ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ СТРАН ВОСТОКА

О ДВУХ РАЗНЫХ ПРИНЦИПАХ АНАЛИЗА ИСТОРИИ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ НАУКИ

Е. Н. Молодцова

Когда-то, теперь уже очень давно, мое знакомство с историей индийской духовной культуры началось с вышедшей в Москве в 1961 г. книги известного современного индийского философа Дебипрасада Чаттопадхьяя «Локаята даршана». Жесткая логика и четкая концепция автора в сочетании с моим полным незнакомством с оригинальными индийскими текстами оказали столь сильное воздействие, что интерпретация Д. Чаттопадхьяя показалась мне единственно возможной, в чем я немедленно попыталась убедить и своего учителя, яркого и талантливого индолога А. М. Пятигорского. Но он сказал: «Все это придумано, но очень интересно придумано».

В бедном моем сознании, усвоившем тогда лишь принцип «или-или», возник конфликт: поскольку авторитет учителя был непререкаем, постольку, значит, действительно все придумано, а раз придумано, то не имеет ценности, не может быть интересным, все должно быть только так, «как на самом деле». Учитель понял и продолжил: «Именно потому и интересно, что придумано». И тогда для меня на всю жизнь отчетливым и ясным стало следующее: дело не в том, чтобы, работая с материалом, пытаться найти единственно возможное его понимание, но в том, чтобы обрести собственный взгляд на этот материал, только тогда сможешь его понять. Четкость мысли Д. Чаттопадхьяя сделала урок чрезвычайно наглядным, и с тех пор к этому философу у меня особое отношение.

И вот передо мной новая книга этого автора [1], на сей раз специально посвященная истории древнеиндийской науки. И здесь, спустя 25 лет после «Локаята даршаны», Д. Чаттопадхьяя остался верен себе, предложив свою собственную, жестко последовательную концепцию генезиса и истории науки в древней Индии, и с полным правом заявил в предисловии: «Взгляды, выраженные здесь, являются моими, равно как и ошибки» [2]. Наличие собственных взглядов — большое и очень редкое в наше время достоинство любой работы.

Д. Чаттопадхьяя считает, что исходным пунктом развития науки является техника [3], что «вообще все здравые науки имеют свои

корни в технологии» [4], и предполагает, что все естественные науки возникают из соответствующих технологий [5]. Таким образом, всегда и везде впереди идет возникновение и развитие техники, а затем уже науки. Это первая принципиальная методологическая установка, заставляющая напрямую связывать возникновение конкретной науки с конкретной технологией, существовавшей до этой науки.

Согласно второй посылке, отправной точкой научного метода является вопрошание природы с помощью непосредственного наблюдения [6], результатом чего становится «описание вещей как они есть» [7]. А такого рода описание, выведенное из непосредственного наблюдения, находится, по мнению Д. Чаттопадхьяи, в прямом противоречии с тенденцией принимать писания как воплощение самой мудрости [8]. Это вторая методологическая установка, согласно которой генезис и развитие науки в древней Индии никак не связаны с жреческой или какой-либо иной религиозной традицией, напротив, наука должна возникать и развиваться вопреки этой традиции, противостоять ей.

Основной моделью науки, рассматриваемой автором в данной книге, является математика. Как известно, древнеиндийская математика фиксирована текстуально в Шульбасутрах [9], и тексты эти принадлежат к корпусу ведической литературы. Но как согласовать факт такой принадлежности с методологической установкой, требующей полного отделения науки от религии? — Обратившись к раскопкам Мохенджо-даро и Хараппы [10]. Именно они явились, по мнению автора, поворотной точкой в развитии индологии, так как освободили ее от обязанности начинать с ведической литературы [11]. Кроме того, принципиально важным оказывается для Д. Чаттопадхьяи выделить в качестве основной черты культуру Хараппы утонченную кирпичную технологию, которая полностью отсутствовала в ведический период [12].

