



## *Из истории науки*

УДК 165.19

DOI: 10.15372/PS20240210

EDN CAGMBN

**Д.Н. Попов**

### **НАУКА И ОТКРОВЕНИЕ В ГАУДИЯ-ВЕДАНТЕ**

В исследовании производится реконструкция позиции философской школы гаудия-веданты по проблеме соотношения знаний откровения и знаний науки. Свойственные индийской философии, и в особенности веданте, небинарная логика и стратификация реальности позволяют предположить наличие более сложной позиции, выходящей за рамки дихотомии модернизма и традиционализма, т.е. отвержения авторитета знаний науки и откровения. Наличие сакрального и повседневного уровней реальности (парамартхика, вьявахарика) и знания (парама-видья и апара-видья) помогает реконструировать сочетание различных моделей соотношения откровения и научного знания. На уровне сакрального знания проявляются отношения по модели независимости или по модели конфликта (главным процессом гаудия-веданты является внутренняя трансформация, а объектом – трансцендентный звук откровения, неподвергаемый сомнениям и эмпирическому анализу), а на уровне повседневной реальности проявляются отношения по модели диалога через вариативное толкование (вопросы истории, медицины, астрономии, биологии, географии), но без отрицания положений откровения, в отличие от либеральной теологии.

*Ключевые слова:* откровение; наука; гаудия-веданта; сакральное; обыденное; модель диалога; модель независимости

**D.N. Popov**

### **SCIENCE AND REVELATION IN GAUDIYA-VEDANTA**

The study reconstructs the position of the philosophical school of Gaudiya Vedanta concerning the correlation between the knowledge of revelation and the knowledge of science. The non-binary logic and stratification of reality, which are characteristic of Indian philosophy and especially Vedanta suggests the existence of a more complex position that

goes beyond the dichotomy of modernism and traditionalism, i.e. rejection of the authority of knowledge of science or revelation. The presence of sacred and common levels of reality (paramartha, vyavaharika) and knowledge (parama-vidya and apara-vidya) helps to reconstruct the combination of various models of the relationship between revelation and scientific knowledge. At the level of sacred knowledge, relations are manifested according to the model of independence or according to the model of conflict (the main process of Gaudiya Vedanta is internal transformation, and the object is the transcendental sound of revelation, not subject to doubt and empirical analysis); at the level of common reality, relations are manifested according to the model of dialogue through variable interpretation (issues of history, medicine, astronomy, biology, geography), but without denying the provisions of revelation, in contrast to liberal theology.

*Keywords:* revelation; science; Gaudiya Vedanta; the sacred; the common; dialogue model; independence model

## Введение

В этом исследовании рассматривается проблема взаимоотношения теологии и науки, связанная с вопросами человеческого познания: вопросами соотношения разума и веры, откровения и разума, теологии (религии) и философии (науки), а также толкования текстов [21]. В рамках этой проблемы мы сосредоточимся на соотношении знания откровения и научного знания. Под откровением мы будем понимать священные писания, тексты (совокупность пропозиции), выражающие результаты божественно-человеческой коммуникации и закрепленные авторитетом традиции [12].

В современной философии науки применительно к проблеме соотношения теологии и науки общепринятой стала классификация Иена Барбура из его работы «Когда наука встречается с религией» [1, с. 87–127]: 1) конфликт; 2) независимость; 3) диалог; 4) интеграция. Спроецируем эту классификацию на соотношение знания откровения и знания науки.

В рамках конфликтной модели эти два типа знания рассматриваются в противоборстве. С одной стороны, ей следуют представители ортодоксальных направлений, трактующие откровения буквально, считающие их утверждения достаточными для формирования картины мира и отрицающие данные науки. С другой стороны, к приверженцам этой модели можно отнести борцов за секуляризацию общества и нивелирование ценности знания откровения.

Модель независимости подразумевает разделение сфер научного знания и знания теологического: разделение сакрального и обыденного, трансцендентного и эмпирического, этических цен-

ностей и физического устройства мира, вопросов «зачем?» и «как?». Таким образом, знание откровения говорит только о смысловых вопросах символическим способом, а знание науки не дает основу для различения хорошего и плохого, а также не говорит о значении событий Вселенной и практических следствиях своих открытий.

Модель диалога подразумевает наличие у откровения и науки некоей общей основы, например в некоторых проблемах, предпосылках, методах, концепциях или в опоре на модели, метафоры. К этой модели можно отнести разделение знания либеральной теологии уже внутри откровения на сакральное и культурно-историческое, которое может быть обновлено наукой.

Интеграционная модель объединяет научное знание и теологическое знание. Создаются универсальная метафизика и согласованное мировоззрение с пересмотром старых толкований писаний.

В последние пятьдесят лет дискуссия о теологии и науке ведется в основном между западной наукой и христианством. Однако ситуация в Индии и в ареале ее культуры в отношении к науке кардинально отличается от ситуации в европейских странах. Индия является страной с самым низким уровнем доверия к науке [26], что нельзя не учитывать в отношениях со столь важным регионом в современных обстоятельствах. Можно отметить острую дискуссию о перспективах индийской теологии в науке между представителями индуизма, авраамических религий и атеизма (Дж. Эдельманн, Д. Гослин и Т. Эллис) [23]. В нашем исследовании проблема откровения и науки будет рассмотрена в контексте индийской философии, а именно будет реконструирована в рамках философии гаудия-веданты.

