

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

На правах рукописи

АНИКЕЕВА ЕЛЕНА НИКОЛАЕВНА

**ТЕИЗМ (ИШВАРА-ВАДА)
В КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
И ЕГО ПРЕДПОСЫЛКИ:
СООТНОШЕНИЕ ЛИЧНОГО И БЕЗЛИЧНОГО**

Специальность 09.00.14 — «Философия религии и религиоведение»

Диссертация

на соискание ученой степени доктора философских наук.

Научный консультант:

Доктор филос. наук, профессор

СЕМУШКИН АНАТОЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ

Москва

2014

С о д е р ж а н и е

С о д е р ж а н и е	2
ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК В ТЕИЗМЕ И В АРХЕТИПАХ ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИЙ	38
§ 1. ТЕИЗМ КАК ПРОБЛЕМА.....	38
§ 2 МОКШЕ- И НИРВАНОЦЕНТРИЧНОСТЬ CONTRA ТЕОЦЕНТРИЧНОСТЬ; ГРАНИЦЫ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА (ЛИЧНОСТНОСТИ).....	63
§ 3 АРХЕТИП БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ КАК ОТНОСИТЕЛЬНОЙ В ИНДИЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ.....	87
ГЛАВА II. ИСТОЧНИКИ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА (ИШВАРА-ВАДЫ) В ПРЕДФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ.....	113
§1 ОСОБЕННОСТИ ПЕРСониФИЦИРОВАННЫХ БОЖЕСТВ В ВЕДАХ.	113
§ 2 ГЕНЕЗИС ОБРАЗА И КОНЦЕПТА ИШВАРЫ В УПАНИШАДАХ.....	127
§ 3 ТЕИЗМ «БХАГАВАДГИТЫ».....	135
ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИШВАРА-ВАДЫ В КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	151
§ 1 САНКХЬЯ И ИШВАРА-ВАДА.	153
§ 2 ЙОГА — СЕШВАРА САНКХЬЯ.	162
§ 3 ТЕИЗМ НЬЯИ-ВАЙШЕШИКИ.	171
а) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в истории.....	171
б) Ишвра-вада ньяи-вайшешики в теории: онтологический аспект	188
в) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в теории: гносеологический аспект.....	201
§ 4 ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА.....	218
ГЛАВА IV. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В ИНДИЙСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ И ФИЛОСОФИИ В РАКУРСЕ ЛИЧНОГО — БЕЗЛИЧНОГО.....	237
§ 1 ПАНЕНТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭМАНАТИЗМ	237
а) Принцип Божественного жертвоприношения.....	237
б) Принцип рождения мира из Божественной сущности.....	245

§ 2 ИНДИЙСКАЯ ДЕМИУРГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ.....	252
§ 3 ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ИНДИЙСКИХ И ДРУГИХ ПОЛИТЕИСТИЧЕСКИХ КОСМОГОНИЙ КРЕАЦИОНИЗМУ.....	261
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	277
ЛИТЕРАТУРА.....	286
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ № 1. ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПАРАДИГМЫ.....</i>	<i>312</i>
<i>ПРИЛОЖЕНИЕ № 2. УДАЯНА. «НЬЯЯ-КУСУМАНДЖАЛИ», или «ГРОЗДИ ЦВЕТЕНИЯ НЬЯИ»/перевод Е. Н. Анিকেевой.....</i>	<i>313</i>

ВВЕДЕНИЕ

Религиозно-философская доктрина личного Бога (богов), получившая название теизма, актуализирована не только в западной философии, но тематизируется и в восточных учениях. В Индии эта проблема кристаллизуется в форме *ишвара-вады* (термины «Īṣvara» от санскр. īṣ — «владеть»; Īṣvara — «господин», «хозяин»; vāda - учение), или учения ряда важнейших классических индийских философских школ о личном Высшем Боге, создателе и правителе мира — Ишваре. Ишвара-вада в диссертации рассматривается в русле основных проблем философии религии и религиоведения, с привлечением материала по истории индийской философии.

Из всего проблемного поля философии религии диссертант концентрируется на таких базисных направлениях, как: а) онтологические/метафизические основы религии и религиозного сознания; б) проблема типологии религиозных мировоззрений¹. Для этого и предпринимается исследование философского материала в индийской духовной культуре, а также осуществляется метафизическая реконструкция нефилософского содержания индийских религий.

АКТУАЛЬНОСТЬ ТЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Теизм, раскрывающий вопрос личностного бытия, его духовных основ, становится актуальной темой в наше время, когда человеческая личность и человеческая жизнь обесцениваются, когда, например, ради абстрактного

¹ Данные темы в качестве основополагающих наряду с другими обозначает в связи с развернувшейся дискуссией о предмете философии религии один из наиболее авторитетных наших религиоведов И. Н. Яблоков. – См.: *Яблоков И. Н.* Предметные области философии религии (к дискуссии в современной отечественной литературе) // Вопросы философии. Москва: Наука, 2012, № 1. С. 49, 54; *Яблоков И.Н.*, ред. Религиоведение: Учебник. М.: Юрайт, 2013. С. 80.

понятия «демократия» приносятся в жертву сотни и тысячи людей; при этом как бы забывают, что демократия переходит в свою противоположность. Если личность, ее свобода не мыслятся основанными на вечных, духовно-нравственных ценностях, то они неизбежно релятивизируются, происходит обезличивание, а далее дегуманизация. Если же ценность человеческой личности рассматривается в перспективе духовности, то это становится устойчивым ориентиром жизнедеятельности. Так, одни политики (А. Меркель) вспоминают о традиционных духовных ценностях как о *средстве* оздоровления кризисной экономики, но другие (В. Путин) говорят о вечных духовных ценностях как *цели*, жизненной доминанте народа, который свободно выбирает путь своего развития в условиях все более расширяющейся военной агрессии со стороны защитников «демократии», невзирая на многочисленные жертвы и потери. Философ «вечного мира» И. Кант: «...*Личность* (курсив И. Канта — Е.А.), то есть, свобода и независимость от механизма всей природы. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы,.. легко понятна даже самому обыденному человеческому разуму»¹.

Анализ теизма помогает увидеть и понять устойчивые духовные основы личностного бытия, и в свете этого ориентироваться в текущих событиях. Индийская культура имеет свое огромное духовное богатство, на почве которого формировались философские течения, включая ишвара-ваду. Классические философские системы древности и средневековья развивались в разных направлениях, в секулярном и несекулярном. Если античной

¹ Кант И. Критика практического разума // *Он же*. Соч. в 6-ти тт. Т.4.Ч.1. М.: Мысль, 1965. С. 414-415.

философии в настоящее время придается смысл, в основном, секулярного творчества, то древние философские традиции Востока (Индия, Китай) осмысляются более в контексте традиционных религиозных мировоззрений. Актуальность данной работы заключается в том, что философия древности и средневековья, к которой относится ишвара-вада, должна быть более глубоко и систематически исследована в плане влияния на нее религиозного сознания, религиозных факторов и мировоззренческих структур, без чего анализ этой философии остается неполным, односторонним и отвлеченным.

Научная актуальность работы состоит в том, что исследование индийского учения о личном Боге влечет за собой обращение к более широкой проблеме теизма как категории философии религии и религиозной философии. Для анализа философского содержания тех или иных доктрин активно применяются категории «пантеизм», «панентеизм», «деизм», и им даются определения как категорий «философских». Несколько иначе дело обстоит с категорией «теизм», поскольку она «числится» не только и не столько философским инструментом, но зачастую понимается как религиозное мировоззрение, в лучшем случае, — религиозное учение или религиозная философия¹. Ряд авторов (Ю. А. Кимелев² и др.) все-таки включает теизм в философию религии. Более того, в западноевропейской традиции утвердилась точка зрения, отождествляющая теизм с философией религии вообще по принципу равенства философии и натуральной теологии³. Кроме того, поскольку категория «теизм» была выработана в европейской

¹ См.: *Аверинцев С. С.* Теология // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. М.: Энциклопедия, 2001. Т. 4. С. 32; *Яблоков И.Н.* Предметные области философии религии (к дискуссии в современной отечественной литературе) // Вопросы философии. Москва: Наука, 2012, № 1. С. 58.

² *Кимелев Ю. А.* Философия религии. М.: Открытое общество, 1998. С. 10-11; см. также: *Ряснова О. В.* Теизм — «диалектическая необходимость» (по работам А. Ф. Лосева) // Творчество А. Ф. Лосева — взгляд их XXI века. М., «Дом А. Ф. Лосева», 2013. С. 16-30.

³ *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах. 2006-2007 / В. К. Шохин, отв. ред. М.: Наука, С. 89, и др.

философии, то ряд авторов, в частности, С.С. Аверинцев¹ считает, что данная категория соотносима только с авраамическими/монотеистическими религиями и не применима к восточным традициям. Подобный разброс мнений показывает, что ряд вопросов и тем самого теизма нуждается в дальнейшей философской разработке.

В соответствии со сложившимися в нашей философской литературе определениями существенных признаков четырех понятий: пантеизма, панентеизма, деизма, теизма, — все четыре категории имеют определенный набор общих признаков, раскрываемых в каждой из них по-разному. И эти общие признаки могут быть редуцированы к трем основным: признание личного Бога либо безличного Божества/Абсолюта; трансцендентность Бога/Абсолюта миру, имманентность Бога/Абсолюта миру. Пантеизм и панентеизм, а также деизм являются доктринами о безличном сверхъестественном, и только один теизм отличается от них тем, что является учением о *личном* Боге. Пантеизм — доктрина о безличном Абсолюте, сущностно имманентном миру; панентеизм, обладая такими же признаками, как и пантеизм, признает еще и трансцендентность Божества миру. В отличие от пантеизма и панентеизма теизм — учение о личном Боге и трансцендентном миру (Творец), и имманентном миру (Промыслитель), но таковую имманентность мыслит не как единосущие Божества и мира, но понимает ее лишь энергийно. Итак, мы исходим из того инварианта в принятых определениях теизма как: а) учения о личном Боге и трансцендентном миру, и имманентном миру; б) религиозного воззрения на верховенство в мире Божества (богов).

Мы придерживаемся точки зрения признания пантеизма и панентеизма родственными друг другу доктринами. Так считает, например, Ю.А.

¹ См.: Аверинцев С. С. Теизм // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. М.: Энциклопедия, 2001. Т. 4. С. 23.

Кимелев: «Панентеизм в определенном аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма»¹; их объединяет учение о безличном Божестве в противоположность теизму. Тогда водораздел, пролегающий между теизмом и тремя другими категориями — признак личного либо безличного Абсолюта, приводит и к различиям в понимании других признаков данных категорий (трансцендентности и имманентности), а также формирует противоположные типы религий — монотеистический и политеистический (мы называем их парадигмами – см. *Приложение № 1*)². Одной из основных проблем теизма как философской категории является уточнение признаков «личный Бог», «личностное бытие», «духовно-личностная действительность»³ и выяснение характера дихотомии «личное — безличное» в метафизическом плане. Предпринимаемый нами анализ ишвара-вады и ее предпосылок как раз и направлен на выяснение возможности и границ применения к ним категорий «теизм», «пантеизм», «панентеизм», в которых существенным признаком является учение о личном или безличном Боге, Божестве, Абсолюте. В контексте нашего исследования «личное — безличное» мы применяем к Богу (прежде всего, Ишвара), Абсолюту, трансцендентному бытию (Брахман) или состоянию освобождения (нирвана) в индийских или иных религиях. Более подробно понятие и проблема теизма вообще анализируется в первом § главы I диссертации.

¹ Кимелев Ю.А. Философия религии. М.: Открытое общество, 1998. С. 232.

² В нашем анализе традиционных религий мы будем применять категории «пантеизм» «панентеизм» и «теизм», абстрагируясь от категории «деизм». Ибо «деизм», будучи новоевропейской реакцией на христианство, с большим трудом применим к древним и средневековым учениям, то есть, к религиям традиционного общества (традиционным религиям). Напротив, «пантеизм», «панентеизм» и «теизм», хотя и появились также в новоевропейскую эпоху, весьма широко и плодотворно используются для категоризации как философских доктрин, так и религиозного мировоззрения древности и средневековья в различных культурах Востока и Запада. Классические примеры тому — «пантеизм стоиков», «панентеизм Упанишад» и т.д.

³ Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм. М.: Наука, 1993. С. 5. Также: Яблоков И.Н. Теизм // Словарь философских терминов. М., 2004. С.575.

Актуальность данной работы заключается также в том, что индийская ишвара-вада в целом мало изучена и в нашей литературе, и в зарубежной. При наличии у нас достаточного количества переведенных и разработанных источников по истории индийской философии древности и средневековья ощущается определенный дефицит спекулятивного осмысления таких источников в рамках общепhilosophических категорий, понятий и терминов. Восполнение указанного дефицита — актуальная философская задача.

СТЕПЕНЬ РАЗРАБОТАННОСТИ ТЕМЫ.

Степень разработанности темы диссертации целесообразно разделить на два аспекта: а) указание границ понятия «индийский теизм» у различных авторов, исследования ишвара-вады, б) проблематизация индийского теизма и выделение дихотомии личного – безличного.

Объем понятия «индийский теизм» и его исследования. Как в индийской, так и в западной литературе развитие теизма в метафизическом ключе как целостного явления в индийской мысли не часто становилось предметом специального анализа. Также границы термина «индийский теизм» оказываются весьма размытыми, да и сама категория «теизм» у разных авторов понимается неоднозначно. Самым широким определением теизма вообще может быть назван подход первого историка философии религии Иммануила Бергера: «...основоположение религии составляет идея Божества (понимается ли оно как единое или множественное, как абстрактное или конкретное), а потому все те, у кого обнаруживается эта идея, идут по разряду «теистов», включая даже таких философов, как Эпикур»¹. Разумеется, такой подход не позволяет отграничить собственно теистические учения от концепций безличного Абсолюта.

¹ Цит. по: *Шохин В.К.* Проблема генезиса философии религии // *Философия религии. Альманах.* М.: Наука, 2007. С. 27.

Одной из распространенных точек зрения является та, которая отождествляет теизм и школы астика (индуистские даршаны), а учения настика (локаята, буддизм, джайнизм) относит к не-теистическим (см., например, у Субхаша Шармы¹). По сути дела, данная «ортодоксальная» (астика) точка зрения касательно понятия «индийский теизм» совпадает с определением доктрины абсолютной субстанции, Брахмана либо Ишвары. Но поскольку в самой ведически-брахманистской традиции имеются школы *ниришвара-вада* (оппозиционные ишвара-ваде учения), поэтому данное С. Шармой определение индийского теизма оказывается не только шире, чем ишвара-вада, но и шире, чем учение о личном Боге. Более взвешенной можно назвать позицию крупнейшего современного индийского философа Р. Баласубраманиана: теистическими он считает часть доктрин веданты², кроме адвайта-веданты (которая определяется им как не-теистическая).

Иногда даже течения настика рассматриваются в качестве теистических. Так, имеется оригинальное мнение Хеманта Шаха, что джайнизм наряду с индуизмом можно признать теистической доктриной по причине того, что в нем имеется культ тиртханкаров, что освобожденное состояние душ понимается в джайнизме аналогично духовной реальности Брахмана и что существует «теистический» путь спасения в джайнизме³. Данные доводы Хеманта Шаха выглядят более идеологическими или риторическими, чем научно-академическими, ибо джайнские философы в истории индийской мысли всегда связаны с позицией анти-теистической, да

¹ *Sharma Subhash C.* Theistic and non-theistic Hindu philosophies http://www.oocities.org/lamberdar/aastika_nastika.html

² *Balasubramanian R.*, ed. *Theistic Vedānta*. N.Delhi: Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2008.

³ *Shah Hemant.* Jain Theism — Concept of God in Jainism <http://www.fas.harvard.edu/~pluralsm/affiliates/jainism/article/theism.htm>

и сам автор признает, что они систематически выдвигали доказательства против идеи Ишвары, то есть, были *ниришвара-вадинами*. Но проблему соотношения понятий «индийский теизм» и «ишвара-вада» ни Хемант Шах, ни большинство других авторов не поднимают и не разворачивают.