Автор формулирует тезис, согласно которому геометрия, зафиксированная в Шульбасутрах, была развита в период Хараппы. Она явилась результатом теоретических требований изготовителей и укладчиков кирпичей, архитекторов и других «техников», от которых требовалось выполнить конструкцию определенных специфических форм из кирпичных структур [13]. Кем требовалось, кто и почему задавал в Хараппе столь определенные требования к конструкциям — этот вопрос не интересует Д. Чаттопадхьяю. Мне вообще представляется сложным делом соотнесение деятельности по укладке кирпичей с теоретическими требованиями к математике, и я представляю себе архитектора использующим, но не создающим математику.

Точность наблюдений, характерную для математики Шульбасутр, Д. Чаттопадхьяя считает связанной с ручным трудом и никак не связанной с деятельностью жрецов, которых характеризовало полное отвращение к прямому наблюдению [14], так что наука получила свою реальную пищу от работников физического труда [15]. Таким образом, на одном полюсе имелись физически сконструированные структуры из кирпичей, а на другом — магико-религиозные

верования, приписываемые жрецами этим структурам, но между этими полюсами не было необходимой связи [16]. Творцы математики Шульбасутр — каменщики и архитекторы [17].

Однако ведический период, которым обычно датируются тексты Шульбасутр, судя по данным археологии, как показывает Д. Чаттопадхьяя, ничего не знал об этой утонченной кирпичной технологии [18]. Что остается делать? Предположить, что математические знания, зафиксированные в этих текстах, заимствованы ведическими жрецами из хараппского прошлого. Характерно, что никаких математических текстов от этого прошлого не сохранилось.

Между периодом Хараппы, который датируется примерно 2500—1500 гг. до н. э. и возникновением старейшей из Шульбасутр, шульбасутры Баудхаяны (600—500 гг. до но. э.), лежит период в 1000 лет, который сам Д. Чаттопадхьяя называет «темным». Совершенно «темным» остается здесь и вопрос о том, как в этот период сохранялось и транслировалось математическое знание Хараппы, что, впрочем, не останавливает процесса выдвижения гипотез. Автор предполагает, что жреческая элита однажды почему-то испытала жгучий интерес к древней математике, существовавшей в хараппской культуре, и кодифицировала ее на санскрите, перенося сюда некоторые заимствованные термины [19]. То же самое, предполагает Д. Чаттопадхьяя, произошло и с индийской астрономией. Ведический народ, вторгшийся в Индию, был кочевым, пастушеским, для его экономической жизни, как думает автор, астрономические знания не были необходимы. Потому-то ведические народы и не имели какого-либо астрономического знания, достойного этого имени. Со временем они позаимствовали остатки этого знания из хараппской традиции [20].

Впрочем, по поводу достоверности какой-либо интерпретации наших археологических данных о культуре Хараппы и существовавших там знаний фактически высказался сам Д. Чаттопадхьяя — в резкости суждений с ним вряд ли кто-либо сравнится. Он привел утверждение Бхушана Виджа о том, что великий бассейн в Мохендж-даро был астрономической обсерваторией, а потом опроверг это утверждение сам и с помощью своих друзей, комментируя эту апробацию следующим образом: «Мы не обязаны приписывать важность всему, написанному о хараппской культуре, сколь бы внушителен — и даже в других отношениях важен — ни был бы том, в котором это изложено» [21]. Я бы полностью отнесла это суждение также и к гипотезе о хараппской математике, основанной на кирпичной технологии.

Итак, что касается древнеиндийской математики, то она, по мнению Д. Чаттопадхьяя, возникает в культуре Хараппы в результате прямого наблюдения, отрабатываемого в ходе развития кирпичной технологии, не будучи включена в какую-либо систему теоретического объяснения мира и никоим образом не будучи связана с деятельностью жрецов, которые просто позаимствовали ее.

И надо сказать, что возведение древнеиндийской математики в ранг науки — это уже новизна во взглядах самого Д. Чаттопадхьяя,

который в 1981 г. в своем докладе, представленном на XVI Международный конгресс по истории науки в Бухаресте [22], к числу наук относил только медицину, причем последовательно исходил из тех же методологических установок, что и при анализе математики.