Гаудия-веданта является самым поздним самостоятельным ответвлением веданты, вобравшим в себя достижения остальных направлений. Специфика этого учения заключается в том, что на основе стратификации реальности веданты в нем акцентируются теоцентричность, персонализм и эстетизация. Гаудия-веданта не только оказала влияние на формирование мировоззрения в постколониальной Индии, но и получила распространение по всему миру. Вместе с тем, распространившись на западную почву и приняв вызов со стороны модерна, учение гаудиев не потеряло своих традиционных корней [5 с. 6–7], в отличие от направлений неоведанты.

Главным исследованием средневековой гаудия-веданты в отечественной литературе считается труд В.С. Ватмана «Бенгальский

вайшнавизм» [5]. В зарубежной литературе стоит отметить работы Дж. Эдельманна [22; 23], Ф. Сарделлы [31; 32], Б. Марвина [28], А. Гоша [25] и Л. Вонга [35], освещающие проблемы теории познания современной гаудия-веданты. Важными источниками можно назвать также исследования взаимодействия движения гаудия-вайшнавов с наукой в современный период, опубликованные религиоведами М. Брауном [20] и Б. Целлером [34].

Необходимо отметить, что проблема соотношения знания откровения и знания науки в Индии была актуальна еще в Средневековье. Как отмечают в своем исследовании В.В. Останин и М.А. Суботялов, индийские математики и астрономы, такие как Арьябхата, Варахамихира и Брахмагупта (V–VII вв.), каждый по-своему соотносили знания писаний и знания в своей области еще в эпоху индийского средневековья [9]. Причем Арьябхата применял модель независимости религии и науки, Варахамихира – модель диалога, Брахмагупта – конфликтную модель. Философы дуалистической веданты пытались защитить адекватность традиционного пуранического мировоззрения посредством сложной системы толкований. Среди них были комментаторы гаудии: Джива Госвами (XVI в.), Бхактивинода Тхакур (XIX–XX вв.), Бхактисиддхант Сарасвати Тхакур (XIX–XX вв.) в колониальный период и Бхактиведанта Свами (XX в.) – в постколониальный

### **Формирование основных принципов Дживой Госвами**

В качестве предварительных замечаний важно упомянуть общие выводы теории познания гаудия-веданты, которые можно найти в трудах Дживы Госвами, в частности в «Таттва-сандарбхе» и «Сарва-самвадини» [27]. Теория познания гаудия-веданты (прамана-таттва) утверждает ограниченность познавательных способностей человека, особенно в сфере постижения устройства сверхчувственной реальности. Такие источники знания как восприятие, рассуждение и свидетельство, также ограничены из-за недостатков человеческой природы, и, кроме того, они предоставляют знания о мире в рамках склонностей самого человека. Для того, чтобы преодолеть эту ограниченность, гаудии переосмыслили понятие свидетельства (шабда-прамана) в сакральном смысле – как источник сверхчеловеческого знания и даже онтологизировали его как слово Абсолюта, неотличимое от самого Абсолюта [5, с. 74], – реальность,

доступную пониманию человека в форме откровения. Однако из-за такой онтологизации появляются трудности в толковании откровения и его применении в повседневной жизни.

Гаудии используют традиционное разделение реальности в плоскости способов ее познания на обыденную (вйивахарика) и сакральную (парамартхика) [30]. Сакральная сфера реальности тесно связана со способом познания через свидетельство и откровение (шабда-прамана), особенно в гаудия-веданте [5, с. 170]. Обыденная сфера реальности связана с познанием через восприятие (прагьякша-прамана) и рассуждение. Джива Госвами по многим вопросам познания идет вслед за аргументацией Шанкарачарьи, в том числе по вопросам разделения обыденной и сакральной областей реальности. Однако он принимает авторитет откровения в обеих сферах [27, р. 30–31].

Есть расхождение у Дживы Госвами и Шанкарачарьи и в применяемых ими принципах толкования при возникающих противоречиях. Шанкара в случае явного противоречия в обыденной сфере восприятия и утверждения писания, например гипотетического утверждения «огонь холодный», предлагает перетолковать текст в соответствии с восприятием [13, р. 588]. Джива в случае противоречия с повседневными знаниями предлагает несколько вариантов. Во-первых, восприятие может быть ошибочным. Джива Госвами принимает, что восприятие авторитетно в повседневном понимании. Но логика и писания превосходят восприятие даже в повседневной сфере, например в утверждении огромных размеров Солнца и созвездий [27, р. 277], которые неочевидны для повседневного опыта. Также возможны случаи описания мистической силы мантр или проявления могущества Бога, когда естественные закономерности восприятия могут быть неприменимы [27, р. 284–285]. Во-вторых, противоречие может заключаться в необходимости литературного понимания откровения. Но восприятие не может опровергать свидетельство, так как противоречие может быть лишь внешним или стереотипным. Обычно люди не путают значения похожих слов, и поэтому не нужно придумывать косвенных значений однозначным словам писаний [27, р. 172–174].