Более серьезными аргументами в пользу расширения понятия «индийский теизм» за пределы школ астика следует признать утверждение теистических тенденций разными исследователями в силу признания божественных агентов или аналога идеям личных богов и наличия им культа, прежде всего, в буддизме махаяны: доктрины развертывания космического тела Будды в мир, концепта Адибудды и архетипа бодхисатв, в первую очередь, Авалокитешвары. Такое расширенное понимание индийского теизма сформировалось на протяжении уже почти ста лет: анализу теизма в буддийских учениях посвящены начальные главы («Становление и развитие теистического буддизма») серьезного, неоднократно переиздаваемого исследования Д. Карпентера «Теизм в средневековой Индии», книги, составленной по итогам чтения автором курса лекций в Лондоне в 1919 г.¹ Д. Карпентер указывает, что теизм он понимает в самом широком смысле как учение о личных богах и веру в них, потому теистическими он признает даже адвайтистские и буддийские воззрения, несмотря на то, что личные боги в них находятся на уровне мнимой реальности². Теистические элементы Д. Карпентер находит в ранних буддийских текстах, а концепция бодхисатв в махаяне («бодхисатвовость»), по мнению автора, развивает и довершает эти теистические тенденции. Индуистский же теизм у Карпентера рассматривается в довольно широком объеме: начиная от ведических богов через божества индуистского эпоса и пуран, концепта тримурти и философские школы и заканчивая индийскими христианством и исламом.

¹ *Carpenter J. Estlin. Theism in Medieval India: Lectures delivered in ESSEX Hall, London, October–December 1919. L., Williams & Norgate, 1921.*

² *Carpenter J. Estlin. Op. cit. P. iv-v.*

Подобным же образом понимает теизм и Н. Макниколь: «Индийский теизм от ведического до магометанского периода»¹, — работа, также неоднократно переиздаваемая, является расширенной публикацией диссертации по изучению литературных источников, защищенной в университете Глазго в начале XX в. В объем понятия «индийский теизм» автор включает теистические элементы в буддизме и джайнизме помимо основной ведически-брахманической традиции: в шрути и смрити, где особую теистическую роль играет «Бхагавадгита», — а также у Рамануджи, Мадхвы, в вайшнавизме, шиваитских и шактистских сектах. Последние рассматриваются Макниколь как теистические благодаря культуре и пути бхакти. По этой же причине попадают в данную группу Кабир и ранние сикхские движения. В список трудов по изучению индийского теизма нужно было бы включить и работы по бхакти, однако многие из них носят не философский, а исторический, историко-культурный, этнографический характер, поскольку феномен бхакти в индийской культуре, породивший в XIV-XV вв. индийский ренессанс бхакти в своих многоконфессиональных вариациях, вызвал множество исследований и интерпретаций, потому данная тема, можно сказать, неисчерпаема. С философской же точки зрения феномен бхакти незаслуженно мало исследован, исключая работу Рудольфа Отто «Индийская религия благодати и христианство: сравнение и противопоставление»². Отметим однако, что индийский ренессанс бхакти в своих многоконфессиональных вариациях уже не называется ишвара-вадой.

В своих объемных и обзорных трудах Карпентер и Макниколь рассматривают индийский теизм, не подвергая его строгой концептуализации, и ишвара-вада как философское ядро теизма не исследуется специально.

¹ *Macnicol N.* Indian Theism: from the Vedic to the Muhammadan Period. London, Edinburg, Glasgow, N. Y., Toronto, Melbourne, Bombay: Humphrey Milford, Oxford Univ. Press, 1915.

² *Otto Rudolf.* India's religion of grace and Christianity compared and contrasted . N.Y.: the Macmillan Co., 1930.

В объемных и обзорных трудах Карпентера и Макниколь индийский теизм рассматривается не только как доктрина, но как часть религиозного сознания и представления о богах: строгой концептуализации у данных авторов не просматривается, и индийский теизм раскрывается тематически, описательно без разделения философского и обще-религиоведческого подходов, ишвара-вада как ядро теизма не исследуется специально.

Следует отметить, что в Новое время, особенно в период острой борьбы за независимость Индии понятие «теизм», «индийский теизм» приобрело сугубо практически-политический оттенок. Многие мыслители и деятели национально-освободительной борьбы Рам Мохан Рой, М. Ганди, Б. Г. Тилак, М. Г. Ранаде и др. считали политическую борьбу за свободу Индии реальным воплощением исконных религиозных и философских целей индийцев; например, очерк Ранаде «Философия индийского теизма» посвящен обоснованию этого тезиса ¹. Мы же исследуем только теоретическую, метафизическую сторону индийского теизма и не касаемся практических, этических или политических его аспектов.

Понятие «индийский теизм», несомненно, является более широким, чем «ишвара-вада». В данной работе используемый нами термин «индийский теизм», как правило, совпадает с понятием «теизм в классической индийской философии»: главным образом, философская концепция ишвара-вада (примерно до XI в.) в классических школах йоге, ньяе, вайшешике, - а также мировоззренческие и предфилософские источники ишвара-вады. Мы не рассматриваем здесь позднейшие ведантистские течения (вайшнавизм, шактизм и др.) и феномен средневекового бхакти.

Отдельные философские системы, относящиеся к ишвара-ваде, были достаточно хорошо исследованы. Это части фундаментальных трудов классиков индийской философии С. Н. Дасгупты «История индийской

¹ *Jayapalan N.* Indian Political Thinkers: Modern Indian Political Thought. N.D., Atlantic Publishers & Dist, 2000. 370 p. P. 38.

философии» в 5-ти томах¹ (глава VIII «Атеизм санкхьи (имеется в виду классическая санкхья – Е. А.) и теизм йоги»), «Философия йоги в отношении к другим системам индийской мысли»² и С. Радхакришнана «Индийская философия» в 2-х томах³ (глава 9 «Теизм Бхагавадгиты»). В этих трудах принимается постулат о том, что теизм является верой в личных богов и учением о высшем Боге (Ишваре) и что системы доклассической санкхьи («Бхагавадгита»), йоги и ньяи были теистическими.

Школе ньяе-вайшешике в ракурсе теизма посвящены работы К. Балк «Теизм ньяи-вайшешики»⁴ и Висвешвари Аммы «Удаяна и его философия»⁵. По К. Балк, сущность теизма ньяи-вайшешики заключается в учении об атрибутах Ишвары и в доказательствах бытия Бога, разворачиваемых, как правило, в полемике с оппонентами ишвара-вады — буддийскими философами, мимансаками и некоторыми другими (их традиция и называется ниришвара-вадинами). Висвешвари раскрывает историческое развитие доказательств бытия Ишвары в ньяе от «моральных» аргументов к космологическому и телеологическому доказательствам, завершающихся их синтезом в философии Удаяны. Висвешвари и др. продемонстрировали, как в лице Удаяны теизм в свое время одержал победу над ниришвара-вадинами. Если работа Висвешвари целиком посвящена анализу философии Удаяны, то небольшое по объему, но емкое по содержанию произведение К. Балк разделено на три смысловые части: 1) теизм философии йоги, повлиявший на ишвара-ваду ньяи-вайшешики, 2) теизм ньяи-вайшешики, 3) общие темы и проблемы индийского теизма (атрибуты Бога, «Ишвара versus карма»). В

¹ *Dasgupta S.N.* History of Indian Philosophy. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

² *Dasgupta S.N.* Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.

³ *Радхакришнан С.* Индийская философия. Том 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. С.442-497.

⁴ *Bulcke Camille.* The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1968.

⁵ *Visveswari Amma.* Udayana and his Philosophy. Delhi: Nag Pbls., 1985.

других работах по ньяе и вайшешике исследуется, в основном, логика (ньяя)¹ или атомизм (вайшешика)², и теме Ишвары отводится немного места.

Проблематизация ишвара-вады, концептуализация дихотомии личное–безличное. Индийский теизм в целом не получил глубокой концептуализации ни в индийской, ни в западной литературе. Что касается отечественной литературы, то к индийской философии и к мировоззренческим основам индийских религий уже давно применяются категории: «пантеизм», «панентеизм», «теизм» и др., — но на деле их использование у разных авторов выглядит несогласованным и разноречивым; при этом зачастую отсутствует артикулированная осмысленность и упорядоченность в таком употреблении. Это дает картину слабо развитой категоризации в нашей философской индологии. В частности, одни авторы (Ю. Алиханова³ и Я. Васильков) применяют даже понятие «монотеизм» как учение о личном Боге к индийской философии и религии, другие исследователи не считают это возможным (подробнее см. § 2 главы I дисс.). Дело здесь, разумеется, не только в терминах, но в том, что мировоззренческие и многие концептуальные основания индийской философии, по существу, не разработаны.

Не лучшим образом дело обстоит и в западных исследованиях. Если традиционная индийская точка зрения на теизм отождествляет его почти полностью с индуистскими даршанами (астика), то другой крайностью является взгляд Макниколь: проблематизация дихотомии личное – безличное проводится по регионам таким образом, что в Индии – преимущественно безличностно-пантеистические учения, на Западе – теистические

¹ *Barlingey S. S. Indian Logic. – 3rd ed. Pune, Poona University Press, 1995.*

² *Gangopadhyaya Mrinalakanti. Indian Atomism: History and Sources. Calcutta, K. P. Bagchi & Co., 1980.*

³ *Алиханова Ю. Бхакти // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М., 1996. С.97.*

(христианство). Автор пишет: «Более естественным для Индии является пантеизм, а словосочетание «индийский теизм» на первый взгляд, выглядит противоестественным... Теистические тенденции - восстание против религиозного ритуализма и интеллектуализма ортодоксальной брахманической религии,.. «лучи света» в пустыне пантеизма»¹. Макниколь в результате делает вывод, что многие из индийских теистических потуг «абортивны»: индийский теизм не смог справиться с «проблемами политеизма, идолопоклонства и кастовостью»². Однако подобное противопоставление уже выглядит устаревшим, имеющим налет колониально мышления.

Ряд современных авторов, как правило, обзорных трудов, понимая под индийским теизмом, в первую очередь, не философское учение, а религиозные мировоззренческие системы, включающие представления о личных богах (ведийский пантеон, культ Шивы и под.), применяют философско-религиозные понятия «теизм», «пантеизм» и др. к индийским религиям: К. К. Клостермайер³, теологи Джордж Маклин⁴ Френсис Ключни⁵. Одни теологи (Дж. Маклин и др.) полагают, что все (!) индийские религии были путем поиска и частичного обретения монотеистического Бога, другие (Ф. Ключни и К. К. Клостермайер) разграничивают христианский монотеизм и теизм индийских религий, полагая, что пантеизм более свойствен индийской

¹ *Macnicol N.* Indian Theism: from the Vedic to the Muhammadan Period. P. 3.

² *Ibid.* P. 261.

³ *Klostermaier Klaus K.* A Survey of Hinduism. N.Y.: SUNY Press, Albany, 1989.

⁴ *Mclean George F.* Ways to God, personal and social, at the turn of Millennia. Washington, D.C.: CRVP, 1999.

⁵ *Clooney Francis X.S.J.* Hindus God. Christian God: How Reason Helps Break down the Boundaries between Religions. Oxford University, 2001; Divine Mother. Blessed Mother: Hindus Goddesses and the Blessed Virgin Mary. Oxford University, 2004; Theology after Vedanta: an Experiment in Comparative Theology. N.Y.: SUNY, 1993; The Tamil Veda: Pillan's Interpretation of Tiruvaymoli. Chicago: University of Chicago, 1989 etc.

мысли. В перечисленных работах хотя и присутствует концептуализация учения о личном Боге/богах в индийских религиях и используются философско-религиозные категории, но ишвара-вада не рассматривается с философской точки зрения.

Большой вес философского обоснования ишвара-вады наблюдается у некоторых западных исследователей, которые показывают, как можно дифференцировать индийские теистические от пантеистически-безличностных учений без привлечения каких-либо идеологем. Статья В. Вейнрата «Идеи Бога» («Концепты Бога») в Стэнфордской Философской энциклопедии ¹ различает в религиозных традициях идею безличной предельной реальности и теистическую идею личного Бога, Который как высшая реальность всемогущ, всеведущ, вседеприсущ, благ и милосерд. Автор уделяет внимание индийскому концепту личного Бога — Ишвары и дает ему категоризацию. Все перечисленные атрибуты, утверждает Вейнрат, Ишвара проявляет по отношению к миру и раскрывает сотериологический путь любви (бхакти), который становится важнейшим для индийского теизма. Автор считает, что «наиболее резкое несогласие в понимании Абсолюта наблюдается между защитниками идеи личного Бога и приверженцами безличного (Божества)»². Среди отрицателей идеи личного Абсолюта Вейнрат находит адвайта-ведантистов, которых он относит к не-теистическим философам, а теистами в индийской традиции обоснованно считает представителей вишишта-адвайты, вайшнавитов, шиваитов, или теистической веданты.

Важно, что автор усматривает аналогии между индийским теизмом и демиургизмом в античной философии, который также определяет в качестве

¹ *Wainwright William. Concepts of God // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / Edward N. Zalta (ed.). Calif., USA. Spring 2013 Edition*
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/concepts-god/>

² Ibid. P.2-3.

теистического. Однако Вейнрат не рассматривает ишвара-ваду как общее направление для нескольких школ в индийской философии, хотя содержательно раскрывает противопоставление теистического и не-теистического понимания Абсолюта на примере традиции веданты. В итоге, Вейнрат не идет дальше вскрытия противоречия между индийским теизмом и пантеизмом.

Другой автор американский исследователь Д. Лангбауэр в своей обширной статье «Индийский теизм и процесс-философия»¹ не только вскрывает противоречие между индийским теизмом и пантеизмом, но и дает свое видение этой проблемы. Автор рассматривает индийский теизм широко: начиная с гимнов самхит, затем включает позднейшие тексты шрути, индийскую классическую философию, традиции средневекового «ортодоксального» и «неортодоксального» (тантра) индуизма вплоть до неоведанты. Лангбауэр считает, что в ранних памятниках имеется как монистическая (имеющая безличностную основу), так и монотеистическая (для автора термины «теизм» и «монотеизм» тождественны) тенденции. Опираясь на серьезных индийских и западных исследователей М. Хириянну, Р. О. Бхандаркара, Дж. Гонду и др., Лангбауэр заостряет внимание на кристаллизацию и оформление теизма в Индии, которые прошли вместе с закреплением термина «Ишвара», указывает на этапы его становления в «сопряжении с философией санкхьи» и последующей «брахманизацией теистической традиции». Важнейшей и нерешенной, как считает Лангбауэр, проблемой индийского теизма остался вопрос о соотношении личного Ишвары и безличного Божества/Брахмана: «это искусственно достигнутый компромисс между теизмом бхагаватизма и монизмом Упанишад»². Но

¹ *Langbauer Delmar. Indian Theism and Process Philosophy*

<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2357>

² *Ibid.* P. 6.

серьезный шаг на пути к решению данной проблемы, утверждает автор, был сделан Рамануджей, философию которого он квалифицирует как панентеизм. Процесс-философия Уайтхэда, которая также определяется в качестве панентеистической, «возможно, имплицитно решила древнюю проблему индийских теистов»¹.

Итак, Лангбауэр, не отождествляя, но противопоставляя понятия теизм и пантеизм, полагает, что в рамках панентеистической доктрины можно органично решить вопрос связи между безличным Абсолютом и личным Богом, но в индийском теизме такая органичная связь не была достигнута. С последним тезисом автор диссертации не согласится, но важно то, что Лангбауэр конкретизировал и заострил основную тему и проблему индийского теизма – соотношение личного и безличного.

Вся упомянутая литература при всей ее значимости разделяется на обще-религиоведческую, индологическую, богословскую и философскую. Что касается исследований индийского теизма в метафизическом ключе в философской литературе, то они в настоящее время являются слишком узкими, детальными, вне общего ракурса и систематики ишвара-вады, а в религиоведческой и богословской литературе, как правило, не выделяется специфика ишвара-вады. Вышеизложенное показывает, во-первых, индийский теизм еще не стал к настоящему времени предметом отдельного конкретного философско-религиозного (и даже историко-философского) анализа; во-вторых, отсутствует серьезный категориальный анализ архетипа божественной личности в дофилософском и нефилософском индийском религиозном сознании как мировоззренческой основы учений индийского теизма, в-третьих, само это учение (ишвара-вада) не рассматривалась комплексно в аспекте личного — безличного.

