка проблемы взаимоотношения философии и науки

*В.С. Степин*. Научное познание в социокультурном измерении ..... 28  
*В.А. Лекторский*. Философия, наука и современные технологии ..... 38  
*Е.А. Мамчур*. Эвристическая роль метафизики в научном познании ..... 45  
*Роджер Смит*. Наука и философия свободы воли ..... 53  
*Мишель Юлен*. Нейрологическая концепция сознания: диапазон  
и границы ..... 67  
*Сейид Джавад Мири*. Метатереотические вопросы секулярной  
философии науки: трансцендентальная перспектива ..... 76  
*Армин Грунвальд*. Оценка техники и её отношение к философии ..... 87  
*В.Г. Горохов*. Традиции и инновации: российский и германский опыт развития  
инновационных систем ..... 100

### Раздел II

#### Индийские традиции

*Ариндам Чакрабартти*. Возможна ли наука о медитации? ..... 110  
*Н.А. Канаева*. Отношения науки (śāstra, vidyā) и философии (darśana)  
в традиционной индийской культуре ..... 131  
*В.К. Шохин*. Систематизация научных дисциплин и текстов  
в «Кавьямимансе» Раджашекхари ..... 140  
*В.Г. Лысенко*. Буддийский атомизм в свете современных понятий  
«эмерджентные свойства» и «квалия» ..... 149  
*Малхар Кулкарни*. Взаимодополняющее развитие языкознания  
и философии языка в Индии ..... 161  
*В.В. Вертоградова*. О некоторых речесукультурных пресуппозициях  
наукоеведения в древней Индии по трактату о живописи «Читрасутра» ..... 172  
*Вринда Далмия*. Сохранение объективности и использование  
традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный  
экофеминизм Ванданы Шива ..... 178  
*Аудриус Бейнориус*. Эпистемологические и космологические  
основания индийской астрологии и астрономии ..... 189  
*А.А. Терентьев*. «Расширенная концепция Эверетта» М.Б. Менского ..... 203



чении, вне увязки с «употреблением» в военных и коммерческих целях, все же сопряжена с мудростью и изучением живого человеческого опыта. Если наука должна быть знанием, призванным служить во благо человека, ей надлежит обратиться к соответствующим исследованиям сознания и таких его состояний, для которых характерна непатологическая сосредоточенность, умиротворение, беспредметность и ниспосылающее возрождение сил блаженство. Именно по причине того, что современная западная наука состояла в неблагоприятном союзе с войной, эксплуатацией природных ресурсов и колониализмом, теперь она обязана приступить к объективному изучению методов развития характера человека, снижения уровня стресса, самопознания, побуждения к бескорыстному состраданию, предложенных древней буддистской, индуистской, христианской, иудейской или греко-римской традицией медитативных практик. Новая концепция науки может возникнуть непосредственно из рассмотрения той работы, которая уже была проделана в медитативном познании упомянутыми древними традициями и которую еще необходимо проделать в современном понимании биологических, эмпирико-психологических и феноменологических наук. Однако, что гораздо более важно, в противоположность Витгенштейну (заявлявшему об исчерпании доводов. — *Примеч. пер.*) мы можем, в конце концов, выяснить, что не только наука о медитации возможна, но и то, что философия типа *санкхьи* именно наукой о медитации и является. Возможно, по аналогии с философией *неоньяи*, совершившей революцию в теоретических дисциплинах Индии XIV–XV вв. вслед за трудами Гангешы, нам теперь необходима некая *неосанкхья*, союз которой с учеными-когнитивистами подарит нам науку о медитации.