Таким образом, Джива Госвами утверждает, что авторитет священного текста полностью находится в сфере сакрального и формирует сферу повседневного, что придает откровению большую значимость. В повседневности Джива Госвами принимает дос-

товерными утверждения, построенные на теоретической основе откровения: аюрведу, грамматику, астрономию, математику [27, р. 271]. Однако для приложения откровения из сакральной сферы к повседневным практическим проблемам необходимо обрести особые духовные полномочия на правильное различение ситуации (тат-прабхава-лабдха-прайтиакша-вищешавадбхир) [27, р. 285–286].

### **Бхактивинода Тхакур (XIX–XX вв.)**

В эпоху Нового времени проблему знания откровения и знания науки в традиции гаудия-веданты осмыслял Бхактивинода Тхакура, которого часто рассматривают как модерниста. Во введении к своему раннему труду «Кришна-самхита» Бхактивинода также проводит различия между повседневной и сакральной сферами, однако другим способом, названным им «современным подходом» (адхуника-вада) [4, с. 9–62]. К повседневной сфере относятся писания феноменального уровня (артха-прада), посвященные материальному развитию и описывающие культурно-исторические и технологические условия. К сакральной сфере относятся писания, посвященные духовному развитию и теологии (парамартха-прада). Далее Бхактивинода говорит о том, что писания повседневной сферы являются исторически обусловленными и могут быть переосмыслены традицией в связи с новыми открытиями науки. В качестве примера приводится мифонаучное изложение истории Индии на основе текста «Шримад Бхагаватам» с использованием научных данных того времени. Например, история конфликта Дакши и Шивы рассматривается как историческое событие арийского вторжения в Индостан. Также на пуранические представления накладываются научные датировки событий и священных текстов.

Согласно Брайану Марвину, Бхактивинода предлагает рационально относиться к традиционной истории писаний, ее датировкам, описаниям событий и приводить их в соответствие с современным знанием [28], что отвечает концепции диалога откровения и научного знания. В диалоговой модели соотношения науки и откровения Марвин видит прямое влияние И. Канта через представителя либеральной теологии Теодора Паркера на всю молодежь бхадралоки, к которой относился и Бхактивинода. Последний не только обучался у представителя либеральной теологии, миссионера-унитарианца преподобного Чарльза Эпплтона Далла, но также высоко оценивал

работы Уильяма Ченнинга, Ральфа Эмерсона, Теодора Паркера и Фрэнсиса Ньюмана [28, р. 25–33]. В частности, Паркер глубоко изучал «изменяемое и неизменное» в христианском откровении.

Абхишек Гош также отмечает: «...Вопреки традиционному утверждению, что “Бхагаватам” был древним текстом времен “Махабхараты” и составлен единственным автором Вьясой, Бхактивинода придерживается современного исторического подхода, согласно которому “Бхагаватам” был составлен в Южной Индии не более тысячи лет назад» [25, р. 39]. Он делает вывод, что при диалоговом подходе для Бхактивиноды, обучавшегося у либеральных теологов, проблема авторства и датировки не представляет сложности, так как смысл откровения вечен, просто время от времени он проявляется в сердцах великих душ в разных частях света [25, р. 38].

Люциан Вонг, предлагает другую интерпретацию подхода Бхактивиноды [35]. Во-первых, Вонг предполагает, что разделение повседневного (артха-прада) и сакрального (парамартха-прада) не относится к дальнейшему анализу историй “Бхагаваты”, так как: 1) это разделение относится не к составляющим элементам писания, а скорее к двум различным видам писания; 2) сам Бхактивинода указывает на “Шримад Бхагаватам” как на главный сакральный текст; 3) уже терминология обозначения повседневного и сакрального, арtha и парамартха, подразумевает не противопоставление, а включение в себя высшим сакральным (парамартха) знанием повседневного (артха) и их взаимодополнение [35, р. 15], как это отражено у Дживы Госвами. Также можно заметить, что разделение знания на сакральное (паравидья) и повседневное (апаравидья) является базовым для упанишад и широко используется в гаудияведанте как самим Бхактивинодой, так и до и после него в традиционном смысле: к виде относятся знания теологического порядка (гьяна), к авидье – знания о мирской деятельности (карма) [8].

Во-вторых, аргументирует Вонг, Бхактивинода не только испытал влияние либеральной теологии, но и получил признание в традиционной общине вайшнавов, причем именно за философский вклад и уже после написания «Кришна-самхиты» [35, р. 14].

В-третьих, Бхактивинода в своей биографии сам выражал недовольство тем, как его работу понимают и модернисты, и традиционалисты [35, р. 19]. Во втором издании «Кришна-самхиты» Бхактивинода более четко отделяет свою позицию от представлений ученых того времени и отмечает проповеднические цели этого «со-

временного похода» к писаниям [35, р. 20–23]. Кроме того, он говорит о прямом принятии данных писаний для человека, достигшего высокого уровня духовного развития. Научный подход противоречит толкованиям гаудиев, так как отрицает оправданность доверия к сакральным текстам, а «мы не принимаем подобные датировки. Мы верим только утверждениям священных писаний» [4, с. 49]. Этот подход Бхактивиноды можно было бы охарактеризовать как модель независимости или даже как модель конфликтного отношения откровения и научных знаний.

Следует также отметить, что в самом тексте Бхактивинода несколько раз, с одной стороны, указывает на противоречия существующих интерпретаций ученых относительно анализа откровений, а с другой стороны, призывает «ученых будущего»: «трансценденталистов или разумных материалистов» разобраться в этих вопросах [4, с. 49]. Это говорит о более сложной позиции Бхактивиноды в отношении разделения разума и откровения, несводимой просто к традиционной и модернистской интерпретациям.