¹ Ibid. P. 18.

ИСТОЧНИКИ ДИССЕРТАЦИИ.

Источники диссертации можно поделить на три группы: 1) работы по индийскому теизму, 2) индологическая и философская отечественная литература, 3) первоисточники — тексты индийской философии и предфилософии, относящиеся к концепту Ишвары и ишвара-ваде.

Первая группа источников — работы по индийскому теизму, рассмотренные в предыдущем изложении о степени разработанности темы: общие работы Д. Карпентера, Н. Макниколь, В. Вейнрата, Д. Лангбауэра, и др., посвященные теизму школы ньяи-вайшешики исследования К. Балк¹, Висвешвари Аммы², статьи Дж. Чемпаратхи³, Й. Бронкхорста⁴, части фундаментальных трудов классиков индийской философии С. Н. Дасгупты⁵ и С. Радхакришнана⁶.

Из второго раздела источников отметим отечественные индологические и буддологические исследования Серебряного С. Д., Ваниной Е. Ю., Глушковой И. П., Торчинова Е. А., Успенского В. Л., Успенской Е. Н. и др.; труды по индийской философии Андросова В. П., Исаевой Н. В., Канаевой Н. А., Костюченко В. С., Лысенко В. Г., Пахомова С. В., Степанянц М.Т., Шохина В. К., Янгутова Л. Е. и др. К этой группе относятся работы по переводу и анализу классических текстов Андросова В. П., Аникеева Н. П., Василькова Я. В., Елизаренковой Т. Я., Игнатовича А. И., Железновой Н. А., В.П., Канаевой Н. А., Лысенко В. Г., Невелевой С. Л.,

¹ *Bulcke Camille*. The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1968.

² *Visveswari Amma*. Udayana and his Philosophy. Delhi: Nag Pbls., 1985.

³ *Chemparathy G*. The Īśvara Doctrene of Praśastapāda // *Vishveshvaranand Indological Journal*. 1968, vol.VI. P. 65-87; *Chemparathy George*. An Indian Rational Theology: An Introduction to Udayana's Nyāyakusumañjali. Publications of the DeNobili Research Library. Vol. 1. Vienna, 1972.

⁴ *Bronkhorst J*. God's Arrival in the Vaiṣeṣika System // *Journal of Indian Philosophy*. 1996. Vol.24. P.281-294 et cet.

⁵ *Dasgupta S.N*. History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975; *Dasgupta S.N*. Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.

⁶ *Радхакришнан С*. Индийская философия. Том 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. С.442-497.

Парибка А. В., Островской Е. П., Рудого В. И., Семенцова В. С., Смирнова Б. Л., Серебряного С. Д., Шохина В. К. и др. В данной отечественной литературе заложены основы для теоретического осмысления индийского теизма, его философских и предфилософских источников.

Что касается первой группы источников диссертации, то среди них вначале отметим переводы и толкования текстов философских систем, относимых к ишвара-ваде: вайшешика Прашастапады, сделанных В. Г. Лысенко¹, классической йоги — В. И. Рудым и Е. П. Островской², сутр и бхашьи (первичного комментария) ньяи³, а также фрагментов сочинений найяиков Шридхары и Уддйотакары, изданных В. К. Шохиним⁴. Сокращенный перевод «Ньяя-кусуманджали»⁵ найяика Удаяны сделан автором диссертации (см. *Приложение № 2* диссертации). Источники индийской предфилософии – это священные тексты Вед, Упанишад, «Бхагавадгиты»; автором использовались помимо классических русских переводов санскритские оригиналы «Бхагавадгиты»⁶, Упанишад с переводом

¹ Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. М.: Восточная лит-ра, 2003; *Прашастапада*. Собрание характеристик категорий (Падартха-дхарма-санграха) с комментарием «Цветущее древо метода» (Ньяя-кандали) Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М.: Восточная лит-ра, 2005.

² Классическая йога (Йога-сутры Патанджали и Вьяса-бхашья) / Пер. с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.

³ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., перевод с санскр. и комм. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2001.

⁴ Шохин В.К. Теистическая доктрина Шридхары. Шридхара. «Ньяякандали»/ Перев. В.К.Шохина // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. №3. С.72-83; *он же*. Философский теизм Уддйотакары. *Уддйотакара*. «Ньяя-вартика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 290-332.

⁵ The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I. N. Delhi, Munshiram, 1996. 500 p.; др. издание: Nyayakusumanjali: Hindus Rational Enquiry into the Existing of God — Interpretative Exposition of Udayanachacharya's Auto Com mentary with translations of Karikas / ed. by Bhaswani Sinha. N. Delhi, Aryan, 1999. xiv,343 p.

⁶ Бхагавадгита (Махабхарата II) / Санскритский текст, симфонич. словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962.

Ауробиндо Гхоша¹. Тексты отдельных представителей ишвара-вады: найяиков Уддйотакары «Ньяя-варттика»², Вачаспати Мишры «Таттва-вайшаради»³, Удаяны «Атма-таттва-вивеке»⁴ и др.

ПРЕДМЕТ, ЦЕЛЬ И ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Объект исследования — понимание личного Бога/богов в дофилософском, нефилософском индийском религиозном сознании и в философской рефлексии.

Предмет исследования — архетип божественной личности в дофилософском и нефилософском религиозном сознании и метафизическая концепция личного Бога (ишвара-вада) в их соотношении с пониманием безличного принципа/Божества в классических индийских философских школах брахманистско-индуистской традиции, буддизме, джайнизме.

Цель исследования — определить возможности и границы квалификации базовой концепции ишвара-вады, а также понятий, концептов (прежде всего, Ишвара), архетипов (божественной личности и др.) и мифологем в традиционных индийских религиях, относящихся к личному Богу/богам, в качестве теистических, учитывая, что в категориях «теизм» «пантеизм», «панентеизм» существенным признаком является учение о личном или безличном Боге, Божестве, Абсолюте.

Задачи исследования:

¹ *Aurobindo, Sri. The Upanishads /Texts, translations and comm. Part I. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1981.*

² *Nyāyā Bhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara /ed. by A. Thakur. N. Delhi, 1997.*

³ [*Vāchaspatimiçra. Tattva-Vaiçāradī*] *The Yoga System of Patañjali, or... Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya,.. and the Expanation, called Tattva-Vaiçāradī, of Vāchaspatimiçra/ Woods, J. H. (trans.). Cambridge, Mass., 1914 (Reprint: Delhi, 1992).*

⁴ *Udayana. Ātmatattvaviveka / trans. and comm. by N. S. Dravid. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1955.*

1) Выяснить мировоззренческое ядро индийских религий и главные их духовные архетипы — мокше- и нирваноцентричность в противоположность монотеистическому теоцентризму и определить возможные границы индийского теизма.

2) Проанализировать основу индийского понимания личного Бога и богов — относительность божественной личности в индийском нефилософском/дофилософском религиозном сознании.

3) Показать возможность и эффективность применения категории «теизм» при ее конкретизации к индийской метафизике и индийским религиям как политеистическим с использованием лосевского разделения понятий функционально-атрибутивного понимания личности (в политеизме) и абсолютно-субстанциального ее понимания (в монотеизме).

4) Продемонстрировать источники ишвара-вады (индийского теизма) в предфилософии: Ведах, Упанишадах, «Бхагавадгите».

5) Проанализировать основные этапы развития ишвара-вады в истории индийской философии рассмотрев нарастание теистических тенденций в главных теистических школах индийской философии — в йоге и в ньяе-вайшешике в онтологическом и гносеологическом аспектах.

6) Выявить диалектический смысл индийского теизма в плане его единства и противоположности с учением о безличном принципе/Божестве в рамках традиционной индийской духовной культуры.

7) Провести компаративный анализ космогонических моделей в индийской мысли и религиозном сознании в ракурсе категорий «личного — безличного».

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ.

Можно выделить ряд пунктов в методологических подходах в диссертации: а) принцип обобщения на основе конкретного материала (бэконовская «пчела»), б) единство до- и нефилософских религиозных и философских мировоззренческих структур, в) использование метода классической диалектики: единства и «борьбы» противоположностей, — единства и противоположности личностных и безличных начал в понимании сверхъестественного в индийском теизме, г) метод сравнительного анализа.

а) При обзоре религиоведческой литературы приходится констатировать, что в ней еще существует трудно преодолимый разрыв между публикациями абстрактного теоретического уровня и исследованиями «частно-прикладными», так сказать, эмпирическими, рассматривающими либо одну из религий, либо обобщающими их совокупность (множество историко-религиозных публикаций), либо изучающими некое явление религиозной жизни (к примеру, шаманизм). Если последние исследования занимаются не строго упорядоченным описанием жизни той или иной религии по методу известного бэконовского «муравья», или «ползучего» эмпиризма, то общее, или теоретическое, религиоведение, прежде всего, у нас нередко рассматривают свой предмет — религию абстрактно, как «религию вообще», вынося за скобки ее «частные конфессиональные проявления», ее конкретные метафизические учения (бэконовский «паук»). При анализе теоретического ядра, метафизики конкретной религии необходим такой философский метод обобщения (бэконовская «пчела»), который преодолевает ограниченности двух других методов. «Пчела» избирательно собирает «нектар» с «цветов» конкретной метафизики индийских религий и перерабатывает его в «мед» теоретического познания о данных религиях на основе общих философских категорий. Так открываются перспективы для дальнейшего обобщения о теоретических основах разных типов религий (поли- и монотеистического).

б) Для анализа мировоззренческих предпосылок теизма наиболее «проблемной» оказывается методология, определяющая единство нефилософских и философских мировоззренческих структур. Автор в этом сложном вопросе опирается на выдающихся философов и индологов нашего времени.

Поскольку мировоззренческие основы индийского теизма, его предфилософия и философские импликации должны быть рассмотрены как некое единое целое, то такой симбиоз мы условно назовем «метафизика религии»¹. При этом мы не изобретаем сам термин «метафизика религии», который уже давно начал бытовать в немецкой философии религии. Как можно судить, в истории немецкой мысли XIX в. понятие «метафизика религии» целиком включается в более широкое понятие «философия религии» наряду с логикой и теорией познания в религии². Из этих источников мы видим, что «метафизика религии» включает в себя и философский, и (до-) или нефилософский материал. Метафизика религии — то поле, которое позволяет нам производить не только метафизическую реконструкцию нефилософского содержания, но и философско-компаративный анализ разных типов религий, необходимый для концептуального исследования ишвара-вады.

В этой связи неизбежно возникает вопрос не только о взаимоотношении философского и нефилософского содержания в основах индийской культуры, но и более общий вопрос о соотношении религии и философии, который тянет за собой целую цепочку проблем, включая возникновение философии и даже сущность самой философии. Многие из этих проблем остаются и

¹ См.: *Аникеева Е.Н.* Эвристический характер понятия "метафизика религии" для историко-философских и религиоведческих исследований // Человек - Культура - Общество. Международная конференция, посвященная 60-летию воссоздания философского факультета МГУ. Т. III. М., МГУ, 2002. - С. 4-5.

² См., напр.: *Beneke, von Eduard Friedrch.* System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissendes menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin, 1839. См. также: *Шохин В.К.* Исторический генезис философии религии //Философия религии. Альманах. М., 2007. С.46.

останутся нерешенными, но они имеют ряд интерпретаций, подходов и оценок. Из этого круга выделим ряд вопросов. Так, связь философии и религии в Индии (в древности и средневековье) сама по себе более очевидна (при всем разнообразии интерпретаций такой связи), чем, например, в Древней Греции; и даже возникновение индийской философии можно было бы обозначить формулой не «от мифа к Логосу»¹, а «от религии (религиозного мифа) к Логосу». Касательно зарождения философии в Индии у нас имеется ряд позиций, из которых отметим следующие: а) гносеогенная, возглавляемая В.К.Шохиным, б) «мифо-религиогенная», главным представителем которой можно назвать В.С.Семенцова². Не имея возможности останавливаться на этом подробнее, укажем лишь на характерные черты данных позиций.

Первая точка зрения утверждает то, что философия, рождаясь в силу потребности в рефлексии и контрверсии и выражаясь в критическом анализе и в системе логической аргументации (диалектике), появилась в Индии, прежде всего, как критика и оппозиция брахманизму: среди первых философов — Будда, Махавира и другие его «крушители». В самом же брахманизме, согласно Шохину, философия появляется как оппозиция оппозиции, то есть, в результате авторефлексии над традицией для защиты брахманизма. Генезис философии в Индии обычно связывают с шраманской эпохой, когда, по мнению Шохина, «в разверзшейся стихии хаоса, вызванного лавиной новых религиозно-аскетических течений», которые «смывали только что возведенные дамбы брахманистского

¹ См.: *Семушкин А.В.* Специфика трансформации сознания от Мифа к Логосу в древней Греции (гл.2,§ 4) // *Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия/под ред. Н.С.Кирабаева, А.В.Семушкина, С.А.Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2008. С.127-142.*

² Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Возникновение философии в Индии в ракурсе проблемы соотношения религии и философии. - *Человек - Философия - Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.). Т.5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., Изд-во СПбГУ, 1997. С.306-308.* Более широкую панораму позиций по вопросу генезиса философии в Индии см.: *Шохин В.К.* *Брахманистская философия. Начальный период. М., Изд-во «Вост. лит.», 1994. С. 162-171.*

«домостроительства»,.. результат наводнения оказался для Индии более чем плодотворным»¹ (под «результатом наводнения» Шохин имеет в виду рождение философии в Индии).

Вторая точка зрения полагает рожденную философию в Индии плотью от плоти религиозного сознания, имеющую общие с ним задачи и идеалы освобождения. Так, В.С.Семенцов ратует за то, что философия в Индии возникает из религиозного ритуала и, прежде всего, произнесения текстов как священнодействия (рецитация) в процессе рефлексии над этим ритуалом. Философия, согласно религиогенникам и мифогенникам, возникнув на религиозном фундаменте, надстраивается над ним, образуя «этаж» рефлексии, который может изменить саму основу, но не искореняет ее в традиционной культуре. По-видимому, исходя из этой точки зрения, в момент своего генезиса везде — и в Греции, и в Индии, и в Китае — философия в той или иной степени сопрягалась с мифологическим и религиозным сознанием и практикой, но в каждом из регионов именно в различной степени, в различных историко-культурных обстоятельствах.

Таким образом, гносеогенники настаивают на хотя не тотально разрушительной, но сугубо критической роли возникающей философии по отношению к религии, а мифо- и религиогенники показывают созидательное для религии значение философии, которая вырабатывает для нее новые формы (логический дискурс и др.), переосмысляя и по-своему преломляя религиозное содержание. В обеих спорящих сторонах относительно возникновения индийской философии, несомненно, есть своя «правда». Основному представителю гносеогенной концепции В.К.Шохину принадлежит заслуга проведения четкой хронологической демаркации между дофилософской и философской стадиями развития индийского сознания: философия в Индии рождается в шраманский период, — и потому говорить о

¹ См.: Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С.60.

«философии вед» и «философии упанишад» (как это было раньше) после шохинских трудов уже является некорректным¹. Однако характер связи (и изменение этой связи) новой родившейся формы сознания — философии — с религией до конца еще не артикулирован в философской литературе вообще. На наш взгляд, гносеогенники, придавая слишком большой вес критичности философии по отношению к религии, вносят ряд современных черт в древнюю философию; мифо- и религиогенники же, напротив, выражая своей позицией идею непрерывающейся нити между философией и религией, оказываются более гибкими и оставляют место для дальнейшего понимания возникшей в культуре новой потребности — потребности в философии и даже в ее критичности по отношению если не к религии в целом, то к какой-либо ее стороне.