Н.А. Канаева

## Отношения науки (*śāstra, vidyā*) и философии (*darśana*) в традиционной индийской культуре

Разговор об отношениях науки и философии возможен только в контексте их отчетливого различия. Сегодня его важность обуславливается драматизмом этих отношений: тем, что с рубежа XIX—XX вв. наука и философия не только различаются, но и противопоставляются, что между ними существует конфликт. Учитывая нечеткость содержаний понятий «наука»<sup>1</sup> и «философия»<sup>2</sup>, отметим, что под наукой здесь имеются в виду все формы теоретического знания об отдельных аспектах реальности, а под философией — теоретически сформулированные мировоззрения. Эти уточнения позволяют нам уточнить также характер конфликта как противоборства между мировоззренческим и частнонаучным знанием. Показателями их конфликта являются горячие споры, которые ведут философы и ученые о статусе философии в культуре, о ее необходимости вообще, о ее необходимости для науки, с одной стороны, и по проблеме гуманизации естествознания — с другой. В последнее десятилетие все чаще обнаруживает себя еще и третье направление дискуссий, обусловленное тем, что некоторые естествоиспытатели, испытывая по отношению к отдельным восточным философским традициям необоснованные ожидания, пытаются найти в них методы решения современных научных проблем и обогатить за их счет свою эвристику (особенно популярен в этом смысле буддизм). Главные исторические причины конфликта видятся, во-первых, в **несовпадении** познавательного идеала в виде объективной и абсо-

<sup>1</sup> Фриц Штааль чрезвычайно подробно рассмотрел исторически сложившиеся в европейских культурах и в США различия в выражении понятия «наука», приводящие к нечеткости содержания понятия (*Staal F. Concepts of Science in Europe and Asia. Leiden: International Institute for Asian Studies. 1993, с. 6–12*).

<sup>2</sup> Одним из аргументов, обосновывающих нечеткость содержания понятия «философия», может служить собрание его определений в статье: *Philosophie. — Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. Von J. Ritter. Bd 7. Basel–Stuttgart, 1989, с. 571–923*.



лютной рациональной истины (сформировавшегося еще у истоков западноевропейской культуры, в Древней Греции) и его реального воплощения в научных и философских концепциях, предлагающих неодинаковые эпистемические портреты одной и той же «объективной» реальности, и, во вторых, в **неприемлемости** этого несовпадения в рамках классической западной рациональности (в смысле «понимания разумности»)<sup>3</sup>, которая привела западную теоретическую мысль к «забвению бытия»<sup>4</sup> и все еще не потеряла своего влияния в науке.

Дискуссии об отношениях науки и философии стали в наше время реалией не только западной культуры, но и восточных культур, коль скоро западноевропейская наука с ее идеалами и нормами стала достоянием мировой культуры. Однако в традиционных восточных культурах (развивавшихся до начала процессов глобализации, т.е. до XVII в.), так же, впрочем, как в традиционной западной, отношения между наукой и философией не носили столь драматического характера, какой они приобрели на Западе в эпоху модерна. И если на Западе зерна конфликта были заложены в самые основания теоретического мышления в виде идеала и цели познания и обязательно должны были прорасти, то на Востоке, в частности в Индии, **(1) в традиционной индийской культуре отношения частнонаучного и мировоззренческого знания были бесконфликтными: даршаны и шастры/видья не противопоставлялись, в результате чего индийской культуре удалось избежать вопроса о необходимости философии; (2) эти отношения не могли приобрести конфликтного характера, поскольку цели и ценности индийских шастр (или видья) и даршан изначально были заряжены иным потенциалом: идеал рациональной истины не был там целью познания, и критерии рациональности не были критериями абсолютной истины.** Два приведенных тезиса я постараюсь обосновать в своем выступлении.

Бесконфликтность науки и философии вытекает из следующих фактов.

1. Из отсутствия проблемы отношений между *шастрами* и *даршанами* в числе важнейших дискуссионных проблем, обычно представляемых в философских компендиумах (*saṃgraha*) — специальных текстах полемического характера. В частности, названная проблема не ставится в известном «Компендиуме категорий» («*Tattvasaṃgraha*») буддиста Шантаракшиты (VIII в.) и комментарии на него Камалашилы «Паньджика» («*Pañjikā*»), нет ее и в известном компендиуме ведантиста Мадхвы (1198–1278) «Сарвадаршана-санграхе» («*Sarva-darśana-saṃgraha*») с автокомментарием.

2. Из соотношения смысловых полей санскритских терминов «шастра», «видья» и «даршана», которые дали начало соответствующим словам

<sup>3</sup> Порус В.Н. Рациональность. — Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009, с. 807.

<sup>4</sup> Heidegger M. Was heisst Denken! Tübingen, 1954, с. 136.