### **Бхактисиддханта Сарасвати Тхакур (XIX– XX вв.)**

В статье, посвященной Бхактивиноде Тхакуру, Бхактисиддханта подчеркивал чисто проповеднические цели его интерпретации истории [17]. Однако, как отмечает Фердинандо Сарделла [31], Бхактисиддханта не последовал подходу, состоящему в критической презентации откровения для интеллектуалов. Только из сострадания к современной молодежи Бхактивинода опустил в «бушующие воды бесплодных эмпирических споров» и оставил свои предостережения, но «мы вряд ли выиграем от механического подражания любым практикам Тхакура Бхактивиноды» [17]. Бхактисиддханта сразу переходит к выводам Бхактивиноды, согласно которым необходимо принять трансцендентный характер писаний целиком и не проецировать на них эмпирические представления. Сами писания не являются «эмпирическими» текстами древних книг, написанных на санскрите, это трансцендентный звук, который может транслироваться святыми на любом языке. Именно такой нисходящий (авароха-пантха) способ познания по цепи ученической преемственности применим для трансцендентного знания [14, р. 268–269]. Восходящим способом познания (ароха-пантха) с помощью эмпирического исследования и логики возможно получить только базовые знания

о мире, необходимые для приспособления к среде. Бхактисиддханта утверждает, что даже академическое и традиционное изучение писаний, откровений не помогает ученым получить трансцендентное знание. Для понимания откровения необходимы личный опыт и настрой на служение Истине. Этот подход Бхактисиддханты можно было бы также охарактеризовать как модель независимости и отнесение откровения исключительно к сфере сакрального.

Однако следует учитывать, что Бхактисиддханта Сарасвати Тхакур был знатоком индийской астрономии и занимался проблемой реабилитации традиционной индийской астрономии (джйотиш) перед западной [32, р. 70–71]. Бхактисиддханта также перевел на бенгальский язык санскритский трактат по астрономии «Сурьясиддханта», который сильно отличается от пуранических описаний. В комментарии к «Шри Чайтанья-бхагавате» (1.2.209) он использовал стратегию примирения пуранических и астрономических описаний Раху как одинаково истинных с различных точек зрения [6, с. 148].

По вопросу датировки писаний Бхактисиддханта признавал исторический характер текста «Пуран», влияние на них времени и обстоятельств их проявления: «...Хотя “Пураны” иногда в ходе истории могут быть утрачены и затем представлены заново в изменённом виде или на языке, подходящем к изменившимся обстоятельствам, их фундаментальная суть остается нетронутой» [14, р. 196–197]. В лекциях по «Шримад Бхагаватам» Бхактисиддханта давал толкование изначального географического расположения арийцев у Каспийского моря (озера Кашьяпы), что соответствовало научным теориям того времени [16]. С другой стороны, он выступал против научных теорий о написании «Бхагаватам» в XIII в. Вопадевой. Этот подход соответствует модели диалога, но по традиционной линии с сохранением доверия к откровению.

### **Бхактиведанта Свами Прабхупада (XX в.)**

Если позиция Бхактивиноды Тхакура часто рассматривается как модернистская по отношению к знанию науки и откровению, то позиция Бхактиведанты Свами (XX в.) чаще трактуется как традиционалистская. Такого представления придерживаются исследователи религий Бенджамин Целлер [34] и Маккензи Браун. В частности, Браун пишет: «Ведический креационизм Прабхупады основан

на очень традиционной индуистской теистической точке зрения» [20, p. 100]. Однако, такое восприятие на поверку может оказаться односторонним. Бхактиведанта также применял стратегию своих предшественников Бхактисиддханты и Бхактивиноды, различая материальные и духовные вопросы. Например, он регулярно подчеркивал незначительность таких эмпирических вопросов, как положение Луны<sup>1</sup>, эволюционная теория [10, с. 165], устройство космоса [11, с. 732], жизнь динозавров<sup>2</sup>. Данный подход сочетается с моделью независимости.

Вслед за Дживой Госвами Бхактиведанта также допускал возможность аллегорических описаний как в общем<sup>3</sup>, так и в частности: таковы описание быка дхармы (1.16.20) [2], сцена доения богини Земли (4.18.27) [2], а также зоологические названия людей и обществ (письмо Джадурани, 4 июня 1970 г.) [33]. Что касается вопроса датировки писаний, Бхактиведанта традиционно принимает вечность откровения в звуке. Писания передавались устно, и, возможно, не было фиксированных текстов. Однако существовала традиция базовых смыслов: «Хотя “Бхагаватам”», возможно, и не был написан, традиция существовала... Первоначально он был произнесен всего в четырех шлоках» (письмо Б. Марвину, 15 марта 1974 г.) [33]. Также Бхактиведанта вслед за Бхактисиддхантой принимал авторитет индийской астрономии сиддхант, хотя и не был с ними знаком [29]. Он предлагал просто принять суть писаний и не обращать внимания на редкие расхождения.