Нам представляется очевидным, что вторая («мифо»- и «религиогенная») точка зрения на рассматриваемую проблему более продуктивна, и в данном вопросе мы опираемся на труды В. С. Семенцова и В. Г. Лысенко. А гносеогенный подход к возникновению философии грешит односторонностью. По меткому замечанию А. В. Семушкина, «...гносеогенный подход к происхождению философии оправдан, по-видимому, в одном и только в одном случае: если философию всецело сводить к рационально-познавательной деятельности мышления»². Вместе с религиогенниками мы убеждены в наличии некоего общего для религии и философии пласта, где могут вырасти философские «цветы», а также общего стержня религии и философии в древности и средневековье, благодаря которому философия не только появилась на свет, но и вместе с религией формировала культуру традиционного общества. Доказывать сейчас и артикулировано обосновывать особенности этого общего для религии и

¹ Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. §§1-6; он же. Первые философы в Индии. М.: «Ладомир», 1997; он же. Школы индийской философии. Период формирования. М.: Вост. лит., 2004. §§1-3.

² Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М.: Интерпракс, 1996. С.31.

философии стержня, разумеется, не место в данной диссертации, но мы лишь постулируем наличие этого единого стержня, формирующего архетипы, принципы и концепты религии и культуры и образующего, как нам представляется, метафизические «основы религиозности».

И все же в этой связи стоит сослаться на ряд существовавших и существующих позиций и идей, высказанных в разное время о единстве и связи философии с нефилософским сознанием: религией, гносисом, мифом. Единство религии и философии А. Ф. Лосев понимает так: «Религия есть творческое преобразование косного материального мира, жертвенное его спасение и претворение,.. общение с Тайной (равносильно нуминозному — Е. А.), встреча с Тайной в плоти и крови жизненного подвига и дела. И в этом ее отличие от философии, которая есть встреча с Нею в творчески растущем Понятии»¹. А. Ф. Лосев исходил из того, что разные стороны жизни духа в древних культурах имеют такое тесное переплетение между собой, что их совершенное обособление с позиции сухого рационалистического подхода может привести к грубым искажениям действительности. Также известен лосевский тезис о единстве (в различии, разумеется) мифа, эстетики и философии. У самих носителей древней философии единство духовных сфер прослеживается отчетливо. Не кто иной, как «рационалист» Аристотель, очевидно, впервые провозгласил, что начало у мифа и у философии одно — удивление (см. «Метафизика», кн.1, фр. 982b). Можно также при этом напомнить, что многие классики античной философии отождествляли философию с теологией², а Платон откровенно придает философии, и только ей, сотериологический характер: «Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом» («Федон», фр. 82 с).

Как следовало бы назвать это единство религии и философии (религиозного мифа и философии, гносиса и философии) и каким понятием

¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1993. С.103.

² См. подробнее, например: Месяц С.В. Понятие «теология» в античной философии // Философия религии. М. 2007 С. 228-246.

его определить? Дилемма заключается в том, что данное единство придется определять либо «дофилософским» понятием (гносис, например), либо каким-то философским, но в том и в другом случае такие определения будут страдать односторонностью. Разумеется, этот предмет определяется категорией «мировоззрение», однако она является слишком общей и, нужно сказать, даже расплывчатой. В философском исследовании все же предпочтительнее выбрать именно философский термин, хотя он в результате получит парадоксальное содержание наподобие лосевского «диалектического мифа» или ясперсовской «философской веры». Кроме того, в истории философии имеется удачный, на наш взгляд, принадлежащий С. А. Нижникову опыт применения подобного рода парадоксальной категории — «метафизика веры»¹. Основание для такого единства философии и до- (и не-)философской «метафизики» дано в лаконичной и вдохновенной фразе А. В. Семушкина: «...Демаркация, разграничивающая метафизику и веру на две внеположные и несовместимые ветви духовного опыта, — не более чем иллюзорная или, по меньшей мере, переменная величина, колеблющаяся (в зависимости от нашего к ней подхода) от их безоговорочной бинарности до их такого же безоговорочного единства»².

И мы вполне согласны с В. В. Мироновым, утверждающим, что «метафизическое смысловое пространство философии и религии... во многом оказывается единым, а различия связаны с предлагаемыми решениями проблем... В философии и религии многое совпадает»³. Это единство религии и философии мы как раз и применяем к мировоззренческим предпосылкам индийского теизма, к основам (индийских или иных) религий и называем его «метафизикой религии», имея в виду два

¹ См.: *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М., Изд-во РУДН, 2001.

² *Семушкин А.В.* Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. С. 4.

³ *Миронов В.В.* Взаимоотношение философии и религии и наследие Гегеля // *Философия религии. Альманах. 2010-2011 / под ред. В.К.Шохина.* М.: Восточная литература, 2011. С.31-32

аспекта: во-первых, как определенные духовно-мировоззренческие законы и структуры, скрепляющие это единство в самом историко-философском и историко-религиозном материале и, во-вторых, как результат нашего категориального анализа этих законов и основ (индийского) мировоззрения и религий.

Далее попытаемся бросить взгляд на проблему единства религии и философии в Индии с точки зрения того, как это единство понималось самими индийскими философами. Прежде всего, нужно подчеркнуть, что генезис многих философских категорий: сат, асат, атман, Брахман, Ишвара и других, — относится к дофилософскому гносису вед и упанишад, где они предстают там в виде концептов, идей и т.п. Уже одного этого было бы достаточно, чтобы обеспечить преемственность философии и религии и, можно сказать, зависимость первой от второй. Кроме того, все классические индийские философские школы, за исключением атеистической локаяты, относятся к одной из трех названных религиозных традиций и классифицируются согласно этим традициям. Многие древние и средневековые философы Индии считали необходимым писать философские комментарии (философский жанр под названием «бхашья» и другие) на священные тексты: шрути, смрити, — или толковать положения, утвержденные основателями религий (Буддой, например). Есть крупнейшие философы Индии, которые являются весьма почитаемыми святыми: Шанкара (кстати, наверное, трудно себе представить более почитаемого средневекового индуистского святого, чем он), Рамануджа, Нагарджуна и т.д. Можно даже высказать предположение, что именно благодаря своему творчеству, в котором философская деятельность неотделима от религиозной жизни, они и достигли высот святости. По крайней мере, думается, перед ними не вставал вопрос демаркации религии и философии, и философская, как и религиозная составляющие для них были равным образом сотериологичны (вспомним Платона). Возможно, Будда и Махавира

удивились бы, что их наградили титулом «первые философы Индии» настолько, насколько для них это было не главным.

Единство религии и философии в Индии косвенно подтверждается и новейшими философами. Так, если бы А.Шопенгауэр придерживался только строгой демаркации индийской философии и дофилософского сознания, то, возможно, «побоялся» бы сравнить дофилософские упанишады с философией Канта, и мы были бы лишены его гениальной системы, где проведена эта глубокая компарация, заслужившая серьезную оценку со стороны... самих индологов-«гносеогенников»¹. Значит, если дофилософское религиозное сознание можно плодотворно сравнивать с философией (даже западной и даже «критической»), то, скорее всего, потому что у них имеются общие архетипические черты и структуры, которые, очевидно, составляют основы религии. В итоге получается, что если связь философии и религии в древности и средневековье была более тесной, чем впоследствии и что даже характер такой связи был качественно иной, чем сейчас, то мировоззренческие основы духовной культуры – это те законы, которые, по всей видимости, стимулировали философское творчество.

в) Что касается методологии единства противоположностей индийского теизма и безличностно-пан(ен)теистической метафизики, то она вытекает из применения нами лосевских категорий «субстанциальное/ипостасное понимание личности», характерное для христианства (монотеизма), и «атрибутивно-функциональное понимание личности», относимое к античной культуре и философии. Автор глубоко убежден в том, что данное разделение категорий, предложенное А.Ф.Лосевым в «Итогах античной эстетики», имеет весьма широкое методологическое значение и может быть использовано не только для античности, но и для всей политеистической религиозной

¹ См.: «Очевидно, что с Шопенгауэром философская компаративистика сделала свой первый серьезный шаг, в значительной мере предопределивший ее дальнейшее продвижение» // Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор. // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 23.

парадигмы и связанной с ней философии, включая индийскую. Диалектический аспект индийского теизма: его противоположность пан(ен)теистическим доктринам и учениям о безличном Абсолюте и в то же время единство с этими доктринами на основе архетипа относительной личности Бога (богов).

г) Автор использует в своей работе компаративный метод, суть которого состоит в выявлении сходства и различий положений и принципов метафизики индийских религий и теоретических основ монотеистической религиозной парадигмы, прежде всего, по вопросу личностных признаков в Абсолюте либо сотериологическом идеале.

НАУЧНАЯ НОВИЗНА РАБОТЫ.

Во-первых, дана конкретизация категории «теизм», употребление которой в двух смыслах не было значительно артикулированным: а) «теизм» в его абсолютном значении — как «монотеизм», «теоцентризм» и б) «теизм» в относительном значении как тенденция, периферия, элементы в политеистических религиях (глава I).

Во-вторых, раскрыта генетическая связь, остающаяся еще не столь очевидной, между философиями и мировоззренческими основами религий политеистического типа, к которым принадлежат индийские религии и сопровождающие и их философские учения, с пантеистической и панентеистической идеей или доктриной безличного Божества/Абсолюта (или состояния), тогда как союз теизма и монотеистических религий является очевидным (глава I §2).

В-третьих, индийский теизм (ишвара-вада) в его историческом развитии впервые в отечественной литературе рассмотрен как отдельное, самостоятельное религиозно-философское течение (глава III, §§ 1-3).

В-четвертых, прослежены предпосылки ишвара-вады в предфилософии (шрути и смрити) в концептуальном единстве дофилософского и философского содержания (глава II).

В-пятых, индийский теизм (ишвара-вада) впервые исследуется в диалектическом аспекте единства и борьбы противоположностей — учений о личном Боге и концепций и принципов безличного Абсолюта (глава III, § 4).

В-шестых, систематизированы космогонические модели в индийском религиозном сознании и философии в ракурсе личного — безличного и показана их взаимосвязь с ишвара-вадой (глава IV).

ТЕЗИСЫ, ВЫНОСИМЫЕ НА ЗАЩИТУ.

1) Теизм при всех различиях его интерпретаций может быть подвергнут более артикулированному *философскому* дискурсу (философской «апологии») наряду с категориальными инструментами философии религии: пантеизмом, панентеизмом, деизмом, — посредством различения понятий личное — безличное применительно к Богу, Абсолюту, религиозному идеалу спасения, который (дискурс) достигается через анализ индийской философской концепции личного Бога (Ишвары) — ишвара-вады.

2) Дихотомия «личное — безличное» маркирует противоположность между идеей (абсолютно-)личного Бога, совмещаемой с монотеизмом, и доктриной безличного Абсолюта (или состояния), проявляющейся в немонотеистических религиях/политеизме, к которым относятся индийские религии. Если союз теизма и монотеизма является очевидным, то связь философии и мировоззренческих основ религий политеистического типа с идеей безличного Божества/Абсолюта остается еще не столь очевидной или артикулированной и потому требует прояснения.

3) Обоснована возможность и эффективность применения категории «теизм» (наряду с категориями «пантеизм» «панентеизм» и т.д.),

выработанных в западной философии, к индийским учениям при уточнении и конкретизации понятия «теизм»: а) в его абсолютном значении это «теоцентризм», «монотеизм», б) в относительном значении это теистические тенденции, ограниченный теизм, который применим к индийским религиям.

4) Ядро индийских религий образует не личный Бог, а безличный идеал освобождения, Абсолют или безличное Божество: индийская духовная культура и религиозные традиции не теоцентричны, а мокше- и нирваноцентричны, — что противопоставляет индийские религии, относящиеся к немонотеистическому (политеистическому) типу/парадигме, монотеистическому типу/парадигме, где ядром религий выступает личный Бог (теоцентризм). Вследствие этого место индийского теизма (личности) находится не в центре индийских религий, а на их периферии. Границы индийского теизма (ишвара-вады) не могут простираться за пределы функционально-атрибутивного понимания личности, относительного теизма, поскольку ишвара-вада и ее мировоззренческие предпосылки не принадлежат абсолютно-субстанциальной концепции личности, или монотеистической парадигме.

5) Архетип божественной личности как относительной (не абсолютной) в индийской мировоззренческой духовной культуре, религиях и метафизике раскрывается через зависимость божественной личности от безличного начала, ее вторичное, эманативное (или иное) происхождение, рождение или смертность, полифункциональность или отождествление с другой божественной личностью; данный архетип божественной личности в индийском сознании и рефлексии характеризуется релятивизмом.

6) Источники и предпосылки индийского теизма (ишвара-вады) в предфилософии отражены в мифологемах, архетипах, гносисе как положения и идеи об относительности божеств и их растворении в безличном Едином (Веды), о зарождении концепта высшего личного Бога Ишвары в

Упанишадах (шрути) и развитии учения об Ишваре в «Бхагавадгите» и других памятниках смрити.

7) Становление и развитие ишвара-вады в классических индийских философских системах происходило в школе йога (сешвара-санкхья), отдельных учениях «теистической» санкхьи и в самых крупных теистических даршанах ньяе и вайшешике. История ишвара-вады показывает нарастание теистических тенденций (выросло разветвленное «древо» ишвара-вады) и развитие многих положений, аргументов и доказательств (Ишвара-анумана) личного Бога в виде концепции личного Бога с его основными атрибутами (онтологический аспект ишвара-вады) и доказательства его бытия (гносеологический аспект ишвара-вады); что обогатило индийскую философскую культуру в целом.

8) Ишвара-вада и оппозиционная ей ниришвара-вада (их полемическое противостояние в большой степени сформировало картину индийского историко-философского процесса) образовали диалектическое единство и борьбу противоположностей, единство и взаимообусловленность как двух концепций, так и двух начал в одной концепции — учения и положения о личном Боге и учения и положения о безличном Абсолюте или идеале освобождения.

9) Компаративный анализ космогонических моделей в индийском мировоззрении и философии показывает единство дофилософских и философских архетипов в понимании связи личного Бога, безличного Абсолюта и космогонического процесса: панентеистический эманатизм и демиургизм подтверждает синтез личностных и безличностных аспектов в индийском мировоззрении и теизме; данные индийские космогонические модели противоположны креационизму.

ГЛАВА I. ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК В ТЕИЗМЕ И В АРХЕТИПАХ¹ ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИЙ (ПРЕДПОСЫЛКАХ ТЕИЗМА)

§ 1. ТЕИЗМ КАК ПРОБЛЕМА

Чтобы анализировать индийский теизм (также и любые религии) в спекулятивном ключе, нельзя обойтись без таких философских и философско-религиозных категорий, как «пантеизм», «панентеизм», «деизм», наконец, «теизм». Данным категориям мы приписываем регулятивный характер, иначе говоря, через них и установление границ между ними история теизма и связанные с ней метафизические основы религии получают большую ясность, определенность и могут сравниваться с основами другой религии либо типом их. Из этих четырех «деизм», имея признаки учения о безличном Божестве и о творении Им мира, характеризует, прежде всего, отошедшие от христианского учения, но сохраняющие его элементы философские концепции Нового времени. Поэтому «деизм», на наш взгляд, с большим трудом может применяться к древним и средневековым учениям нехристианского происхождения. Напротив, «пантеизм», «панентеизм» и «теизм», хотя и появились также в новоевропейскую эпоху, весьма широко и плодотворно используются для категоризации историко-философских доктрин и религиозного мировоззрения древности и средневековья в различных культурах Востока и Запада. (Классический пример тому — «пантеизм стоиков» и т.д.)

Рассмотрим существенные признаки трех понятий «пантеизм», «панентеизм», «теизм», как они сложились в нашей литературе, в том числе справочно-энциклопедической, в виде схемы:

¹ Понятие «архетип» мы понимаем, прежде всего, в том смысле, в котором оно фигурировало в поздней античности — как идею, прообраз.