Здесь автор считает древнеиндийскую медицину Аюрведы началом естественных наук в современном смысле слова, поскольку она была, по мнению Д. Чаттопадхьяи, единственно светской отраслью знания, свободной от связи с какими-либо религиозными источниками. Именно из медицины он выводит генезис таких наук, как ботаника, зоология, анатомия, физиология, метеорология, металлургия, физика и химия. Д. Чаттопадхьяя утверждает, что протоастрономия и протогеометрия в строгом смысле слова были частями ритуальной техники, возникали в жреческих корпорациях, принадлежали к ведической литературе и несли на себе печать религии и антисекуляризма, поэтому им было трудно развиться в естественные науки в действительном смысле.

Медицина же, по мнению автора, очень быстро сделала шаг вперед от магико-религиозной к рациональной терапии. (Интересно отметить, что современная европейская медицина ищет рациональный смысл и возможные для себя заимствования в магико-религиозной индийской медицине, а современный индийский философ принципиально отказывает ей в рациональности.) Д. Чаттопадхьяя считает, что понимание медицины, данное в Чарака самхите [23], свободно от всего сверхъестественного, от всякой религии и от ориентации на писания. Таким образом, это первый решительный шаг к позитивным наукам в Индии, избавленным от магикорелигиозной мистификации природы и человека.

Далее, продолжает автор, важно то, как отвечают на вопрос: состоит ли тело живого существа из той же материи, что и универсум? Медицина дает утвердительный ответ. Но я должна сказать, что в истории индийской культуры, где микрокосм и макрокосм — аналоги, другого ответа на этот вопрос и не может быть. В отличие от древних метафизиков, пишет Д. Чаттопадхьяя, которые интересовались мистерией, духовной сущностью человека, пуруши в индийской терминологии, медики очистили этот термин от спиритуалистического значения, сосредоточив свой интерес на теле, на физической конституции человека, сделав базисом своих знаний знания эмпирические. Словом, медицина противостоит здесь не только религии, но и всякой метафизике вообще.

Для Д. Чаттопадхьяя существенным моментом является также и противопоставление социальной позиции медиков обществу в целом. Он утверждает, что в древней Индии медики стояли на нижних ступенях социальной лестницы, считались религиозно нечистыми, объясняя это тем, что индийские законодатели считали свои цели несовместимыми с целями позитивных наук, а потому резко выступали против этих наук и их представителей. Автор пытается доказать, что основным обвинением, выдвигаемым против докторов уже Яджурведой [24], было то, что их наука необходимо приводила к демократическим нормам, несовместимым с нормами

строго иерархического индийского общества, так что медики стояли в оппозиции ко всему социальному строю.

Все принятые автором посылки жестко выдерживаются им, они красивы в своей строгой логичности и открытой тенденциозности. И они чрезвычайно убедительны, если не сравнивать вытекающие из них следствия с реальным историческим материалом. Когда же проводишь такое сравнение, становится очевидным: автор настолько упрощает реальный исторический процесс, что его гипотезу очень трудно согласовать с фактами, если, конечно, не прибегнуть к какому-либо «кульбиту», вроде предположения о заимствовании ведическими жрецами хараппских математики и астрономии (кстати, почему бы им заодно не заимствовать там же и медицину?). Следуя логике автора в реальном контексте культуры, мы необходимо должны придти к утверждению, что в Индии не было и не могло быть в принципе позитивных наук в собственном смысле слова: любая литература, классифицируемая нами как научная, практически неотделима в древней Индии от религиозной.

Но откуда такая тенденциозность? Из той ситуации, которая сложилась в современном индийском обществе: современная наука порождает здесь больше проблем, чем решений. Поэтому практически любой ученый подпишется под словами Д. Чаттопадхьяи: «Изучение науки и технологии в истории Индии представляет собой нечто намного большее, чем просто предмет академических упражнений» [25]. Но разные исследователи по-разному понимают свою задачу в этой ситуации.