С другой стороны, это не означало замены знаний откровения знанием науки. Бхактиведанта говорил о конфликтности и равносильности знаний науки и откровения: «Все ваши доводы также основаны на мифе. Кто вам поверит? Если вы не верите нам, мы не будем верить вам» [10, с. 183]. Он подчеркивал ограниченность научного познания: «Если вы видите на десять метров впереди себя,

---

<sup>1</sup> «...Почему существует так называемое несоответствие между взглядами “Бхагаваты” и современных ученых на Луну и другие планеты... Эти вещи не очень важны, мы можем не тратить время на такие незначительные вопросы» (письмо Кришна-дасу, 7 ноября 1972 г.) [33].

<sup>2</sup> «*Рамешвара*: Шрила Прабхупада, как-то один преданный сказал мне, что вы сказали, что в прошлый век Кали (на земле были динозавры, гигантские животные. *Шрила Прабхупада*: (смеется) Я никогда такого не говорил. Меня никогда не беспокоят такие глупые вопросы» (утренняя прогулка, 8 июня 1976 г.) [33].

<sup>3</sup> «Иногда [в “Бхагаватам”] встречаются аллегорические описания» (письмо Кришна-дасу, 7 ноября 1972 г.) [33].

это замечательно, но какой смысл говорить, что вы можете видеть всю вселенную насквозь?» [10, с. 188]. Но это заложено в ограниченности самого человека: «...Мы такие ничтожные в этой Вселенной, так что примешь ли ты точку зрения современных ученых или Шуккадевы Госвами, это непостижимо» [11, с. 732].

Отметим также, что Бхактиведнта Свами более известен своими толкованиями откровений во вполне эмпирической, обыденной сфере. Но важнее то, что у него есть разные истолкования откровений, вплоть до противоположных, причем за небольшой период времени. Например, за период 1973–1976 гг. мы можем найти противоположные толкования следующих тем в комментариях к «Бхагаватам» [2]. Священная география и материки (двипы) земного уровня существования (бху-мандалы): – здесь встречается и географическая, и космическая интерпретация: 1) двипы – соотносятся с материками нашей планеты (тексты 3.21.2, 4.21.12); 2) двипы – это планеты вселенной (8.19.19). Другой яркий пример – отношение к происхождению жизни: 1) отрицание возможности появления жизни из материальных элементов (6.16.51); 2) объяснение возможности абиогенеза, появления жизни из неорганической материи (5.5.21–22). По поводу эволюции видов: 1) виды создаются сразу (4.24.73); 2) виды возникают через последовательное преобразование (4.24.29).

Причиной возможности противоположных толкований является принцип приемлемости в обыденной сфере эмпирических толкований, не противоречащих откровению. Этот принцип мы можем видеть у последователей Бхактиведанты. М. Браун отмечает, что Р. Томпсон и М. Кремо на основе текстов традиции предложили свои варианты хода эволюции, но отличающиеся от представлений Бхактиведанты [20, р. 103]. Более того, они также предложили различные схемы толкования откровений как в области космологии, так и в области биологии. Этот же принцип можно обнаружить во всей комментаторской традиции гаудия-веданты: наблюдаются расхождения по вопросам периодичности частичного уничтожения жизни (пралаи), биологических классификаций видов, толкований сакральной географии и т.д. Все указанные моменты говорят о более сложном подходе к разрешению проблем противоречия знания откровения и знания науки в гаудия-веданте.

### Заключение

На основании исследованного материала можно выделить двухуровневую структуру соотношения откровения и науки в гаудия-веданте.

Для сакральной сферы реальности и знания характерна модель независимости откровения и науки при трансценденталистском понимании науки или модель конфликта при ее позитивистском понимании. В случае позитивистской модели науки проявляются конфликтные отношения со знаниями науки в доверии к откровению, в оценке принятой теории познания и общепринятых философских положений, например методологического натурализма, детерминизма, редукционизма свидетельства и т.д. Для трансцендентальной модели науки, согласно которой философия берется наукой из традиций, а объективность основана на интересубъективной соотносимости опыта, характерны отношения независимости, так как все мировоззренческие вопросы в этой модели вынесены за скобки [7]. Такое понимание науки не противоречит представлению о существовании трансцендентного знания, достижимого только духовным путем. Возможность модели независимости в гаудия-веданте обусловлена признанием достоверности восприятия и рассуждения только в обыденной сфере и гибкой системой толкования.

Для повседневной сферы реальности характерна модель диалога. Возможность модели диалога в гаудия-веданте обусловлена принятием индийской астрономической науки, признанием относительного характера эмпирического уровня знания, признания авторитета как откровения, так и средств познания науки в форме рассуждения и восприятия. Как отмечает Дж. Эдельманн, оценке отношений науки и теологии в индуизме часто мешают стереотипы и неадекватное понимание процесса развития внутри индуистских философских традиций: «...Индуистские мыслители на самом деле являются творческими и конструктивными мыслителями, даже когда их новые философии и теологии оправдываются экзегезой коренных текстов» [22, р. 114].

Поэтому особый интерес представляет именно обыденный уровень знания. Так как откровения имеют свой авторитет и в повседневной сфере, соприкосновение с научным знанием оказывается неизбежным. Здесь в гаудия-веданте мы видим большую гиб-

кость, свойственную перспективизму, в толковании как эмпирической части писаний, так и данных науки. На этом уровне применяется модель диалога: появляется необходимость соотносить толкование писания с актуальными научными данными. Но такие толкования уже не имеют независимого метафизического характера, а соотносятся с целью и контекстом.