Концепции	Личный Бог (+) /безличный Абсолют (-)	Имманентность Бога /Абсолюта миру	Трансцендентность Бога /Абсолюта миру
Пантеизм	-	+	-
Панентеизм	-	+	+
Теизм	+	+	+

Все три концепции (в отличие от деизма) касательно признака имманентности рассматривают Бога/Божество/Абсолют так или иначе присутствующими, сущностно либо энергийно, в мире. Относительно признака трансцендентности Бога/Божества миру мы можем утверждать его наличие только в панентеизме и в теизме, но этот признак отсутствует в пантеизме. А если говорить о признании Бога/Абсолюта личным или безличным, то пантеизм и панентеизм (а также деизм) являются доктринами о безличном сверхъестественном, и только теизм отличается от них тем, что является учением о *личном* Боге.

На наш взгляд, данные признаки *личного* — *безличного* в рассматриваемых регулятивных категориях являются существенным водоразделом между ними в том смысле, что по одну сторону оказываются вместе пантеизм и панентеизм, а по другую – теизм. Мы полностью согласны в этом вопросе с автором фундаментальной монографии по философии религии Ю.А.Кимелевым: «Панентеизм в определенном аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма»¹. Этот водораздел объясняет другие, заложенные в этих категориях признаки, поэтому они и становятся качественно разными типами Богоприсутствия/имманентности Божества миру и различным характером возвышения Абсолюта над миром и даже формирует противоположные типы религий (подробнее речь об этом пойдет

¹ Кимелев Ю.А. Философия религии. М.: Открытое общество, 1998. С. 232.

ниже). Тогда как разница между пантеизмом и панентеизмом является, так сказать, количественной и отвечает на вопрос: покрывает ли Бог/Божество/Абсолют собою мир (пантеизм) или возвышается над миром (панентеизм), Божество равно миру (первое) или превышает его (второе). Поэтому мы считаем целесообразным в нашем анализе два указанных понятия иногда объединять, особенно при их сравнении с теизмом и при этом в ряде случаев употреблять термины «пан(ен)теизм», «пан(ен)теистический». Хотя существует точка зрения, что панентеизм как философская доктрина является синтезом, продуктивным «снятием» двух противоположностей — теизма и пантеизма с их ограниченностями¹, но данная точка зрения, на наш взгляд, является чисто философской, умозрительной и не исходит из презумпций традиционной философской и религиозной культуры (к которой мы посвящаем данное исследование) и, по-видимому, мало ею подтверждается.

Теизм как проблема требует, прежде всего, выяснения характера дихотомии «личное — безличное» на историко-философском и религиоведческом материале, определения и углубления признаков «личный Бог», «личностное бытие», «духовно-личностная действительность»². На наш взгляд, дихотомия «личного — безличного» является корневой не только для разграничения между названными категориями и теизмом, но и для метафизического конструирования сравнительного анализа двух основных типов религий: политеистического и монотеистического (подробнее см. *Приложение № 1*). Применение категорий «личное» — «безличное» к основам духовной и религиозной культуры вообще сложилось таким образом, что учение о личном Боге приписывается, прежде всего, и

¹ Например, в русской философии, подобную точку зрения выражал Л.П.Карсавин – См.: *Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1 М.: «Renaissance», 1992. С.XXI и др.*

² *Кимелев Ю.А. Философский теизм: Типология современных форм. М.: Наука, 1993. С. 5. Также: Яблоков И.Н. Теизм // Словарь философских терминов. М., 2004. С.575.*

определенно монотеистическим религиям (христианство, иудаизм, ислам), тогда как категория безличного Божества более определенно и более часто употребляется в контексте новоевропейских концепций пантеизма и деизма и менее определенно сопрягается с немонотеистической религиозной парадигмой. Из дихотомии сущностных признаков личного — безличного вытекает проблема связи доктрины безличного Божества с политеизмом, которая остается еще не столь очевидной, не столь артикулированной, и потому эта связь требует прояснения, как и прояснения границ применения категорий «пантеизм», «панентеизм» к данному типу религий. Опыт такого раскрытия явилось предпринятое автором исследование основ традиционных индийских религий с применением данного категориального инструментария и дихотомии «личное — безличное»¹. Если рассмотреть дихотомию «личное — безличное» на уровне категорий, то можно проследить ее видоизменения в истории философии.

Теизм как таковой, возникший в школе кембриджских платоников, продолжал развиваться в западной мысли, прежде всего, в философско-богословских христианских учениях. Между тем, пантеизм, а впоследствии панентеизм, по-видимому, чаще, чем теизм, завоевывал умы западных философов и потому, наверное, как мы уже сказали, реже подводился под мировоззренческие основы нехристианских и немонотеистических религий. То есть, теизм как бы терял свой статус *философской* категории, приобретая характеристику религиозного мировоззрения или богословской доктрины в противоположность пантеизму (панентеизму) или деизму, которые, ведя борьбу с теизмом, отвоевывали у него и статус собственно философского знания. Но чисто методологически и логически категория «теизм» не может уступать в философском отношении другим рядоположенным ей категориям, поскольку они находятся в контрапозиции. Также содержательно теизм — не

¹ Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М., РУДН, 2010.

более религиозная доктрина, чем пантеизм и деизм, но доктрина более всего о *личном* Боге; а другие концепции – в той же степени *религиозные* (точнее, философско-религиозные), как и философские доктрины о *безличном* Божестве. Таким образом, то клише, а мы бы сказали аберрация о «большей» религиозности теизма и «большей» философичности оппозиционных ему категорий исторически сложилось в силу каких-то причин, которые пока остаются в тени.

Чтобы начать разбираться в этой проблеме, необходимо, прежде всего, определиться с понятием личностного бытия. Для его характеристики можно было бы найти несколько вариантов обретения точки отсчета, от которой терминологически и концептуально стоит отталкиваться: от «Истинной духовной системы мира» основателя теизма Ралфа Кедворта, от средневековой патристики, от концепций современных персоналистов или др.? Оптимально было бы начать с патристики, где обретается исток метафизического учения о личности, но в патристике философия и богословие слиты воедино. Общеизвестно, что со времен каппадокийцев постулатом христианского учения является положение, согласно которому «лицо» свободно определяет образ своего существования и онтологически первично по отношению к «природе». В христианском богословии «Лицо» передается термином «Ипостась». А смысловое отождествление категории «Ипостась» с «Лицом» («просопон») отличает христианство от античной философии (у Плотина, например, Божественные Ипостаси не есть Лица). Такое отождествление «Ипостаси» и «просопон» считается коренным изменением, которое совершило христианское богословие и философия по сравнению с античным менталитетом¹. Однако в патристике отсутствует

¹ См.: Хоружий С.С. Богословие Соборности и богословие личности: симфония двух путей православного богословия // XIV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Материалы 2004 г. М., 2004. С. 14; Яннарас Христас. Вера Церкви.

современный язык философских категорий («теизм», «личностное бытие», даже «личный Бог»), хотя содержание ряда категорий этого современного языка, несомненно, имплицитно там заложен. Имея это в виду, следует отметить, что в христианском богословии идея личности развивается не философски-абстрактно, а «религиозно-конкретно», и термин «ипостась» (для нас это философская категория) используется для обозначения одного из Лиц Святой Троицы с присущими Ему свойствами, а не в целях выработки понятия «личностное бытие».

Нельзя не упомянуть о западной схоластике, где слово «ипостась», хотя и сохранялось в своем греческом варианте для обозначения Лиц Святой Троицы, в переводе на латинский стало «субстанцией». И эта категория в истории философии, как известно, получила другой оттенок и смысл по сравнению с греческим оригиналом и начала пониматься гораздо шире, чем «лицо», и даже, мы бы сказали, более нелично, чем лично, вплоть до «материальной субстанции». Некоторые мыслители небезосновательно полагают, что и другое латинское слово «персона» (не только в силу своей этимологии — «маска») стало нести оттенок чего-то поверхностного и не затрагивающего глубин личностного бытия; иными словами, «персона» применялась более в значении «личина», чем «лицо»¹. Разумеется, в западной схоластике разработана обширная система категорий, и было бы весьма полезно ее соотнести с искомой нами характеристикой, но это задача другой работы. Таким образом, развернутой характеристики категории «личность» в философском ключе трудно найти в средневековом богословии. Значит, для нахождения личностных характеристик требуются другие источники.

http://azbyka.ru/hristianstvo/sut/vera_tcerkvi_05-all.shtml; Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Личностность и бытие: <http://www.pagez.ru/olb/155.php>

¹ См., напр.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.42 и др.

Чтобы двигаться дальше, пока можно воспользоваться «рабочей» характеристикой личности, имеющейся хотя бы в философских учебниках. Личностью там называется, прежде всего, субъект как та целостность, («мера цельности»), которая наделена самосознанием и самоопределением/свободой¹. Эта характеристика личностного бытия при первом приближении подойдет и для рабочего определения понятия «личный Бог». Личный Бог тогда будет отличаться от безличного Божества, прежде всего, тем, что Он Субъект, обладающий свободой/волею и признаками целостности, цельности, которые идентифицируют «конкретность» личности (в отличие, например, от безличной воли/свободы у Шопенгауэра).

При поиске эталонных характеристик понятий «личный Бог» или «личностное бытие» в западной философии в следующую за средневековьем эпоху обнаруживается картина, показывающая невеликий интерес к этим понятиям и даже в какой-то мере их игнорирование. Качества личностного бытия в западной философии в период Возрождения и Нового времени не являлись аксиомами и не принимались в их абсолютном значении не только в нетеистических учениях, отошедших от традиционного христианства, но зачастую и в доктринах традиционного толка, позиционирующих себя как христианские (то есть, «теистические»). Указать здесь нужно, прежде всего, на спор современников о «пантеистических» уклонениях в концепции экспликации мира из Бога кардинала Николая из Кузы. А Марсилио Фичино, будучи католическим священником, признавал существование Мировой Души и вводил ряд пантеистических платонических элементов в свою философию. Несовместимость категории Мировой Души, которая, по нашему убеждению, по своему онтологическому статусу может быть только безличной, с идеей-догматом о Святом Духе как Лице следует хотя бы из отсутствия положения о Мировой Душе в догматике и из того, что в

¹ См., напр.: *Спиркин А.Г.* Основы философии. М., 1987. С. 451.

восточной патристике имелось альтернативное, но совместимое с догматом об Ипостаси Святого Духа учение об эйдосах, или логосах, твари¹.

Впрочем, вопрос о противоположности положений о Мировой Душе и личностных свойствах Святого Духа является дискуссионным, поскольку у русских философов соловьевской традиции совмещались идеи о Мировой Душе и о Святом Духе в одной концепции, но это требует отдельного самостоятельного исследования, как и особого рассмотрения потребовал бы анализ русской духовно-академической философии, в арсенале которой активно использовались категории «теизм», «пантеизм» и др. Однако идея о переселении душ представителя персоналистического неoleyбницеанства Н.О.Лосского явно контрастировала с христианством (как и с персонализмом). Потому в оппозиции к Н.О.Лосскому группа русских философов (Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский, С.Л.Франк и др.) выпустили сборник о противоположности тезиса о реинкарнации христианскому учению о личности². Следовательно, чтобы в персонализме обрести эталонные критерии личностного бытия, необходимы дальнейшие уточнения.

Если традиционным христианским философам и богословам не всегда удавалось оставаться в рамках строгой концепции личного Бога, то что же тогда говорить о «нетрадиционных» философах-просветителях? Давид Юм, рассуждая в своем «Трактате о человеческой природе» (часть IV) о бессмертии души, принимал безоговорочно тезис о том, что «душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения»³, при этом он имел в виду

¹ См., например: *Петров В.В.* Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1 Москва: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 16-25.

² См.: *Христианство и индуизм* // Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт).

³ *Юм Давид.* О бессмертии души // Антология мировой философии. Т.2. М., 1970. С. 599.

некоторую единую духовную субстанцию, в которой заключено и Божественное, и человеческое; значит, субстанцию безличную. Если эта единая духовная субстанция, по мнению Юма, бессмертна, то индивидуальные человеческие души смертны и мало отличаются от душ животных: «*Метемпсихоз* (курсив Д.Юма – Е.А.) является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии»¹. Данные мысли Юма говорят о том, что и Божественную субстанцию, и человека он понимает в безличностном ключе, и, несмотря на то, что философ был сторонником скептицизма, его рассуждения несут, несомненно, пантеистическую окраску. Также подавляющее большинство других просветителей, как известно, были далеко не теистами, что не нуждается в дальнейших иллюстрациях.

Напротив, кембриджские платоники, «традиционные» богословы и философы, сделали великое дело, подарив нам категорию «теизм». В споре с деистами и пантеистами они отстаивали наличие в мире Промысла (личностное свойство) и Богоприсутствия². Но платонизм самих кембриджских философов («платоников») даже их не позволяет признать «чистыми», глубоко последовательными теистами, теистами «до конца», так как они утверждали принцип эманации мира из Бога и идею Мировой Души, что грешит, мягко говоря, нестыковкой с понятием «личный Бог» и с христианскими догматами. Возможно, ни Ралф Кедворт, ни его последователи и ученики тогда не обратили пристального внимания на это противоречие, возможно, в силу их принадлежности к англиканству, где отсутствует тесное преемство с патристической традицией и Церковные соборы и их догматические определения не являются обязательными. Получается, что «личный Бог» кембриджских платоников частью личный, а

¹ Юм Д. О бессмертии души. С. 602.

² См.: Перепелкина М.В. Платонизм Ралфа Кедворта. Автореферат диссертации на с. у. с. кандидата философских наук. Москва, МГУ, 2001.

частью — безличное Божество, потому сами создателя категории «теизм» оказываются балансирующими между теизмом и панентеизмом. Подобным же образом можно оценивать идеи личного Бога в нехристианских философиях: платоновский Демиург — лишь отчасти личный Бог, а квалификация платонизма и платонизма как панентеистических учений не противоречит тому, что в них присутствуют элементы теизма, строго говоря, относительного теизма.

Другие известные христианские философы, например, Декарт и Лейбниц часто «атрибутируются» как деисты, а не теисты. Приходится констатировать, что в споре пантеистов, деистов и теистов XVII в., хотя и выработывались, оттачивались основные философско-религиозные и историко-философские категории, но проблема «личный Бог — безличное Божество» до конца так и осталась не проясненной. Потому и у родоначальников термина «теизм» трудно найти эталонное понимание личностного бытия, — в этом состоит один из парадоксов генезиса и последующей истории теизма на Западе.

Теперь можно обратиться к представителям немецкой классической философии, истовым поборникам идеи свободы (что является безусловной характеристикой личности), так сказать, философам свободы, но у них можно обнаружить не менее парадоксальную ситуацию в отношении идеи личного Бога. Во-первых, Кант, постулируя свободу как данность в своей этике, вполне логично становится поборником идеи личности. Об этом свидетельствует ряд его сентенций: «...*Личность* (курсив И.Канта — Е.А.), то есть свобода и независимость от механизма всей природы. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы, и вместе с тем... сокрушает

наше самомнение; она естественная и легко понятна даже самому обыденному человеческому разуму»¹. (Необходимо уточнить: «обыденному человеческому разуму», — только тому, который воспитан в христианской/монотеистической культуре на основе идеи личности). При рассмотрении нравственных и личностных основ закона кармы как «нравственно-натуралистического циклизма» мы сравнивали их с постулатами Канта и противопоставить их². Но у мыслителя в силу критической направленности его философии нет спекулятивно-метафизических определений ни личностного бытия, ни, тем более, личного Бога.

Во-вторых, у Шеллинга, не менее крупного «философа свободы» уже спекулятивно-метафизического плана обнаруживается еще одна парадоксальная ситуация в отношении идеи личного Бога. Шеллинг ярко выразил свою позицию в этом плане. Он считает свободу неотъемлемой принадлежностью Божественного бытия, и, казалось бы, в его философии должно быть найдено искомое нами понятие «личный Бог», однако... Шеллинг со всей определенностью заявляет: «Единственно возможная система разума есть пантеизм [но не фаталистический, а «мистический»]³. Итак, Шеллинг отстраняется от теизма и выбирает пантеизм, который на самом деле соответственно его философии следовало бы назвать панентеизмом. Почему же все-таки Шеллинг даже по названию не выбирает теизм? Разумеется, данный вопрос требует отнюдь не беглого рассмотрения, но можно сказать следующее, что при всей приверженности идее свободы философ отстаивает и понимает ее как безличное воление. (Подобно Шеллингу, Шопенгауэр также видит волю безличной — «Мир как воля...».)