Д. Чаттопадхьяя видит свое предназначение в том, чтобы доказать: в древней Индии существовала точно такая же по своим интенциям наука, что и возникшая в Европе. И если бы не социальные и идеологические препятствия, то индийская культура породила бы точно такую науку, что и Европа XVII в., продолжением которой и является современная наука. Он пишет: «Мы должны попытаться привести наш народ к пониманию того, что́ именно в нашем прошлом препятствовало нашим ученым — со всеми их персональными успехами — двигаться вперед к тому, что обычно называют современной наукой, т. е. наукой в том смысле, который был выработан в Европе со времен Галилея и других. Когда мы делаем это, то встречаемся с неожиданной ситуацией: факторы, которые в индийской истории препятствовали развитию современной науки, точно такие же, что и те, которые до сих пор составляют ядро кастовости и коммунализма, убийства и злобы» [26]. Осуществив двойной перенос, Д. Чаттопадхьяя видит в прошлом прямой аналог современной индийской социальной ситуации и прямой аналог европейской науки Возрождения и нового времени.

Д. Чаттопадхьяя механически проецирует на древнеиндийскую культуру сегодняшнюю сложную и неоднозначную социальность Индии, и все, что нежелательно в современной индийской культуре, автоматически убирается с пути исторического развития знания. В результате получаем желательную идеальную модель развития знания, целиком построенную по европейскому образцу. Мысль

о том, что индийская мысль могла и может сегодня иметь свой специфический путь развития, в принципе не допускается.

Профессор Ашок Джайн, директор индийского Национального института по исследованию развития науки и техники (nistads), в своих «Основных замечаниях» к разбираемой книге очень точно оценивает ее место в исследованиях по истории индийской науки: «. . .даже возражения, которые она может породить, благоприятны для стимуляции более глубокого исследования предмета другими учеными. . . Точно так же, как профессор Дебипрасад Чаттопадхьяя безоговорочно признает, что он обязан своим предшественникам — включая тех, с которыми он иногда остро расходится — точно так же будущие исследователи могут быть позитивно или негативно обязаны ему» [27]. Пожалуй, я очень обязана Д. Чаттопадхьяя «негативно» — нужно иметь перед собой точку зрения, с которой резко не соглашаешься, от которой как бы отталкиваешься, человека, с которым все время внутренне споришь, а такую роль могут играть только интересная точка зрения и интересный человек, полностью убежденный в своей правоте.

Убежденность — вот, пожалуй, самая яркая черта Д. Чаттопадхьяи как ученого, пронизывающая все его творчество, в том числе и его работы по истории науки. Иные пути им отвергаются. Он пишет: «Любая попытка написать историю науки в Индии при полном пренебрежении научным методом не может быть законной. Иными словами, она будет следовать ложной модели истории науки. С этой точки зрения является несчастьем, что такая ложная модель стала доминирующей среди более поздних исследователей истории науки в Индии. Примером этого является внушительный том, субсидированный Индийской национальной академией наук, опубликованный на английском языке в 1971 г. в Дели под названием „Краткая история науки в Индии". Он претендует на то, чтобы дать нам впечатляющий отчет о достижениях древних индийцев в математике, астрономии, медицине и т. д. нигде не поднимая серьезно вопроса относительно научного способа познания, или методологии, которым следовали индийцы в собственно научной сфере. Результат — еще хуже, чем беспорядочная путаница технологии с наукой. Безразличие к научному методу позволяет даже очевидно ненаучные или антинаучные идеи и позиции наделять тем же статусом, что и саму науку, и это видно, например, в тенденции вычитывать в этой книге науку во всех сортах преимущественно религиозных текстов. Такой опасности можно было бы легко избежать, если бы издатели этой книги потрудились выполнить элементарное требование, всегда подчеркивающееся П. Рэем и Б. Силом: нет действительной науки без методологии науки» [28].

Позицию авторов книги [29], которой Д. Чаттопадхьяя отказывает в праве на законное существование, я и пытаюсь сопоставить с его собственной позиции: если Д. Чаттопадхьяя выделяет науку из общего контекста культуры соответствующей эпохи, то авторы коллективного труда, как бы подводящего итоги многолетним исследованиям индийских ученых в области истории отечественной

науки, напротив, рассматривают науку как составную часть культуры, объясняя специфику индийской науки спецификой индийской культуры. Естественно, мы остановимся на тех же областях знания, которые рассматривает Д. Чаттопадхьяя — на математике и медицине, оставив в стороне другие темы.