в современных индийских языках (в частности, в хинди и бенгали), которые используются там как синонимы «науки» и «философии». К сожалению, при этом отождествлении на индийские термины переносятся коннотации современной западной терминологии и, соответственно, представление о характере отношений между наукой и философией. На самом деле, как неоднократно писали индологи, между теми реалиями традиционной индийской культуры, которые мы называем «индийская философия» и «индийская наука», существовали отношения иного рода, нежели между наукой и философией на Западе. Они отчетливо просматриваются при простом филологическом экскурсе в значения (смыслы) терминов в авторитетных санскритских текстах, в частности в экскурсе, приведенном в известном словаре М. Моньер-Вильямса. В подавляющем большинстве фигурирующих там первоисточников термины используются интуитивно, без явных дефиниций, а для нас их значение и смысл определяются контекстуально. Приведем некоторые из значений.

Значениями термина «шастра» выступали: приказ, команда, наставление, правило поведения (в Ригведе, кавьях, пуранах); учение, наставление, предписание, совет, благой совет (в Махабхарате и кавьях); средство обучения, учебник или свод правил, книга или трактат, в особенности религиозная или научная, священная книга или сочинение божественного авторитета («шастрами» назывались и четыре Веды, и классические брахманские дисциплины, перечень которых включает 14–18 наук). Часто слово «шастра» находится после слова, обозначающего предмет книги (дхарма-шастра, кавья-шастра, кама-шастра). В этом случае мы понимаем его как обозначение отдельной теоретической дисциплины. Используется он также для обозначения отдельной теории, но не по критерию ее особой предметности, а по ее нормативному характеру (например, шастрами в традиционной культуре называются «Нирукта» Яски, «Законы Ману», Махабхарата, кавья и пураны). Шастрами называются и систематические учения религиозно-философского характера (веданта-шастра, йога-шастра<sup>5</sup>).

Термин «видья» употреблялся в значениях: знание, наука, образованность, эрудиция, философия и также использовался для обозначения трех Вед, теории диалектики, или философии (*ānvīkṣikī*)<sup>7</sup>, теории управ-

<sup>5</sup> Обычно шастрой называется систематическое учение, содержащееся в базовом тексте с несколькими комментариями.

<sup>6</sup> Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd., 1976 (1st ed. 1899), с. 1069.

<sup>7</sup> Дискуссию по поводу значения термина *анвикшики* см.: Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994, с. 162–170; *он же*. Анвикшики. — Индийская философия: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2009, с. 80; *Halbfass W.* India and Europe. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, с. 263–264, 273–286.



ления (*daṇḍa-nīti*), практических искусств (*vārttā*), таких как сельское хозяйство, торговля, медицина. В «Законах Ману» (VII, 43) «видья» употребляется в выражении «знание Абсолюта» (*Ātma-vidyā*), в других авторитетных индуистских текстах ассоциируется со знанием, содержащимся в текстах ведического комплекса, таких как веданги, пураны, экзегетические тексты (*mīmāṃsā*), логико-эпистемологические тексты (*puṣya*) и нормативные тексты — тексты, излагающие закон (*dharma*)<sup>8</sup>.

Термин «даршана» обозначает: демонстрацию, показ (у Панини в «Аштадхьяи», V.2.6); видение (у Калидасы в поэме «Род Рагху», XI. 93); познание, выражение, учение (в Махабхарате, I.583, и «Бхавишья-пуране», V.4.11); сообщение, наблюдение, зрительное восприятие (в Ригведе, I.116.23, в «Шатапатха-брахмане», 14, «Шанкхьяна-грихья-сутрах», V.5, в Махабхарате, в медицинском трактате «Сушрута-самхита», IV.27); зрение (в том же медицинском тексте, VI.17); точку зрения, учение, философские системы (а именно шесть ортодоксальных — в Махабхарате, XII.11045 и далее)<sup>9</sup>.

Сравнение приведенных значений показывает, что термины «шастра», «видья» и «даршана» в практике их употребления циркулировали во множестве значений и имели весьма протяженные поля смыслов, которые у всех трех частично совпадают. В интересующих нас специальных значениях «наука» и «философия» они начинают использоваться позже, чем в значениях повседневности: в средние века у доксографов, отразивших закрепившиеся в культуре оформленные комплексы брахманских наук и религиозно-философских систем. Из сравнения смысловых полей санскритских аналогов «науки» и «философии» следует, что ими обозначались одни и те же тексты и одни и те же мысленные содержания, т.е. тождественные, а не различные и тем более не противоположные объекты. Вместе с тем у названных терминов есть и смысловые различия, вытекающие из их этимологии: в термине «шастра» акцент делается на наставительном, нормативном характере учений, в термине «видья» — на информативном характере, в термине «даршана» — на сверхразумном и мировоззренческом их характере.