¹ *Кант И.* Критика практического разума. — Кант И. Соч. в 6-ти тт. Т.4.Ч.1. М.: Мысль, 1965. С. 414-415.

² См.: *Аникеева Е.Н.* Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. §1 гл I.

³ *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2-х тт. Т.2. М., 1989. С.90.

Итак, понятие «личный Бог» не только не кладется Шеллингом в основу его системы, но философ намеренно не связывает себя с необходимостью введения этого понятия. С нашей точки зрения, противоречия нет между тем, что основа доктрины философа пан(ен)теистична и тем, что отдельные характеристики Бога, прежде всего, свобода относятся к личностным, поскольку это характеристики атрибутивной концепции личности, а не абсолютно-личностные параметры, - что будет рассмотрено ниже.

Также, в-третьих, и у крупнейшего «философа свободы» Гегеля личностность («Персональность») понимается своеобразно. В гегелевской философии религии исторические религии развиваются в триадическом порядке: религии субстанции, или Объекта; религии духовной индивидуальности, или Субъекта; религия откровения (христианство). Нет нужды долго комментировать то обстоятельство, что гегелевская трактовка христианства была весьма далека от его прототипа даже в лютеранской церкви, не говоря уже о средневековых нормах, а трактовка понятия «личность» приобрела в гегелевской философии далеко не теистическую окраску. Сам философ критикует как пантеизм, так и теизм за их «ограниченность», «односторонность».

В данной связи стоит обратиться к критике Гегеля способов персонификации индийских божеств и ее философскому осмыслению — это «брахмафикация», как он ее называет. Рассматривая работу В.фон Гумбольта о «Бхагавадгите», Гегель анализирует соотношение высшего безличного Единого Брахмана и личного бога Брахмы и задается вопросом о «персональности» Брахмы. «Персональность Брахмы — пустая форма, лишь голая персонификация. Следует отличать простую персонификацию Бога или богов... от личностности»¹. Далее Гегель утверждает, что почитание личного

¹ Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994, №11. С. 159.

Брахмы, этот «монотеизм» так же является «в сущностном отношении пантеизмом»¹. На первый взгляд, это утверждение справедливо, но оно нуждается все же в конкретизации гегелевского контекста интерпретации индийских религий.

Гегель понимает Божественную личность не в плане абсолютном, ипостасном, но сугубо в рамках своей философской системы как логическое развитие и снятие противоположностей между Субъектом и Объектом. Брахма и Брахман для немецкого философа не является и не может являться постижением конкретного духа, а индийские и другие восточные религии остаются для него только религиями Объекта. По Гегелю, Абсолютный Дух, проходя свое религиозное поприще, на высшей стадии (христианство) синтезирует религии Объекта и Субъекта, (что и есть «откровение», самораскрытие Абсолютного Духа). Если же происходит синтез субъекта и объекта, следовательно, личного и безличного, то личностное бытие в абсолютном смысле уже отсутствует, и сам этот Абсолют должен пониматься, прежде всего, как безличное начало, включающее в себя все, в том числе и личное, разумеется, относительно-личное (как в математике, «минус», помноженный на «плюс», дает в результате «минус»). А поскольку личностное бытие всегда есть, как минимум, бытие субъекта (но обратное не всегда случается) и отнюдь не объекта, постольку оно «благополучно» преодолевается в гегелевском «христианстве», и философа нельзя даже заподозрить в теистических симпатиях. Добавим к этому, что христианская Троица у Гегеля трактуется в том же ключе: каждая из Ипостасей находится по отношению к другой в стадильно-диалектическом развитии, и Бог Отец и Бог Сын синтезируются в Святом Духе, — тогда как в догматике Лица равночестны и равнобожественны (потому что Они Ипостаси). Т.о., тринитарный догмат у Гегеля претерпел существенную трансформацию.

¹ Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде "Махабхараты"... с.162.

Отсюда следует, что Божественная Ипостась да и личность вообще теряет в гегелевской философии, как минимум, такой признак рабочего определения личности, как целостность.

После Шеллинга и Гегеля против преобладающего пантеизма (точнее, панентеизма) в их системах выступили, защищая теизм, Фихте-младший, Ульрици, Вейсе, Халибеус и ряд других авторов, но нельзя сказать, что они оставили весьма заметный след в истории философии. Итак, у крупнейших представителей немецкой классической философии в лице Шеллинга и Гегеля «теизм», «личный Бог», «личностное бытие» были понятиями и концепциями, в которых вопрос о контрадикции личного — безличного, по меньшей мере, не достаточно философски артикулирован. Эти и другие крупные философы (включая Фр. Шлейермахера) видели нечто ограниченное в теизме и потому его «преодолевали», и их влияние среди прочих факторов привело, по-видимому, к отсутствию большого числа серьезных философских апологетов теизма в ту эпоху.

Проблема подробного обоснования категории «личный Бог» в противовес безличному бытию осталась с тех пор не до конца востребованной. Такая ситуация сложилась, по нашему мнению, главным образом, из-за отсутствия стимулов философской разработки данной проблемы. Не последним обстоятельством было и то, что в отношении идеала и идеи личностного бытия как ипостаси не имелось глубокой, полной и последовательной разработки, могущей раскрыть этот идеал в неискаженном и «неповрежденном» виде (как это вышло у кембриджских платоников). В результате, отсутствие серьезной философской категоризации личностного бытия не позволяло теизму в новое время серьезно конкурировать с его оппонентами.

Перейдем к концепциям западного теизма новейшего времени, где теизм совершенно определенно связывается с христианской «философской

теологией». И в этом, на наш взгляд, состоит исходная трудность в философском определении и самоопределении теизма, о которой говорилось выше, поскольку в данном случае теизм при таком определении — прежде всего, теология, а потом уже философия, или «философствующая» дисциплина в рамках теологии. Весьма ценна для понимания современного теизма книга Ю.А.Кимелева «Философия религии», где представлены течения современного западного теизма и даны нужные дефиниции¹. В этой монографии утверждается, что для реконструкции классического «метафизического» теизма необходимо, прежде всего, опираться на работы, где развиваются доказательства бытия Бога и других Его атрибутов: «Традиционный философский теизм — это по преимуществу философское осмысление ряда атрибутов, в наибольшей степени доступных философской рефлексии»². Среди этих атрибутов перечисляются следующие: единство, бытие, бесконечность, простота, всеведение, нематериальность, любовь, всемогущество и прочие. Однако дело заключается в том, что эти атрибуты, как замечает Кимелев, относятся как к Божественной сущности, так и к Божественному Лицу. Более того, мы бы сказали, что ряд этих атрибутов (например, первые шесть) могут относиться не только к личному Богу, но и к безличному Абсолюту, скажем, Брахману, Благу, Уму и т.д.

Обратимся к еще одной значимой работе по теме — альманаху «Философия религии»³, где имеется обзорная и обширная переводная статья заслуженного профессора философии Оксфордского университета Суинберна Р. касательно современной англо-американской философии религии⁴. У него обнаруживается, по сути, идентичное предыдущему понимание теизма. Суинберн, кстати, отмечает, что в англо-американской

¹ Кимелев. Философия религии. С.169-253.

² Кимелев. Философия религии. С. 226.

³ Философия религии: Альманах. 2006-2007 / В.К.Шохин, отв. ред. М., 2007.

⁴ Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах... С.89-136.

традиции после 60-х гг. XX в. название «философия религии» вообще утвердилось за теми течениями, которые сейчас принято обозначать собственно «теизмом»¹. Теизм как концепция в абстрактном выражении здесь определяется вполне «хрестоматийно»: учение о личном Боге Творце и Промыслителе мира, — но основные параметры теизма, как утверждает Суинберн, «ведут свое начало из греческой традиции» (надо понимать, от Аристотеля), кристаллизуются у Аквината и других схоластов»². Статья раскрывает свой предмет через основные теолого-философские проблемы, многие из которых были заданы в средние века, особенно система различных доказательств бытия Бога, обоснование веры как таковой (подраздел «Обоснование теизма»), и прочее. Но надо признать, что схоластическая проблематика доказательств бытия Бога как Первопричины, Перводвигателя, Высшего Блага и подобных Божественных свойств относится, прежде всего, к сущности, но не собственно к Божественной личности. И поскольку доказательства такого рода впервые предприняты Аристотелем, то его первого по такой логике вещей следовало было бы отнести к «теистам». Однако данное определение вызовет серьезные возражения, так как Бог у Аристотеля — безличный мыслящий самого себя Ум, а не любящая тварь Личность.

Подобным же образом понимается теизм у М.Мюррея и М.Рея во «Введении в философию религии». Книга состоит из 3-х частей: 1) о природе Бога, 2) о рациональности в религии и доказательствах бытия Бога, 3) о проблемах бессмертия души, связи религии, политики и морали и проч.. «Мы, классические теисты...» — говорят авторы, выражая свое самосознание и понимание предмета философии религии (также предмета философской теологии), какими они сложились на протяжении полувека в

¹ Ср. такое же понимание теизма: *Томсон М.* Философия религии. М., 2001.

² *Суинберн.* Философия религии в англо-американской традиции. С. 89.

англоязычных странах¹. Значит, современный теизм, затрагивая вопросы о личностном Боге в совокупности с общими свойствами Бога — Сверхсущего вообще, не имеет своей основной задачей противопоставление личного — безличному. Такое эссенциалистское понимание «теизма» приводит, как минимум, к его расширительному толкованию. Данное, упомянутое нами выше расширительное значение категории «теизм» еще в XVIII в. выразил первый историк философии религии Иммануил Бергер. В передаче В.Шохина, И.Бергер считает, что «...основоположение религии составляет идея Божества (понимается ли оно как единое или множественное, как абстрактное или конкретное), а потому все те, у кого автор (И.Бергер – Е.А.) обнаруживает эту идею, идут у него по разряду «теистов», включая даже таких философов, как Эпикур»². Расширительное понимание теизма не акцентирует проблему отграничения личного от безличного, «теизма» от «пантеизма» и других категорий и дает нам ситуацию, которую иначе не назовешь, как еще одним парадоксом теизма.

Учитывая, что рассмотренные нами труды репрезентативны для понимания современного западного теизма, то основным его содержанием следует считать продолжение западной схоластической традиции, прежде всего, томистского образца, а шире, — естественной теологии (которая отождествляется здесь с философией). И если учесть, что томизм, неотомизм — официальная философия в католической Церкви, то в ее рамках выход за пределы очерченной для этой философии проблематики весьма затруднен. Если говорить конкретнее, то для естественной теологии Фомы Аквинского возможно иметь дело только с догматами, постижимыми и человеческим разумом, и данными в Откровении (*mixta*), а с догматами непостижимыми, или недоступными для разума (*pura*), «работает» исключительно теология откровения, то есть, нефилософская теология. Бытие Божие, бессмертие

¹ Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии. М.: ББИ, 2010. С.31.

² Шохин В.К. Проблема генезиса философии религии // Там же, с. 27.

души — это предмет естественной теологии/философии, а размышление над тайной Троицы, или Ипостасей не может стать для нее задачей, поскольку это непостижимые богословские истины. Вопрос о возможном расширении тематики философии в истории томизма и в неотомизме здесь не ставится, но мы полагаем, что если самосознание современного западного теизма приравнивает его, очевидно, полностью к теологии естественной или философской, то ее проблематика, в основном, остается эссенциалистской, где преобладает анализ сущностных атрибутов Бога. Интерес к свойствам личностного бытия, даже если они и разрабатывались в рамках англо-американской теологии/теизма, пришел в современную философию «другим путем», не через теизм, который остается рационалистическим, схоластическим.

Если принять, что преобладающей тематикой западной схоластики и современного теизма являются доказательства бытия Бога эссенциалистского плана, то отсюда следует, что выражающаяся в абстрактных, общих понятиях Божественная сущность может постулироваться и доказываться схожим образом не только в религиях монотеистических, но и в политеизме, — и для этого есть реальные основания. Яркий пример тому — доказательства бытия и атрибутов Ишвары в рамках индийского теизма (чему будет посвящено последующее изложение). Также классическим примером выражения Божественной сущности в метафизике политеистической религиозной парадигмы, помимо Аристотеля, является Платон. Последний требовал установить «единобожие» в качестве первого и главного закона идеального государства — то есть, что Бог один и един, не меняет своих обликов, совершенен, благ и т.д. («Государство», фр.380d – 381d). Однако отсюда отнюдь не следует, что Платон — теист и монотеист в собственном смысле слова. Но его, как и множество других философов, не относящихся к монотеистической парадигме, объединяет с теизмом абстрактное понимание

Божественной сущности и учение о ней. Но качественно разделяет теистические учения монотеистической и политеистической парадигм не вопрос о сущности Бога, а трактовка личности Бога (богов).

Итак, одной из основных проблем современного теизма является та, что в рамках эссенциализма не во всей полноте могут решаться вопросы философской разработки противоположности личного — безличному и отличия христианского/монотеистического теизма от нехристианского теизма.

Между тем проблемы личности, онтологии личности, метафизики личности, личностного бытия не только не были обойдены современными западными философами, но оказались весьма востребованными со стороны представителей экзистенциальной философии, философской антропологии, персонализма и др. Однако эти философы не причисляют себя к теистам и, насколько известно, не объявляют их своими предшественниками. Хотя в качестве исключения можно привести Габриеля Марселя, яркого и глубокого мыслителя, философию личности которого некоторые авторы называют «экзистенциальным теизмом»¹: ему принадлежат идеи «метафизического статуса личности», «абсолютной личности»². В то же время Марсель оказался в «опале», поскольку в 1950 году вышла энциклика «*Humani generis*» папы Римского Пия XII, в которой философское течение экзистенциализма подверглось осуждению за противоречие догматам католической Церкви. Философу как правоверному католику такое осуждение было тяжелым испытанием судьбы. Данное осуждение, думаем, не носит частный характер, а свидетельствует о серьезной демаркации между современным теизмом и экзистенциально-персоналистскими философскими течениями. Можно сказать, современный теизм не может полностью

¹ См.: *Widmer Ch. Gabriel Marsel et le théisme existencial. Paris, 1971.*

² *Марсель Габриель. Опыт конкретной философии / Перев. с франц. М., 2004. С. 92.*

удовлетворить потребностям современной философии в решении проблемы личности, а эта проблема для нее продолжает оставаться актуальной и востребованной.

Экзистенциальная философия, в целом, выступала против эссенциализма, значит, и рационалистической схоластики, теизма, противопоставляя ему проблему экзистенции в рамках «новой онтологии», и проблема личности стоит как одна из ключевых в такой онтологии. Но отсюда однако совсем не следует, что решения этой философии, особенно со стороны нерелигиозного экзистенциализма помогут выработать модель характеристики личностного бытия. Можно сказать, что в сложившейся философской ситуации не случайно получили широкий резонанс течения «неопатристического синтеза» русского богословия в эмиграции XX в. (представленного прот. Георгием Флоровским, В.Н.Лосским, прот. Иоанном Мейендорфом, архим. Софронием (Сахаровым) и др.) и так наз. православного персонализма, развивающего традиции «неопатристического синтеза» (современных греческих и русских православных богословов и философов Хр.Яннараса, митр. Иоанна Зизиуласа, С.С.Хоружего, С.Н.Чурсанова и др.). Ибо в этом пласте современной мысли обнаруживается ориентация на учение о личности в согласии с патристическим наследием и разработка этого учения именно в метафизическом ключе, а не в философско-антропологическом или социологическом аспекте, как представлено у многих западных философов-персоналистов.

На наш взгляд, далеко не беспочвенным, не небезосновательным являлся высказанный несколько десятилетий назад тезис С.С.Хоружего о том, что философская история понятия личности не сложилась, «хотя этому понятию (личности — Е.А.) никогда не отказывали в философской глубине,...