Книгу открывает написанный С. Н. Сеном обзор источников по истории древней и средневековой индийской науки, к числу которых он относит не только специально научные тексты, которых весьма немного, но и ведическую литературу, эпос, философские произведения различных школ. Фактически это сразу предполагает тесную связь науки с другими формами мышления, в которые она вплетена в древности, да и в современности, только мы не всегда хотим это замечать.

В главе по истории астрономии тот же С. Н. Сен считает эту отрасль знания столь же древней, как и история человека на земле. Разработку календаря и изучение астрономических феноменов он связывает с развитой жрецами системой ритуалов и жертвоприношений, которые должны были совершаться с совершеннейшей регулярностью во времени.

Фактически С. Н. Сен представляет здесь отработанную в индийской литературе точку зрения, связывая происхождение астрономии с ритуалом и начиная изучение истории индийской науки с Вед. Так, например, в своей книге «Индийская астрономия» Г. Р. К. Кай пишет, что ранние астрономические представления были связаны со священным ритуалом, общепринятым в Индии на очень ранней стадии [30]. Он также считает, что «отправной точкой изучения практически любого раздела знания, с которым Индия глубочайшим образом связана, является Ригведа» [31].

Начало индийской математики С. Н. Сен тоже выводит из священной литературы. И это вновь не только его личная точка зрения. Того же взгляда придерживаются, например, Б. Датта и А. Сингх в статье «Индийская геометрия» [32]. Они пишут, что в соответствии со строгими инструкциями индийских текстов каждое жертвоприношение должно было совершаться на алтаре точно предписанного размера и формы. Подчеркивалось, что даже малейшее нарушение и изменение в форме и размере алтаря сведет на нет объект всего ритуала и может даже привести к враждебному результату [33]. Именно отсюда, считают авторы, в Индии возникли проблемы геометрии, арифметики и алгебры [34]. Возникновение этой проблематики описывается следующим образом. Алтарь Гархапатья был предписан в форме квадрата согласно одной школе и в форме круга — согласно другой. Алтарь Ахаваниййя всегда должен был быть квадратным, а алтарь Дакшина — полукруглым. Но площадь каждого должна была быть одинаковой и равной вьяма (96 ангулис = «ширина пальца» = 2 ярда). Конструирование этих трех алтарей включало в себя три геометрические операции: 1) построить квадрат на данной прямой линии, 2) вписать квадрат в круг и обратно, 3) удвоить круг. Последняя проблема — то же самое, что численно выразить $\sqrt{2}$. Авторы отмечают, что геометрия, будучи

начальной формой индийской математики, дала импульс арифметике и алгебре, сама же не вышла за пределы эмпирического уровня. Характерно, что индийская геометрия была геометрией площадей и объемов, тогда как греческая геометрия была геометрией линий [35].

С. Н. Сен также реконструирует ритуальные действия, которые требовали совершения определенных математических операций. Священный ритуал требовал увеличения или уменьшения алтаря в соответствии с указанными в плане числами. Согласно одному плану, форма должна остаться той же самой, а все стороны при этом пропорционально увеличиваются или уменьшаются. В ходе решения таких задач требуются квадратные уравнения. Для конструирования алтарей требуются также и неопределенные уравнения. Так, например, нахождение размеров и числа брусков, необходимых для построения разных слоев алтаря, требует решения неопределенных уравнений первой степени. Древние индийцы с высокой степенью приближения давали значения таких иррациональных чисел, как $\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$. Квадратные уравнения, понятие иррационального числа и определение приблизительных значений таких чисел — результат алтарной геометрии Шульбасутр, положившей начало алгебре среди ведических индийцев. Сен пишет, что теорема Пифагора более или менее одинаково выражена во всех известных нам Шульбасутрах. Другая проблема, интересовавшая творцов этих текстов, — проблема квадратуры круга, и благодаря этим упражнениям ведические индийцы подходили к нахождению правильного значения числа π.