Пересечения значений трех терминов фиксируются и в средневековых компендиумах, где можно найти их явные определения. Так, в уже упоминавшемся компендиуме Мадхвы «Сарвадаршана-санграха» приводится дефиниция шастр, даваемая бхаттачарьями (почтенными учителями), в которой подчеркивается нормативный характер ортодоксального мировоззрения:

pravṛttirvā nivṛttirvā nityena kṛtakena vā | pumsām yenopadiṣyeta tacchāstramabhidhīyate||

<sup>8</sup> Monier-Williams M. Sanskrit-English Dictionary, с. 963–964.

<sup>9</sup> Там же, с. 470–471.

Ту, посредством коей объясняются люди, возникновение, уничтожение или вечное творение, следует понимать как шастру<sup>10</sup>.

3. Решающая роль в таком «симфоническом» (созвучном) употреблении терминов здесь видится у брахманской учености. Хотя все школы религиозно-философской мысли внесли свой вклад в развитие концептов «шастра», «видья» и «даршана»<sup>11</sup>, но именно в брахманских школах вывели теоретические нормы познавательной деятельности, поначалу специально-научной. Позже они были заимствованы небрахманскими мудрецами и перенесены в сферу мировоззренческого теоретизирования, поскольку таковое (философия) появилось в Индии позже частных наук. Благодаря инклюзивистской установке брахманской идеологии<sup>12</sup> брахманы аккумулировали огромный массив знаний самого разного характера, выразили его в комплексе священной ведической литературы и провели его стратификацию, используя созданную ими универсалию дхармы. Как известно, названная универсалия имеет чрезвычайно много значений: мировой закон, универсальный порядок, религия, статусные предписания, юридические законы, всякого рода систематизированные учения, благо и т.д. — все, что направляет человеческую жизнь и обуславливает жизнеспособность социального организма. Ведический комплекс выстраивается вокруг четырех Вед (*veda-saṃhita*), включает как ортодоксальные тексты, так и художественные, нормативные, частнонаучные и философские произведения. Частнонаучное знание провозглашается «вспомогательным», «примыкающим» к священному знанию — шрути (*śruti*) и аккумулируется в двух блоках текстов по теоретическим дисциплинам. Первый блок составляют четыре упа-веды (букв. «около вед»): аюрведа (традиционная медицина), дханурведа (военная теория), гандхарваведа (теория музыки) и артхашастра (наука политики). Во второй блок включаются шесть *анг* (частей): *шикша* (фонетика) и *вьякарана* (грамматика) Панини, *чхандас* (просодия) Пингалачарья, *нирукта* (этимология) Яски, *джьотиша* (астрономия с астрологией и математикой) Гарги и *кальпы* (ритуалистические дисциплины, записанные в одноименных сутрах), восходящие к различным мудрецам-*риши*. Кальпасутры также группируются вокруг самхит и освещают различные предметы: шраута-сутры толкуют ритуалы публичных жертвоприношений, грихья-сутры посвящены домашним обря-

<sup>10</sup> Sarva-darśana-saṃgraha of Sāyaṇa-Mādhva with an Original Commentary in Sanskrit. Ed. V. Sh. Abhyankar. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978 (3d ed.), с. 417.

<sup>11</sup> Есть мнение, что первым термин *даршана* для обозначения систематических мировоззренческих учений употребил джайн Харибхадра Сури (VIII в.) в своем компендиуме «Шаддаршана-самуччая» («Śaddarśanasamuccaya») — см.: Железнова Н.А. Харибхадра Сури. — Индийская философия: энциклопедия. М.: Восточная литература, 2009, с. 827. Об истории термина *даршана* см. также: Halbfass W. India and Europe. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, с. 264–273.

<sup>12</sup> Hacker P. Inclusivismus. — Inclusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983, с. 12.