Перспективизм гаудия-веданты мы можем обнаружить в концепции деша-кала-патра – концепции относительности знания в соответствии с местом, временем и обстоятельствами. С одной стороны, Бхактивинода [19] и Бхактисиддханта [15] отчетливо задают универсальность сакрального и его свободу от относительных аспектов. Относительность времени, места и аудитории проявляется для них в разнообразии религий и философий [18]. Помимо этого, Бхактиведанта Свами также проецирует перспективизм в сферу научного знания: «Если все космическое проявление подчиняется закону относительности, то как ученые могут утверждать, что условия на нашей планете должны соответствовать условиям жизни на других планетах? Веды учат, что на любое знание нужно всегда смотреть с точки зрения деша-кала-патры» [3, с. 15]. Как пишет специалист по индийской эпистемологии Дж. Ганери, такой подход в индуизме хорошо сочетается с современными перспективистским или плюралистским подходами [24], для которых любая научная теория хотя и отражает реальность, но имеет перспективу технологического инструментария, истории идей теоретического аппарата и социальных потребностей, побуждающих к исследованию.

Интеграционная модель у рассматриваемых авторов не получила полной реализации. Однако в будущем она может быть реализована в традиции гаудия-веданты на основе развития модели диалога в перспективистском ключе. К такому выводу приходит и специалист по гаудия-веданте Дж. Эдельманн: «...Индуистские богословы могут предлагать свои собственные интерпретации естественных наук, которые принесут пользу постоянно растущему диалогу между наукой и религией» [23, р. 629].

## Литература

1. *Барбур И.* Религия и наука: история и современность / Пер. с англ. А.М. Федарчука. М.: Библиско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2000. 433 с.

2. *Бхактиведанта Свами*. Шримад-Бхагаватам. Bhaktivedanta Vedabase. URL: <https://vedabase.io/ru/library/sb/> (дата обращения: 01.08.2023).
3. *Бхактиведанта Свами Прабхупада А.Ч.* Жизнь происходит из жизни. 2-е изд. М.: Фонд «Бхактиведанта», 2022. 160 с.
4. *Бхактивинода Тхакур*. Шри Кришна-самхита. М.: Философская книга, 2016. 248 с.
5. *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С.В. Пахомова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. 403 с.
6. *Вриндаван дас Тхакур*. Шри Чайтанья-бхагавата. Ади-кханда. Комментарий Бхактисиддханты Сарасвати Тхакура. СПб.: Шри Чайтанья Сарасват Матх. 2006. 800 с.
7. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. С. 185–282.
8. *Инопанишад*. С комментариями Мадхвачарьи, Веданта Дешики, Баладэвы Видйабхушаны, Бхактивиноды Тхакура / Пер. Бхану Свами. М.: Философская книга, 2013. 81 с.
9. *Останин В.В., Суботялов М.А.* Надрациональный компонент традиции математиков в Индии // Философия науки. 2022. № 2 (93). С. 3–17.
10. *Хари Шаури дас*. Трансцендентный Дневник. М.: Философская книга, 2005. Т. 3. 656 с.
11. *Хари Шаури дас*. Трансцендентный дневник. М.: Философская книга, 2009. Т. 4. 768 с.
12. *Шохин В.К.* Самоочевидно ли «Откровение»? Размышляя над типологией Эйвери Даллеса // Философия религии: аналитические исследования. 2018. № 2. С. 5–24.
13. *Bhagavad Gita with the commentary of Shankaracharya* / Transl. by Swami Gambhirananda. Kolkata: Publication House of Ramakrishna Math, 2021. 648 p.
14. *Bhakti Vikāsa Swami*. Śrī Bhaktisiddhānta Vaibhava. The Grandeur and Glory of Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Ṭhākura. Gujarat, India, 2008. Vol. 1.
15. *Bhaktisiddhanta Sarasvati*. Amṛta Vani, Nectar of Instructions for Immortality. Touchstone Media, 2013. 410 p.
16. *Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura*. Srimad Bhagavat Tatparya. Rasbihari Lal & Sons, 2005. 208 p.
17. *Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura*. Thakur Bhaktivinode // The Harmonist. December 1931. Vol. 29 (6).
18. *Bhaktivinoda Ṭhākura*. Daśa-mula-tattva / Transl. by Sarvabhavana Dāsa. Vrindavan: Rasbihari Lal & Sons, 2009. 202 p.
19. *Bhaktivinoda Ṭhākura*. Hari-nāma-cintāmaṇi 1.20. URL: <https://bhaktivinodainstitute.org/hari-nama-cintamani-chapter-1/> (дата обращения: 01.08.2023).
20. *Brown C.M.* Hindu and Christian creationism: «Transposed passages» in the geological book of life // Zygon. 2002. Vol. 37 (1). P. 95–114. DOI: 10.1111/1467-9744.00414.
21. *De Cruz H.* Religion and Science // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E. Zalta and U. Nodelman. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/> (дата обращения: 01.08.2023).
22. *Edelmann J.* Introduction: Innovation in Hindu traditions // International Journal of Hindu Studies. 2014. Vol. 18, No. 2. P. 113–118. DOI: 10.1007/s11407-014-9155-9.
23. *Edelmann J.* The role of Hindu theology in the religion and science dialogue // Zygon. 2012. Vol. 3 (47). P. 624–642. DOI: 10.1111/j.1467-9744.2012.01278.x.