Как видим, задачи, возникающие в ходе деятельности по конструированию алтарей, вполне объясняют математические достижения древних индийцев, а также специфику этих достижений.

Посмотрим теперь, как связаны Шульбасутры с комплексом ведической литературы, с которой д-р Сен предлагает начинать изучение математических представлений древних индийцев. Он отмечает, что непосредственно связанными с математическим знанием, без которого было бы невозможным ни конструирование различного вида алтарей, ни исчисление времени для календарных целей, являются Кальпасутры [36] и Джьотиша [37], именно в этих текстах дается наиболее концентрированное изложение материала математики, зачатки которой следует начинать изучать с Самхит. Кроме того, С. Сен отмечает, что математика, как и астрономия, были в высокой степени распространены среди буддистских и джайнских монахов.

Один класс ритуальной литературы Кальпасутр составляют Шраутасутры, которые имеют дело с определением направления закладки священных алтарей для агнихотры, жертвоприношений в полнолуние и новолуние, сезонных жертвоприношений, жертвоприношений сомы и т. д. Непосредственно к Шраутасутрам примыкают Шульбасутры. Этот раздел ведической литературы оперирует с правилами для измерения и конструирования священных алтарей, соответственно с геометрическими положениями.

Если брать культурный контекст рассматриваемой эпохи, то он непредставим вне жреческой деятельности, вне связи с той или иной религиозной системой — такова была культура, порождавшая тот или иной тип знаний, где интеллектуальная деятельность исходно была сосредоточена в руках жрецов, а как мы относимся к данному факту — это уже коррелят нашей оценочной системы, копья ломаются в идеологической плоскости.

Но посмотрим, как обстоит дело с медициной, которая очень важна для понимания традиционной индийской культуры. В «Краткой истории науки в Индии» история медицины освещается Р. С. Маджумдаром. Искусство медицины он считает частью естественного процесса приспособления человека к своему окружению, диктуемого инстинктом самосохранения. Наиболее ранние свидетельства медицинского знания в Индии автор предлагает искать в Ригведе [38] и Атхарваведе [39]. В ведический период искусство исцеления осознавалось как часть священного долга жрецов, и традиция понимания медицины как части религиозного закона продолжалась вплоть до более поздних трактатов Аюрведы, в которых медицинская наука объявлялась упангой (частью) Атхарваведы, лекарь — приверженцем той же веды, а сама Аюрведа рассматривалась как упаведа (вторичная веда), относящаяся к Ригведе. Таким образом, медицинское знание, возникнув фактически вместе с человеком, фиксировано в канонических жреческих текстах и связано с деятельностью жрецов. И действительно, при знакомстве с указанными текстами практически невозможно не заметить там медицинских сведений.

Невозможно не заметить в ведах и весьма специфических черт медицинского знания, таких, которые мы обычно называем «иррациональными», обычно применяя этот термин к тому, чего мы не понимаем или с чем не согласны. Используя этот термин, Р. С. Меджумдар, однако, считает, что некоторые из иррациональных методов, запечатленных в ведической литературе, не являются столь бесполезными, как это представляется на первый взгляд. Ведическое лечение очень часто следует определенным формулам умилостивления разгневанных богов, успокоения злых сил, магическим формулам, которые идут параллельно с использованием лекарств и амулетов. Иными словами, здесь присутствует также и психиатический, точнее, психотерапевтический подход, выраженный в виде часто повторяемых обращений к больному (внушение и гипнотически действующие повторения), причем пациент все время должен быть твердо уверен в прогрессирующем выздоровлении и в конечном исцелении. Это психосоматический подход как к физическим, так и к ментальным расстройствам, продуманное использование объединенных ментальных ресурсов целителя и пациента, сохраняющийся также и в позднейшей аюрведической медицине, пишет автор. Он отмечает, что, несмотря на свою связь с магией и религией, ведическая медицина содержит очень много рациональных наблюдений и выводов, а также точного знания. Я бы хотела поставить здесь чисто риторический вопрос:

могло ли в магически-религиозной культуре что-либо возникать и развиваться вне связи с магией и религией? Я думаю, что магико-религиозные представления играли здесь роль теоретического обоснования по отношению к любому знанию, которое никогда не бывает чисто эмпирическим, но всегда связано с определенным способом ви́дения мира, сопряжено с теоретическими принципами, которые в разных культурах эксплицируются по-разному. Именно специфика исходного, задаваемого спецификой культуры обоснования задает специфику знания, и вне этого обоснования рассматривать науку в древней Индии просто бессмысленно: знание жило там не по тем законам, по которым оно живет в современной научной культуре.