дам, дхарма-сутры содержат этические нормы, обычаи и законы, шульва / шульба-сутры излагают теорию обустройства мест для жертвоприношения, строительства алтарей. Термин «шастра», ассоциируемый с «наукой», появляется в еще одном разделе ведического комплекса — *смрити* (*smṛiti*) или смрити-шастра (*smṛiti-śāstra*), священное предание. Правда, включаемые в него тексты имеют не чисто теоретический, но нормативный характер, поскольку излагают правила жизни различных социальных групп. Тексты ортодоксальных *даршан* составляют особый блок в комплексе ведической литературы.

И коль скоро все категории ведической литературы признаются в брахманской идеологии (современной формой которой является индуизм) изложением одной и той же «вечной дхармы» (*sanātana dharma*) — хотя и с разной степенью подробности и разными средствами, ориентированными на уровни восприятия различных социальных групп<sup>13</sup>, — между ними нет противоречия. Весьма важно, что все эти формы, сообщающие частнонаучное и мировоззренческое знание, необходимы и взаимодополнительны, все они и отношения между ними канонизированы, т.е. пересматриваться и изменяться не могут.

Неортодоксальные школы философии не принимали авторитет Вед, но универсалия дхармы и необходимость разных форм ее изложения была ими воспринята, равно как и стратификация видов знания с вытекающей из нее бесконфликтностью науки и философии.

Соотношение шастр и *даршан*, установленное и канонизированное в ведическом комплексе, является третьим фактом в подтверждение отсутствия конфликта науки и философии в традиционной индийской культуре.

4. И последний хорошо известный индологам факт относится к обоснованию второго выдвинутого тезиса. Он касается критериев рациональности и истинности, сложившихся в индийской культуре и имеющих целый ряд отличий от западных критериев классической рациональности<sup>14</sup>.

Термину «истина» в санскрите соответствует термин *satya*, ведущий свое начало от слова *sant* — существующий, реальный, хороший, бытие, святость. В соответствии с этимологией, *сатья* есть истина, правда и реальность, т.е. имеет три измерения: логико-эпистемологическое, этическое и онтологическое. Этим объясняется наличие в Индии нескольких разновидностей учений об истине, раскрывающих одну из сторон *сатьи*

<sup>13</sup> *Sri Swami Sivananda*. All About Hinduism. Книга впервые издана в 1947 г., ее виртуальное издание находится по адресу: <http://www.sivanandadlshq.org/download/hinduismbk.htm>.

<sup>14</sup> Вот только некоторые из исследований на данную тему: *Halbfass W.* India and Europe; *Staal F.* Concepts of Science in Europe and Asia; *The Pandit Traditional Scholarship in India*. Ed. A. Michaels. New Delhi: Manohar, 2001.

и стратифицирующих эти измерения истины. Самой главной из них является онтологическая концепция двух истин или двух уровней реальности: высшей — *парамартха* (*paramārtha*) и низшей — *вьявахара* (*vyavahāra*). Высшая реальность трансцендентна, непознаваема обычными человеческими способностями (чувствами и мышлением) и невыразима, низшая — познаваема и выразима. Но трансцендентная реальность достижима посредством духовных практик (*sādhana*), которые являются неотъемлемой частью учения всех *даршан*. Поскольку истина как результат познания принадлежит низшему уровню реальности, логико-эпистемологические истины приобретают более низкий статус, чем истины, позволяющие достичь высшего уровня реальности. Высший уровень именовался Абсолютом (*Ātman, Brahman*), а достижение этого уровня именовалось «освобождением» (*mokṣa, mukti, nīrvāṇa*). Процесс освобождения — не теоретический, а практический. Он следует за овладением теоретического знания, и в этом смысле он послетеоретический и сверхтеоретический. Ориентация на достижение высшего уровня реальности стала в Индии, таким образом, ориентацией на выход за пределы рационального и теоретического. Она не могла быть стимулом теоретического познания материального мира с целью овладения сущностью вещей, и поэтому в традиционной индийской культуре наука, обслуживающая потребности технологии, не достигла высокого уровня развития. В западной культуре благодаря Аристотелю прочно утвердился идеал теоретического знания как высшего вида истины, и это знание понималось как овладение сущностью вещей. Индийская традиция ориентировала на сверхразумное знание как овладение собственным бытием. Оно должно было восстанавливать естественную духовную гармонию жизни, возвращать земную жизнь к ее трансцендентным истокам. Это знание не покидало круга человеческого бытия, не могло стать его «забвением».