24. *Ganeri J.* Epistemic pluralism: From systems to stances // Journal of the American Philosophical Association. 2019. Vol. 5, No. 1. P. 1–21. DOI: <https://doi.org/10.1017/ara.2018.34>.
25. *Ghosh A.* Puranic pasts and colonial presence: Bhaktivinoda's Vaishnava historiography of India // Journal of Vaishnava Studies. 2014. Vol. 23 (1). P. 19–54.
26. *Hanel P., Maio G.R., Manstead A.* A new way to look at the data: Similarities between groups of people are large and important // Journal of Personality and Social Psychology. 2019. Vol. 116 (4). P. 541–562.
27. *Jiva Gosvami.* Tattva-sandarbha with Sarva-samvadini / Trans. and com. by Gopiparanadhana Dasa. Vrindavan: Giriraja Publishing, 2013.
28. *Marvin B.* Hindu Encounter with Modernity by Kedarnath Datta Bhaktivinod. Sanskrit Religions Institute, 1996.
29. *Perun K.* Śrīla Prabhupāda and distance to the Moon. URL: [https://www.academia.edu/44365663/%C5%9A%C4%ABla\\_Prabhup%C4%81da\\_and\\_distance\\_to\\_the\\_Moon](https://www.academia.edu/44365663/%C5%9A%C4%ABla_Prabhup%C4%81da_and_distance_to_the_Moon) (дата обращения: 27.07.2023).
30. *Phillips S.* Epistemology in Classical Indian Philosophy // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Spring, 2019 edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/epistemology-india/> (дата обращения: 27.07.2023).
31. *Sardella F.* Colonial Bengal and Bhaktivinoda through the lens of Bhaktisiddhanta // Journal of Vaishnava Studies. 2014. Vol. 1 (23). P. 189–203.
32. *Sardella F.* Modern Hindu Personalism: The History, Life, and Thought of Bhaktisiddhanta Sarasvatī. Oxford University Press, 2013. 342 p/
33. *The Original Teachings of His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada.* URL: <https://prabhupadabooks.com> (дата обращения: 27.07.2023).
34. *Zeller B.* Inverted orientalism, Vedic science, and the modern world: Bhaktivedanta and the International Society for Krishna Consciousness // Handbook of Religion and the Authority of Science / Ed. by J.R. Lewis. Leiden: Brill, 2010. P. 249–277.
35. *Wong L.* Negotiating history in colonial Bengal: Bhaktivinod's Krishna-samhita // The Journal of Hindu Studies. 2014. Vol. 7(3). P. 1–30. DOI:10.1093/jhs/hiu025.

## References

1. *Barbour, I.* (2000). *Religiya i nauka: istoriya i sovremennost* [Religion and Science: Historical and Contemporary Issues]. Transl. from English by A. Fedorchuk. Moscow, St. Andrew's Biblical Theological Institute, 433. (In Russ.).
2. *Bhaktivedanta Swami.* Shrimad-Bhagavatam [Srimad-Bhagavatam]. Bhaktivedanta Vedabase. Available at: <https://vedabase.io/ru/library/sb/> (date of access: 01.08.2023). (In Russ.).
3. *Bhaktivedanta Swami Prabhupada A.C.* (2022). *Zhizn proiskhodit iz zhizni* [Life Comes from Life], 2nd edition. Moscow, Bkhaktivedanta Foundation, 160. (In Russ.).
4. *Bhaktivinoda Thakura.* (2016). *Shri Krishna-samkhita* [Sri Krishna-samhita]. Moscow, Filsofskaya Kniga Publ., 248. (In Russ.).
5. *Vatman, S.V. & S.V. Pakhomov* (Ed.). (2005). *Bengalskiy vayshnavizm* [Bengali Vaishnavism]. St. Petersburg, SPbSU Publ., 403.
6. *Vrindavan das Thakur.* (2006). *Shri Chaitanya-bhagavata. Adi-kkhanda. Kommentarii Bkhaktisiddhanty Sarasvati Tkhakura* [Sri Chaitanya-bhagavata. Adi-khanda. Comments by Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura]. St. Petersburg, Shri Chaitanya Sarasvat Matkh Publ., 800. (In Russ.).