тем не менее поныне не существует развитой философии личности»¹. Автор говорит здесь о недостатке именно онтологических основ теории личности, метафизики личности, — от которой нам нужно было бы оттолкнуться при характеристике личностного бытия.

В современной богословско-философской рефлексии над восточно-христианской традицией был сделан ряд важных работ для углубления понимания личностного бытия, и, что немаловажно, широко используется язык современной философии. Мы подчеркиваем разработку православными персоналистами метафизики личности именно в философском (а не в богословском) плане. В частности, митрополит Пергамский, ныне президент Афинской Академии, уже много работ посвятивший теме личности, говоря о «революционном» для греческой философии значении отождествления святыми отцами понятий «ипостась» и «личность», подчеркивает, что личность здесь перестала быть просто дополнением, категорией, которая добавляется к конкретной сущности; личность сама стала ипостасью бытия, а сущность стала возводить свое бытие к личности, которая и дает сущностям быть сущностями. «Другими словами,.. личность становится самим бытием и одновременно — что наиболее важно — *конститутивным элементом* («принципом» или «причиной») сущих»². Автор конкретизирует, что эта революция произошла вследствие того, что святые отцы, во-первых, разорвали круг замкнутой онтологии античной философии, в которой мир являлся онтологически необходимым: они представили бытие производным от свободы; — во-вторых, и это для нашего анализа главное, бытие Самого Бога было отождествлено с личностью.

Рецензируя русский перевод книги, посвященной проблеме личностного бытия, греческого богослова митр. Пергамского Иоанна

¹ Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. С.13.

² См.: *Зизиулас Иоанн, митр.* Ук. соч.

Зизиуласа «Бытие как общение»¹, Кырлежев А.И. отмечает: «Основной пафос Зизиуласа направлен против эссенциализма в богословской онтологии»². Иными словами, учение греческого богослова и философа о личности выводит нас за рамки современной западной рационалистической философской теологии и теизма, ибо эссенциализм и для митр. Иоанна, и для многих представителей западной философии является главным препятствием в решении проблемы личностного бытия. Нельзя не заметить в такой связи, что тезис экзистенциальной философии о примате существования над сущностью (в противовес эссенциализму) имеет коррелят с положением православного богословия и патристики о примате бытия Божественных Ипостасей над бытием Божественной сущности (в частности у архиеп. Григория Паламы).

М.Хайдеггер, как известно, строил свою онтологию в противовес эссенциализму в западной философии, значит, и теистическому эссенциализму (возможно, прежде всего, теолого-теистическому эссенциализму, который слишком хорошо был ему известен при его обучении в католическом колледже). Т. П. Лифинцева указывает, что несмотря на влияние Хайдеггера на так называемую «неосхоластику», на трансцендентальный томизм (К. Ранер, И.-Б.Лотц и др.), у Хайдеггера и католической философии было как бы взаимное отторжение: «Влияние Хайдеггера на эту ветвь христианства не было значительным: мощный институт традиции вряд ли мог принять установки, направленные на деструкцию самой традиции»³. Не вызывает сомнения то, что представители православного персонализма в большой степени испытали влияние

¹ *Иоанн (Зизиулас)*, митр. Пергамский. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М., 2006; или: *Он же*. Личностность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник (Вып. X). М., 2002. С. 22-50.

² *Кырлежев А.И.* Митрополит Иоанн Зизиулас: Бытие как общение // *Философия религии: Альманах*. С. 437-443; здесь: с. 440.

³ *Лифинцева Т.П.* Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха www.hse.ru/data/2010/09/01/1220911986/Хайдеггер1.doc С.4

экзистенциальной философии. Как считает Коначева С.А., «обращение к Хайдеггеру становится для православных теологов (Х.Яннарас) своего рода импульсом для современного прочтения святоотеческого наследия»¹. По мнению, например, И.Дуденковой, «Христас Яннарас пытается открыто синтезировать греческую патристическую традицию и онтологию Хайдеггера»². Из всего этого следует заключить, что не только и не столько в современном западном теизме преимущественно, а скорее за его пределами следует черпать характеристики личностного бытия в философском ключе. Можно сказать, что в этом заключается парадокс (или тупик?) современного теизма.

Несмотря на это, все же следует кратко остановиться на искомым нами характеристиках личностного бытия с ориентацией на патристику и на современные прочтения данной проблематики. В обобщенном плане можно сказать, что хотя личность в своей глубине не определима и она характеризуется, прежде всего, апофатично — как несводимость, неповторимость, невыразимость и т.д., — все же в рамках метафизической концепции личности называются такие ее характеристики в катафатическом плане, которые задают определенную парадигму, парадигму личности как ипостаси. Именно это позволит, прежде всего, отграничить понимание «личного Бога» от «безличного Божества» немонотеистической религиозной парадигмы и пан(ен)теистической метафизики. Современные православные философы и богословы по-разному акцентируют характерные черты личностного бытия: свобода, любовь, уникальность (митр. Иоанн (Зизиулас)), из которых выводятся другие характеристики (творчество,

¹ Коначева С.А. Хайдеггер и философская теология XX века. Автореферат на с.у.с.д.филос. наук. М.: РГГУ, 2010. С.5

² Дуденкова И.В. Влияние фундаментальной онтологии М.Хайдеггера на православный персонализм XX в. // Вестник РУДН. Сер. «Философия». №3, 2008. С. 25-31; здесь: с. 29.

например)¹; черты суверенности, открытости/общения, энергичной свободы и др. (С.С.Хоружий²). Необходимо подчеркнуть, что такие характеристики личностного бытия приемлемы и для Божественной, и для человеческой личности, ибо человеческая личность выступает как тварная ипостась, замысел Божий, трансценденция по отношению к человеку; а понятия «личность» и «человек» далеко не совпадают. В этой связи для нас является весьма проблематичным определение «человеческой личности», данное исследователем творчества М.Экхарта, как *unum compositum* («композиционное единство»)³, так как личность/ипостась — невыводимая и несводимая (не «композиционная») целостность.

Суммируя и обобщая вышеназванные и иные философские исследования, можно прийти к заключению, что в метафизике личности необходимо видеть, во-первых, основу и неразложимую целостность, «ипостасность»; во-вторых, ее надприродность (личность — это субъект, дух, но не объект); в-третьих, самосознание; в-четвертых, самоопределение, или свободу; в-пятых, внутренне присущее личности положительное нравственное качество (благость), выражающееся в любви — «трансцендентном горизонте личностного бытия». Для компаративного анализа личностного бытия в его отграничении от безличного при исследовании метафизики теизма и связанной с ним конкретной религии, несомненно, важны, по крайней мере, все четыре его перечисленные стороны в совокупности, а не некоторые из них. Ибо отдельные качества личного Бога могут проявляться и в безличном Абсолюте, и в относительно-личном Божестве: например, сознание, ум, свобода и др.

¹ *Иоанн (Зизиулас)*, митр. Личностность и бытие. С. 22-50.

² *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. С.14 и далее.

³ *Хорьков М.Л.* Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV-XV веках. М.: РУДН, 2007. С. 83: «Сложность — не порок, но фундамент личности человека как уникального и цельного единства».

Подводя итог проблемам теизма, можно утверждать, что для теизма как философско-религиозной и историко-философской категории требуется дальнейшая философская акцентуация, которая затрудняется тем обстоятельством, что современный западный теизм, по сути, является частью теологии («философской теологии»). Одной из основных проблем теизма как философской концепции личного Бога является та, что вопрос о развернутых характеристиках личностного бытия в их специфическом значении для их противопоставления безличному Абсолюту и в отличие от свойств Божественной сущности нуждается в дальнейшей философской интерпретации и категоризации и, на наш взгляд, в дистанцировании от эссенциалистского дискурса. В нашем исследовании однако мы ставим более узкие задачи: оттолкнувшись от заданных нами парадигмальных характеристик личностного бытия, так сказать, характеристик в их предельном выражении, провести историко-философское исследование индийского теизма (ишвара-вады) в ракурсе проблемы соотношения личного - безличного.

§ 2 МОКШЕ- И НИРВАНОЦЕНТРИЧНОСТЬ CONTRA
ТЕОЦЕНТРИЧНОСТЬ;
ГРАНИЦЫ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА (ЛИЧНОСТНОСТИ)

Вопрос о характере теизма в той или иной культуре относит нас к основам религии или религиозной парадигме (подробнее см. *Приложение № 1*) и является одним из ключевых вопросов, которые призваны изучать философы, историки философии и религиоведы. Для того чтобы проанализировать основы индийских религий, необходимо вначале обозначить ее смысловой центр и дать ему определение. Монотеистическая религиозная парадигма в противоположность индийским религиям есть метафизика Единого личного Бога, и мы используем для обозначения этого типа религий категорию «теоцентризм» (понятую в качестве «строгого», абсолютного теизма)¹. Теоцентризм — это такая религиозная доктрина, в которой центральным пунктом ее учения является Единый личный Бог как универсальный принцип, пронизывающий данное религиозное сознание во всех его проявлениях и на всех уровнях. Потому-то, на наш взгляд, понятия «монотеизм» и «теоцентричная религия» равны по своим объемам, хотя в их содержании есть различные признаки и оттенки. В отличие от теоцентризма теизм — менее сильное, но зато и более широкое понятие, которое может быть применено и к монотеизму, и к отдельным философским учениям, формам культа и принципам политеистической религии, поскольку здесь, в политеистической парадигме имеются учения и концепты личного бога (богов). Таким образом, теизм относится не только к ядру религий, как теоцентризм, но и к ее периферии, и при этом ядро может быть не-теистическим. Получается, теоцентризм/монотеизм есть всегда как минимум

¹ См. подробнее: *Аникеева Е.Н.* О применимости понятий «теизм» и «теоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1999. №1 М., РУДН. С.192-196.

теизм, но не наоборот: не всякая религия, имеющая теистические течения, является теоцентричной.

Если в христианстве, например, принцип единобожия (поскольку он вытекает из первой Божественной заповеди) — центральное мировоззренческое ядро, и оно христоцентрично (ибо Иисус Христос — единственный Спаситель), то ядро индийских религий иное. Нет нужды доказывать, что ни в одной из индийских религий (и ни в одной из политеистических) никакой Бог не является единственным Спасителем; и идеалы освобождения от сансары (сотериологические идеалы ¹) не обязательно связаны с личным богом.

Постулаты о карме – сансаре – мокше/нирване являются «тремя китами» индийских религий и, соответственно, индийской религиозной метафизики. Это подтверждают слова крупнейшего индийского историка философии С. Н. Дасгупты, назвавшего их «тремя наиболее важными догматами индийской религиозной веры»², и утверждение Е. А. Торчинова, который высказался о них как о «фундаментальных основоположениях индийской духовной культуры»³. Однако карма – сансара — это области и состояния «естественного» и неподлинного существования, от которых следует освобождаться, а мокша и нирвана — категории (идеалы) истинного освобождения в индийских религиях. Брахманистско-индуистская традиция, джайнизм и буддизм имеют архетип мокши и нирваны, который и является

¹ Сотериологическими идеалами брахманизма, индуизма, джайнизма и буддизма здесь называются концепты мокши и нирваны в этих религиях. Хотя слово «сотериология» происходит от слова «Сотир» («Спаситель») как Божественной личности в христианстве, представление о Которой далеко не равнозначно идеям мокши и нирваны в индийских религиях, понятие «сотериологический идеал» будет здесь применяться расширительно – как *освобождение* и спасение от неподлинного существования, или сансары. — См. подробнее: *Аникеева Е. Н.* Сотериологические идеалы индийских религий в этическом аспекте // XV Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Т.1. Материалы 2005 г. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С.159-163.

² *Dasgupta S. N.* Philosophical Essays. Delhi, 1982. P. 225 – 226.

³ *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.,1998. (раздел «Становление индийской психотехники»): <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>.

их центром, ядром: индийские религии мокше- и нирваноцентричны. Получается, что мокше- и нирваноцентричные индийские религии противоположны монотеистическому теоцентризму.

Для уяснения характера внутренних свойств самого идеала освобождения, прежде всего, брахманистско-индуистской мокши и буддийской нирваны необходимо показать их безличный характер. Хотя концепты и концепции мокши и нирваны имеют свои особенности в различных индийских философских учениях, но в то же время им присущ ряд общих черт, о которых ниже и пойдет речь. Безличное колесо сансары для адепта индийских религий представляет собой страх хотя и вечной, но неподлинной и не освобожденной жизни (в противоположность страху перед вечной смертью и адскими муками в монотеизме), потому этот адепт, «естественно», стремится достичь сверхъестественной мокши или нирваны. Рефлексия вокруг сотериологических идеалов была предметом индийских философов, занимая их в гораздо большей степени, чем размышления о кармической сансарности, например. При выяснении общих свойств мокши и нирваны как индийского идеала освобождения в целом и определении наличия в них личностных либо безличностных характеристик получится оценка индийского такого идеала с точки зрения личностного бытия.

Среди общих свойств мокши и нирваны есть, на наш взгляд, такое, которое наиболее емко характеризует этот идеал с точки зрения отсутствия в нем личностного начала. Если Ипостасный Бог при всем наборе Его катафатических свойств и апофатического описания непременно несет в себе любовь, благость, добро, то есть, нравственную характеристику, и Он онтологически является источником моральных норм, то в индийских религиях мокша и нирвана не являются таковыми. Они не таят в себе и не являют вовне духовно-нравственного качества, или абсолютного Добра как необходимого признака личностного бытия. Нравственные категории добра и зла (по крайней мере, в человеческом измерении) в индийских религиях

целиком включены в кармически-сансарный круг и определяют лишь лучшее или худшее перерождение, но не освобождение от него. Кстати, на этом основании часто строятся утверждения о том, что проблема теодицеи в индийских религиях снимается, ибо только кармический субъект ответствен за содеянное им зло (и добро).

Даже достижение в индийских религиях райских обителей, или обретение статуса небожителей, мыслится не как что-то похожее на необратимость вхождения в Царство Небесное, в рай монотеистической религиозной парадигме, ибо рай индийских религий не спасителен: он не разрывает сансарной цепи, - но предполагает возможность падения из него в низшие сферы посюстороннего мира (если данные боги или субъекты истребили свою положительную карму). Понимание большинством индийских философских и религиозных учений (исключение среди философских школ составляет миманса) райских обителей, где блаженствуют боги низшего порядка, говорит о том, что они есть части сансарного мира, функционирующего в целом по естественному закону. Кто такие эти боги? — В прошлом они люди, нажившие великолепный моральный «капитал» в виде хорошей кармы и попавшие естественным путем на небо – в рай. Там, однако, эти боги проживают свое кармически-нравственное богатство, вследствие чего и ниспадают вниз по сансарной цепи. В «Бхагавадгите» (IX. 20-21) говорится об этом так: «Знатоки трех Вед...жертвы жертвуют, сому вкушают, грех изгладив, в божественный шествуют мир, там богов обретая услады. Насладившись великим миром небес, они входят в мир смертных, заслуги истратив»¹.

Иными словами, если добро — это лишь хорошая карма, и зло — лишь плохая карма, а мокша и нирвана преодолевают карму, значит, они выше добра и зла (“по ту сторону добра и зла”). Это положение утверждают многие исследователи. Крупный индийский философ М.Хириянна, автор одного из

¹ Бхагавадгита. Махабхарата II / Перевод и комм. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956. С.118.

самых удачных кратких курсов индийской философии говорит, что мокша и нирвана выше моральных категорий добра, зла; «что общая цель индийских философских доктрин — мокша, эта цель религиозная, а не собственно философская, и данная цель индийской философии лежит за пределами этики»¹. Известный авторитет философской компаративистики Хадзиме Накамура пишет: «Большинство индийцев находит обоснование своей морали в религиозном законе — дхарме, находящейся по другую сторону от божественного (имеется в виду Высшее Божественное как идеал освобождения — Е.А.). В этом индийский менталитет контрастно противостоит западному мышлению, которое помещает единственный источник морали в Боге»². Данное положение необходимо проиллюстрировать на основе самих индийских первоисточников.