Но вернемся к главе, написанной Р. С. Маджумдаром. Он отмечает, что своей конечной целью Аюрведа считает земное счастье и духовное возвышение, и именно ради этого она развивает всеобъемлющую энциклопедию по следующим предметам: генетика, гинекология, акушерство, диагностика, терапия, хирургия, физиология, биология, диететика, этика, личная гигиена, профилактика, биология животных, ботаника, фармакогнозия, химия, космология, климатология, психология, парапсихология, философия и религия. Овладение Аюрведой предполагает знание всех этих сфер. Автор подчеркивает, что лечение болезненных состояний и упрочение здоровья не являются единственными целями Аюрведы. Она занята также гармонизацией светского поведения и духовных целей посредством создания правильного отношения между комплексом тела, ума, души и внешним универсумом. Аюрведа как таковая является скорее философией жизни, ставящей целью религиозное спасение, нежели наукой в современном смысле слова.

По мнению Маджумдара, Аюрведа примечательна именно благодаря своим специальным понятиям и теориям, которые не встречаются в современной медицине, но пронизывают все предписания и практику медицины аюрведической. Автор настаивает на том, и здесь с ним трудно не согласиться, что специфические теории и понятия Аюрведы заслуживают серьезного исследования, даже если их правильность остается под сомнением.

Доктор Маджумдар в своей статье, как это вообще принято в рассматриваемом издании, представляет наиболее отработанную в индийской литературе точку зрения на специфику традиционной индийской медицины, считая необходимым в первую очередь разбирать ее теоретические основы и подчеркивать психосоматический принцип ее подхода. В качестве примера, подтверждающего распространенность таких принципов анализа, сошлемся на статью Р. Сингха и Б. Сингха «Аюрведическая концепция психосоматического базиса здоровья и болезни» [40]. Эти авторы считают, что «психосоматический подход стал центральной темой в современной медицине» [41] и говорят, что «внутренний подход к проблемам здоровья и болезни в индийской медицине является психосоматическим по своей природе, причем с гораздо большим

упором на ум, нежели на тело» [42]. Более того, подчеркивают они, сам генезис науки Аюрведы вращается вокруг психофизической концепции эволюции универсума [43]. Авторы, безусловно, правы в том, что теоретические основания этой системы медицины изначально являются психофизикой, и, по всей видимости, резкое оживление интереса к этой медицинской традиции имеет своей причиной поиски современными медиками психосоматических подходов к болезни и ее лечению.

Итак, нам представлены два принципиально разные основания анализа медицины в древней Индии. Согласно одному, она чисто эмпирическая, чисто светская, с сосредоточением интереса только на теле человека. Согласно другому — эта медицина имеет серьезные теоретические основы, которые определяют ее специфику, связана с существовавшими в культуре религиозными традициями, делает акцент на психосоматике, точнее, даже на психике. Столь же разнятся между собой и рассмотренные вначале два основания анализа древнеиндийской математики.

Первый принцип анализа основан на идеальной предпосылке, согласно которой научное знание может быть связано только с материалистической традицией в культуре и потому принципиально не должно и не может иметь отношения к религии. Это — чисто идеологическая реконструкция такого феномена культуры, каким являлась наука. Собственно говоря, на региональную историю при этом опрокидывается образ европейской науки, причем не столько ее современный образ, сколько тот, который возник в XVII в. И делается этот шаг с самыми благими намерениями: доказать, что индийская культура порождала науку. Но поскольку очень легко показать на конкретном материале, что древнеиндийское знание сильно отличалось от навязываемого ему образа, постольку эти намерения легко терпят крах и приводят к обратному — к утверждению, что науки в древней и средневековой Индии не было и быть не могло, там был совсем другой тип знания. Ведь все зависит от того, что мы ищем. Д. Чаттопадхьяя потому и значим для нас, что он предельно четко формулирует первую позицию, которой весьма часто грешим мы сами в своих непременных поисках именно материалистической и именно рационалистической традиции в индийской культуре.