7. Husserl, E. (2005). *Filosofiya kak strogaya nauka* [Philosophy as a Strict Science]. In: Husserl, E. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow, Territoriya Budushchego Publ., 185–282. (In Russ.).
8. *Ishopanishad*. S kommentariyami Madkhvacharyi, Vedanta Deshiki, Baladevy Vidyabhushany, Bkhaktivinody Tkhakura [Ishopanishad. With comments by Madhvacharya, Vedanta Deshika, Baladeva Vidyabhushana, Bhaktivinoda Thakura]. (2013). Moscow, Filososfskaya Kniga Publ., 81. (In Russ.).
9. *Ostanin, V.V. & M.A. Subotyalov*. (2022). Nadratsionalnyy komponent traditsii matematikov v Indii [Suprational component of mathematicians' tradition in India]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2 (93), 3–17.
10. *Hari Sauri das*. (2005). *Transtsendentnyy dnevnik* [Transcendental Diary], Vol. 3. Moscow, Filososfskaya Kniga Publ., 656. (In Russ.).
11. *Hari Sauri das*. (2009). *Transtsendentnyy dnevnik* [Transcendental Diary], Vol. 4. Moscow, Filososfskaya Kniga Publ., 768. (In Russ.).
12. *Shokhin, V.K.* (2018). Samoochevidno li “Otkroveniye”? Razmyshlyaya nad tipologiyey Eyveri Dallesa [Is “Revelation” self-evident? Reflecting on Avery Dulles' typology]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya* [Philosophy of Religion: Analytic Researches], 2, 5–24.
13. *Bhagavad Gita* with the Commentary of Shankaracharya. (2021). Transl. by Swami Gambhirananda. Kolkata, Publication House of Ramakrishna Math, 648.
14. *Bhakti Vikāsa Swami*. (2008). Śrī Bhaktisiddhānta Vaibhava. The Grandeur and Glory of Śrīla Bhaktisiddhānta Sarasvatī Thākura, Vol. 1. Gujarat, India.
15. *Bhaktisiddhanta Sarasvati*. (2013). Amṛta Vani, Nectar of Instructions for Immortality. Touchstone Media, 410.
16. *Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura*. (2005). Srimad Bhagavat Tatparya. Rasbihari Lal & Sons, 208.
17. *Bhaktisiddhanta Sarasvati Thakura*. (1931). Thakur Bhaktivinoda. The Harmonist, December, Vol. 29 (6).
18. *Bhaktivinoda Thākura*. (2009). Daśa-mula-tattva. Transl. by Sarvabhavana Dāsa. Vrindavan, Rasbihari Lal & Sons, 202.
19. *Bhaktivinoda Thākura*. Hari-nāma-cintāmaṇi 1.20. Available at: <https://bhaktivinodainstitute.org/hari-nama-cintamani-chapter-1/> (date of access: 01.08.2023).
20. *Brown, C.M.* (2002). Hindu and Christian creationism: “Transposed Passages” in the geological book of life. *Zygon*, 37 (1), 95–114. DOI: 10.1111/1467-9744.00414.
21. *De Cruz, H.* Religion and Science. In: Zalta, E. & U. Nodelman (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/> (date of access: 01.08.2023).
22. *Edelmann, J.* (2014). Introduction: Innovation in Hindu traditions. *International Journal of Hindu Studies*, Vol. 1, No. 2, 113–118. DOI: 10.1007/s11407-014-9155-9.
23. *Edelmann, J.* (2012). The role of Hindu theology in the religion and science dialogue. *Zygon*, 3 (47), 624–642. DOI: 10.1111/j.1467-9744.2012.01278.x.
24. *Ganeri, J.* (2019). Epistemic pluralism: From systems to stances. *Journal of the Americal Philosophical Association*, Vol. 5, No. 1, 1–21.
25. *Ghosh A.* (2014). Puranic pasts and colonial presence: Bhaktivinoda's Vaishnava historiography of India. *Journal of Vaishnava Studies*, 23 (1), 19–54.
26. *Hanel, P., G.R. Maio & A. Manstead*. (2019). A new way to look at the data: Similarities between groups of people are large and important. *Journal of Personality and Social Psychology*, 116 (4), 541–562.
27. *Jiva Gosvami*. (2013). *Tattva-sandarbhā* with Sarva-samvadini. Transl. and com. by Gopiparanadhana Dasa. Vrindavan, Giriraja Publishing.

28. *Marvin, B.* (1996). *Hindu Encounter with Modernity* by Kedarnath Datta Bhaktivinod. Sanskrit Religions Institute.
29. *Perun, K.* Śrīla Prabhupāda and distance to the Moon. Available at: [https://www.academia.edu/44365663/%C5%9A%C4%ABla\\_Prabhup%C4%81da\\_and\\_distance\\_to\\_the\\_Moon](https://www.academia.edu/44365663/%C5%9A%C4%ABla_Prabhup%C4%81da_and_distance_to_the_Moon) (date of access: 27.07.2023).
30. *Phillips, S.* (2019). Epistemology in Classical Indian Philosophy // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring, 2019 edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/epistemology-india/> (date of access: 27.07.2023).
31. *Sardella, F.* (2014). Colonial Bengal and Bhaktivinoda through the lens of Bhaktisiddhanta. *Journal of Vaishnava Studies*, 1 (23), 189–203.
32. *Sardella, F.* (2013). *Modern Hindu Personalism: The History, Life, and Thought of Bhaktisiddhānta Sarasvatī*. Oxford University Press, 342.
33. *The Original Teachings of His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada*. Available at: <https://prabhupadabooks.com> (date of access: 27.07.2023).
34. *Zeller, B.* (2010). Inverted orientalism, Vedic science, and the modern world: Bhaktivedanta and the International Society for Krishna Consciousness. In: Lewis, J.R. (Ed.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden, Brill, 249–277.
35. *Wong, L.* (2014). Negotiating history in colonial Bengal: Bhaktivinod's Krishna-samhita. *The Journal of Hindu Studies*, 7 (3), 1–30.

#### Информация об авторе

*Попов Дмитрий Николаевич.* Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации (141720, Московская обл., Долгопрудный, мкр. Хлебниково, ул. Станционная, 11).  
ropovdник@gmail.com

#### Information about the author

*Popov, Dmitrii Nikolaevich.* Financial University under the Government of the Russian Federation (11, Stantsionnaya st., md. Khlebnikovo, Dolgoprudny, Moscow Oblast, 141720, Russia).

Дата поступления 04.05.2023