Логико-эпистемологические концепции истины разрабатывались в учениях об источниках достоверного познания, *прамана-вада* (*pramāṇa-vāda*)<sup>15</sup>. *Прамана-вада* воплощало рационалистическую тенденцию индийской философии. Оно считалось важной частью систематических учений всех *даршан*, и поэтому их базовые тексты начинались с дискуссий по проблемам эпистемологии и логики. По сути, обоснование надежности своего инструментария получения истины является самостоятельно открытым индийцами способом верификации метафизических концепций в условиях невозможности их эмпирического обоснования (ведь они учат о трансцендентном). На что обращал внимание еще Ф.И. Щербатской, писавший: «Всякая философия у них (у индийцев. — Н.К.) начинается с психологии, т.е. с анализа явлений восприятия и сознания; затем пере-

<sup>15</sup> Термин впервые употребляется логиком XV в. Гангешей.



ходит к учению о силлогизме... и только после установления такой теории познания переходит к собственно философии»<sup>16</sup>.

В логико-эпистемологических текстах истина выступает в облике знания (*grāṃa*) и проблема истинности решается как проблема критериев достоверности знания. У индийцев идеал истины связан, во-первых, с идеалом правильности (*avisaṃvāda*), пришедшим из грамматики, которая в Индии приобрела вид систематизированной теории раньше, чем появились *даршаны* (в IV в. до н.э., благодаря Панини). Такое понимание истины коррелирует с западными неклассическими концепциями когерентной или конгруэнтной истины.

Из диалектики в эпистемологию переключалось представление о «конвенциональной истине», выработанное для общего использования в дебатах: истинным считалось то, что доказано по правилам здесь и сейчас, относительно чего согласились спорящие стороны. Принимаемое за истину сегодня может быть опровергнуто в другое время и в других обстоятельствах, если кому-то удастся доказать противоположное. Никакой «объективной» и «абсолютной» теоретической истины индийские мудрецы не признавали, что логически следовало из общепринятого в Индии представления о множестве обликов дхармы и их зависимости от субъекта познания.

Логико-эпистемологическая истина низшая, она «работает» на уровне феноменального мира. Хотя в индийской эпистемологии опытно-индуктивный метод, с которым обычно связывают появление западного эмпиризма, теоретически не разрабатывался, понимание сущности «низшей» истины у представителей и ортодоксальных (*астика*), и неортодоксальных (*настика*) систем (*даршан*) было сформировано обыденным здравым смыслом и оказалось, по сути, эмпиристским. Астики наивысше считали истинное знание репрезентацией реальности (*yathārthya*), т.е. придерживались, используя современную терминологию, корреспондентной теории истины. Они утверждали, что в суждении, выражающем истинное знание, объект (*viśeṣya*) соотносится с тем качеством (*viśeṣaṇa*), которым обладает в реальности. Если суждение выражает ложное знание, то в нем объект связывается с качеством, которым в реальности не обладает. Знание «и есть то, что порождает целенаправленную деятельность», — сказал наивысше Аннамбхатта в комментарии «Тарка-дипика» на собственный трактат «Тарка-санграха»<sup>17</sup>.

Даже крайние идеалисты-настики буддисты-йогачары, признавая его иллюзорным, ничего не сообщаящим о стоящей за ним подлинной реаль-

<sup>16</sup> Шербатской Ф.И. Логика в Древней Индии. — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XIV. СПб., 1902, с. 155.

<sup>17</sup> Аннамбхатта. Тарка-санграха (Свод умозрений), Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П. Островской. М., 1989, с. 206.

ности, определяли низшее истинное знание как эффективное, практически полезное знание (*artha-kriyā-kāritva*), позволяющее достичь желаемого или уклониться от нежелательного<sup>18</sup>. Такое понимание истины коррелирует с прагматической теорией истины в западной неклассической эпистемологии.

Даже столь бегло отмеченные здесь критерии индийской традиционной рациональности позволяют утверждать, что в них нет и намека на возможный конфликт науки и философии, потому что «высшие» метафизические истины выводятся на сверхтеоретический уровень.

<sup>18</sup> Шербатской Ф.И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб., 1903–1909, ч. 1, с. 4.