Второй подход основан на понимании целостности культуры и органической связанности в ней всех существующих феноменов. Только на этом пути можно показать особенности индийской научной традиции, ее специфику, и именно в своей специфической форме она и является ценнейшим предметом изучения для современности. Духовная культура, выработанная человечеством за долгие годы на разных исторических путях, придумана им настолько интересно, что не столько навязывание ей априорных конструкций, сколько изучение разных вариантов связанности реалий в ней самой является захватывающей задачей, поиски решения которой становятся одновременно поисками современной наукой своего собственного адекватного образа.

[1] *Chattopadhyaya D.* History of science and technology in ancient India. Calcutta, 1986.
[2] Ibid. P. XII.
[3] Ibid. P. II.
[4] Ibid. P. 274.
[5] Ibid. P. 337.
[6] Ibid. P. 21.
[7] Ibid. P. 210.
[8] Ibid. P. 21.
[9] Шульбасутры — древнейшие индийские тексты по геометрии и математике, относящиеся к ведической литературе (старейшая, Баудхаяна Шульбасутра, датируется 600—500 гг. до н. э.).
[10] Мохендхо-даро и Хараппа — доисторические центры городской культуры Индии, существовавшие более четырех тысяч лет назад.
[11] *Chattopadhyaya D.* History of science... P. 69.
[12] Ibid. P. 146.
[13] Ibid. P. 232.
[14] Ibid. P. 213.
[15] Ibid. P. 169.
[16] Ibid. P. 176.
[17] Ibid. P. 197.
[18] Ibid. P. 232.
[19] Ibid. P. 236—237.
[20] Ibid. P. 253—272.
[21] Ibid. P. 248. Имеется в виду книга: Frontiers of Indus Civilization/Ed. by B. Zal, S. Gupta. New Delhi, 1982, в которой помещена статья Бхушана Виджа (Bris Bhusan Vis).
[22] *Chattopadhyaya D.* Paper Presented at XVI International Congress of the History of Science. Bucharest, 1982. Aug.—sept. P. 1—32.
[23] Чарака самхита — один из основных текстов аюрведической медицины. Сам текст восходит к глубокой древности, в нашем же распоряжении имеется лишь его редакция IX в. н. э.
[24] Яджурведа (веда жертвенных формул) излагает правила ритуала. Датируется примерно II или началом I тысячелетия до н. э. *Chattopadhyaya D.* History of science... P. IX.
[25] Ibid. P. XI.
[26] Ibid.
[27] Ibid. P. XVI.
[28] Ibid. P. 27.
[29] A Concise history of science in India / Ch.-ed. D. M. Bose; ed. S. N. Sen, B. V. Subbanayappa. New Delhi, 1971.
[30] *Kay G. R.* Hindie astronomy. New Delhi, 1981. P. 10.
[31] Ibid. P. 11.
[32] *Datta B., Singh A.* Indian Geometry // Indian Journal of History of Science. New Delhi, 1980. November. Vol. 15, N 2.
[33] Ibid. P. 121.
[34] Ibid. P. 122.
[35] Ibid. P. 127.
[36] Кальпасутры — раздел ведической ритуальной литературы, причем Шульбасутры — один из четырех классов Кальпасутр.
[37] Джьотиша — астрономия.
[38] Ригведа — сборник гимнов; их сведéние в единый сборник датируется рубежом II и I тысячелетий до н. э.
[39] Атхарваведа — сборник гимнов-заклинаний, ее окончательная редакция произошла в VII—VI вв. до н. э.
[40] Indian Journal of History of Science. New Delhi, 1976. Vol. 11, N 11.
[41] Ibid. P. 75.
[42] Ibid. P. 76.
[43] Ibid.