В Упанишадах, описывающих состояние освобождения, можно сказать, напрямую утверждается «потусторонность» моральных норм для мокши («Брихадараньяка упанишада». IV. 3.22; перевод В.В. Шеворошкина): «Тогда отец перестает быть отцом, мать – матерью, миры – мирами, боги – богами, веды – ведами, вор – вором, чандала – чандалой. На него не действует добро, не действует зло, ибо он преодолел все печали сердца»³. Еще один отрывок из той же упанишады (IV.4.22), характеризующей высший атман-Брахман, или мокшу: «Он, состоящий из познания среди пран, есть этот великий нерожденный атман. Он не становится больше от добрых поступков, но и не становится меньше от дурных поступков»⁴. Если же рассмотреть такое качество атмана-Брахмана, как ананда (блаженство), которое характеризует его наряду с качествами сат (бытие) и чит (сознание), то ананда есть блаженство и удовольствие в эстетическом плане, но не благость в плане

¹ *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1951. P. 22.

² *Nakamura Hajime.* Ways of Thinking of Eastern People. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971. P. 167.

³ Древнеиндийская философия / Подготов. текстов В.В.Бродова. М., 1972. С. 174.

⁴ Там же, с. 180

этическом, например, «Брихадараньяка упанишада» (IV. 3.21): «Он за пределами желаний, зла, страха. Подобно тому, как человек, которого обнимает любимая женщина, не воспринимает ничего наружного и внутреннего, так же и атман не воспримлет ни внутреннего, ни наружного»¹.

Что же касается нирваны буддизма и джайнизма, то в ней еще более трудно, чем в индуистской мокше, заподозрить наличие нравственного начала, ибо как в буддизме, так и в джайнизме нирвана бессубстанциальна. Будда лишает нирвану не только имеющих в брахманистской мокше признаков бытия (сат) и сознания (чит), но и блаженства (ананда), ибо сансарное страдание в буддизме не может преодолеваться блаженством, пусть даже и сверхъестественным, так как всякое блаженство здесь — тоже страдание. Традиционно принято считать, что три знаменитых положения («свойства») буддизма — трилакшана² выдвинуты в противоположность брахманистским принципам: анитья (отрицание вечного бытия) — против сат (бытие), анатма (отрицание атмана, сознания) — против атма/чит (сознание), духкха (страдание) — против ананда (блаженство). То есть, нирвана, безличная и а-субстанциальная, в высшей степени бескачественна.

В связи с определением личностных и нравственных качеств мокши и нирваны важно рассмотреть диалектику идеалов освобождения и этических доктрин в индийской духовной культуре. Остановимся на этике буддизма. Хотя нирвана наименее определена и более удалена от каких-либо положительных свойств абсолюта, чем мокша и Брахман, но успех (в индийских условиях, правда, на ранних этапах) буддийской этики, провозглашавшей добро, любовь, милосердие и обличавшей жестокость к животным в жертвоприношениях, — был совершенно поразительным. Считается, что буддийская мораль имела привлекательность на фоне брахманистского ритуалистического и кровавого «детерминизма» и жесткой

¹ Там же, с. 174.

² См.: Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 246.

варновости, благодаря чему буддизм мог объединить людей разных варн, а впоследствии — этносов.

Существует мнение, что ранний буддизм был вначале морально-этической доктриной (ведь Будда отказывался отвечать на известные онтологические вопросы), которая лишь впоследствии переросла в религию. В понятие «этические религии», выработанное в нашем религиоведении, обычно включается буддистское учение (как, впрочем, и христианство)¹. Однако необходимо уточнить, в каком смысле и на каком уровне в буддизме, как и в других индийских религиях, существует сфера нравственного сознания; оно, по крайней мере, никак не может относиться к их идеалам освобождения. Известный индолог и компаративист В.Н.Топоров утверждает, «что касается раннего буддизма, то это, может быть, уникальная морально-этическая концепция, игнорирующая в принципе противопоставление добра и зла и ориентированная на другие исходные положения»². Получается, что «этическая религия» буддизм постулирует вне-этический сотериологический идеал — нирвану. Следовательно, понятие «этическая религия» нуждается в конкретизации.

В чем причина успеха этики буддизма? Разумеется, одна из важных причин — ее «общечеловеческий» характер. Однако «общечеловеческий» — еще не значит личностный. Буддийский «космополитизм» приводил всех к единому знаменателю не на основе равенства личностей перед Богом, как в христианстве, например, но только на основе идеи равного страдания всех существ и возможности избавиться от него; ведь в нирване как личностные, так и нравственные ценности отпадают. Поэтому прав Б. де Сент-Илер,

¹ См., например: *Гараджа В.И.* Религиозная этика // *Словарь философских терминов*. М.: Инфра-М, 2004. С.475-477.

² *В.Н.Топоров.* Дхаммапада и буддийская литература // *Дхаммапада* / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н.Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 42 примеч.

утверждающий, что «буддизм есть милосердие без любви»¹. Н.О.Лосский утверждает, что призыв Будды «храните добродетель, монахи!» не является главным в достижении нирваны: «добродетель низводится на степень лишь подготовительного средства, которое на известной ступени совершенства *грозит стать помехой на пути к цели* (курсив Лосского — Е.А.), ... добрые дела приводят к новому воплощению; правда, они обеспечивают «небесные радости», но Готама назвал эти радости «презренными», потому что не вечны и не избавляют от возрождений»². Это связано с тем, что нравственность сама по себе не приводит к освобождению в буддизме, а является относительной ценностью сансарного состояния; нравственная чистота и добродетельная жизнь восьмеричного пути — лишь презумпция восхождения на высшие стадии йогической медитации в продвижении к нирване. Нравственные добродетели достаточны, но не необходимы и, подобно философской деятельности в скептицизме, сами собой отпадают при достижении высших ступеней освобождения.

В рассмотрении диалектики этического и спасительного идеалов буддизма необходимо прояснить конечную причину сансарного состояния. По учению буддизма, в цепи 12-ти нидан — ступеней падения, или постепенного затягивания в сансарную сеть, последняя из них, двенадцатая нидана (символически изображаемой слепой женщиной) есть невежество, неведение (авидья). Преодоление этой авидьи является, в свою очередь, последним этапом перед достижением нирваны («нир-вана» — буквально разрыв сети, паутины желаний). Концепт авидьи считается причиной зависимого состояния не только в буддизме, но и в других традиционных индийских религиях. Идею авидьи в силу того, что она имеет далеко не случайный, но фундаментальный характер, поскольку это метафизическая (или онтологическая) причина сансарного круга перерождений, можно

¹ Цит. по: Лосский Н.О. Христианство и буддизм // Христианство и индуизм. М., 1992. С. 74.

² Там же, с.71.

считать архетипом индийских религий. В компаративном плане авидье соответствует понятие греха в монотеизме, так как и то, и другое есть причина зависимого, неподлинного состояния. Однако метафизика греха и авидьи в большой степени различны, если не противоположны: грех как нравственное преступление твари, требующее спасительной Жертвы Мессии, по своему качеству иной, нежели авидья-незнание, преодолеваемое при достижении нирваны/мокши без какого бы то ни было искупления. Можно целиком согласиться с В.К.Шохиним, разводящим индийскую авидью и понятие греха в христианстве: «Нередко предпринимавшиеся попытки (Т.Мертон, Р.Панникар) трактовать авидью как индийский вариант концепции *грехопадения* совершенно безосновательны... Авидья в отличие от грехопадения не имеет ничего общего с сознательным и личностным нарушением Божественной воли волей конечной»¹.

Индийский идеал освобождения, а также путь к мокше либо нирване обладают прямо противоположным авидье качеством: истинным знанием — видьей. Так, этот «гносеологический» (лучше сказать, гностический) подход к сотериологии просматривается даже в названии ядра буддистского учения — четыре благородные истины (но не добродетели!), что есть четыре вида *знания* о зависимости и выходе из него. В восьмеричном пути к нирване (относимом к 4-й благородной истине) нравственные добродетели стоят на низших, подготовительных стадиях, тогда как на высших ступенях — так называемая психотехника, или измененные состояния сознания в йогических упражнениях, прорывающих покров авидьи и приближающих нирвану. Н.О.Лосский в этой связи приводит следующие положения из священных текстов буддизма «Трипитаки»: «Не возможно переплыть реку (избавления) при поведении нечестивом, но и чистого поведения недостаточно. Конечная цель достигается только чистым знанием» («Ангуттара-никая».426;

¹ См.: Шохин В.К. Авидья // Православная Энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т.1-й. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 136.

«Самьютта-никая».XII.7). И еще о том же: «Мудрец не зависит от добродетели и от святых дел; он не руководствуется ими» («Сутта-нипата». 803)¹. Сравните высказывание из «Дхаммапады» (XVI.412): «Я называю брахманом (мудрецом — *Е.А.*) того, кто здесь избежал привязанности и к доброму, и к злему, кто беспечален, бесстрастен и чист»². Все это показывает, что идеал освобождения в буддизме находится вне сферы нравственности, и хотя нирвана лишена каких-либо познавательных признаков, но достижение ее носит все же гностический, а не этический характер.

Вторым штрихом в предложенной мини-диалектике этических и спасительных идеалов в индийских религиях будет рассмотрение их отношения к любви. При сравнении знания и любви последняя оказывается более специфическим признаком личностного бытия, чем знание, так как знание одновременно характеризует и личного Бога, и безличную субстанцию (например, гегелевскую Абсолютную Идею или высший атман-Брахман). В какой системе координат находятся мокша и нирвана? Хотя нирвана не является ни знанием (чит), ни тем более божественной любовью (прем), все же в буддизме подчеркивается, что нирвана отстоит от любви (как и от нравственности) гораздо дальше, чем от знания. Н.О.Лосский, излагая труд В.А.Кожевникова, приводит цитату из «Дхаммапады» (XVI. 215; 211): «От любви рождается печаль, от любви рождается страх. Для того, кто вполне освободился от любви, не существует печали, ни тем более страха... Не любите же ничего»³. Это может показаться контрастом по отношению к монотеизму, так как в Библии утверждается: «Кто не любит, тот не познал

¹ Лосский Н.О. Цит. соч., с.70.

² Дхаммапада / пер. с пали, введ. и комм. В.Н.Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 128.

³ Лосский Н.О. Цит.соч. С.72-73. Заметим, что В.Н.Топоров переводит это место так: «Из страсти рождается печаль,..»; но поскольку *всякие* проявления любви в буддизме связывают и относятся к страсти, то перевод, использованный В.А.Кожевниковым, не является ошибкой.

Бога, потому что Бог есть любовь» (1Ин.4.8). Любовь в христианстве, например, выступает и в совокупности всех других совершенств, включая благо, добро, знание, и превышает их всех, ибо в Царствии Небесном «знание упразднится», а «любовь не перестает» (1 Кор.13. 8). Заметим однако, что В.Н.Топоров переводит это место так: «Из страсти рождается печаль,..»¹ и в то же время переводчик именно эту строфу выделяет как «мотив необходимости стать выше добра и зла»², что подчеркивает внеличный характер этого мотива. В христианстве также строго различаются любовь и страсть, и все же любовь здесь, будучи онтологическим принципом, далеко не равнозначна буддийской любви-маитри, которой обладают бодхисатвы, не уходящие в нирвану³.

Как уже ранее отмечалось, при достижении нирваны и мокши (в большинстве случаев) существенный характер имеет именно знание, а не личная любовь к Богу. В противовес тому, что незнание – авидья является метафизическим фундаментом деградации в сансарное бытие во всех индийских религиях, высшее знание (видья) служит магистральным путем освобождения, своеобразным локомотивом достижения религиозного идеала, по крайней мере, для «продвинутых» в йогическом плане адептов или высших социальных групп (брахманов). Потому не будет преувеличением говорить о преимущественно гностическом (а не этическом) характере не только буддизма, но и других традиционных индийских религий. Теперь проиллюстрируем это положение на индуистских текстах.

Высший атман-Брахман в брахманистско-индуистской традиции, конкретнее, в наиболее распространенной ее философской школе адвайта-веданте характеризуется в отличие от крайне апофатической буддийской

¹ Дхаммапада / пер. с пали, введ. и комм. В.Н.Топорова. С. 97;149 комм.

² Там же.

³ Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм: Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011. С. 269.

нирваны в качестве высшего знания, в котором рассеиваются туман и тенеты сансарной авидьи. Гимн истинному знанию, реализующему недвойственный высший атман-Брахман, находится в произведении «Атмабодха» («Постижение атмана»), приписываемом наиболее почитаемому «святому» в индуизме и столпу адвайты Шанкаре. В §§ 42-44, 46-47 «Атмабодхи» утверждается: «Так постоянным размышлением об атмане, [словно] трением кусков дерева, разгоревшееся пламя понимания сжигает все топливо невежества (авидьи). Сначала постижением, словно рассветом, разгоняется мрак, а затем появляется и сам атман, словно солнце. Но даже постоянно присутствующий [в нас] атман как бы не присутствует из-за незнания; с уничтожением этого он сияет, как присутствующий... Знание, возникшее от понимания природы действительного, мгновенно кладет конец незнанию... Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все — как единого атмана»¹. Подчеркнем еще раз, что данное учение контрастирует с тем, что любовь является наиболее отличительным признаком личностного бытия, как и личного Бога. Гимн знанию Шанкары противопоставим известному гимну любви Апостола Павла (1 Кор. гл.13), где говорится: «Если я имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание..., а не имею любви: то я ничто. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся,... и знание упразднится».

В то же время необходимо сказать, что исключением в оценке любви в брахманистско-индуистской традиции и непохожей не только на буддизм, но и на адвайту является проникнутая теизмом бхакти-марга², или сотериологический путь любви и преданности Богу (Ишваре), провозглашенный еще в «Бхагавадгите». Разумеется, метафизика различных

¹ Шанкара. «Атмабодха» / Перев. А.Я.Сыркина // Антология мировой философии. Т.1.Ч.1. С.162.

² См.: Аникеева Е.Н. Бхакти-марга // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. С. 18-19.

течений бхакти (среди которых собственно философов было не так уж много) требует отдельного и обстоятельного рассмотрения. Но в целом бхакти, на наш взгляд, не заменяет и не нарушает вне-этический принцип идеала мокши, не отменяет она джняна-маргу (путь знания) в качестве элитного пути освобождения.

Итак, одно из главных общих свойств идеалов освобождения индийских религий – мокши и нирваны состоит в том, что они находятся вне достигаемости нравственных критериев и потому лишены этического смысла. Добро и зло – характеристики неподлинного сансарного существования, а мокша и нирвана – по ту сторону добра и зла. Буддийская мораль, ставшая столь привлекательной для многих тысяч и впоследствии миллионов, ошеломляюще контрастирует с принципом вне-моральности нирваны. Другим общим свойством индийских идеалов освобождения является то, что главные средства их достижения в большинстве учений – не любовь, а знание, не нравственные, а гностические средства.

Дальнейшее исследование мокши и нирваны на предмет ее возможных личностных свойств закономерно приведет к постановке вопроса о теологических концепциях Высшего Бога/Божества в индийских религиях. Последний, как минимум, должен являться субстанцией, но характер этой субстанции может быть разным: безличное божество или личный (или в какой степени личный) Бог. Иными словами, доктрина личного Бога всегда выражает Его как субстанцию, но не наоборот: не всякая Божественная субстанция есть ипостасное бытие. Следовательно, если сверхсущее в той или иной религии не является субстанцией, то тем более оно не может быть ни при каких условиях ипостасно-личным Богом. При рассмотрении буддийской и джайнской нирваны вопрос о Высшем Боге-субстанции снимается: здесь концепция освобождения не имеет признаков субстанциональности. Как буддисты, так и джайны, попросту говоря, отрицают Единого Бога/Божество; также обе эти религии и философские

традиции известны своими антитеистическими аргументами, и они принадлежат по индийской терминологии к ниришвара-ваде. Напротив, в брахманистско-индуистской традиции сотериологический идеал имеет субстанциальный характер, и, кроме того, здесь выделяется особое теистическое направление (ишвара-вады), о котором речь пойдет в главе 3. А ниже мы остановимся на вопросе о соотношении личных и безличностных характеристик в основной субстанции брахманизма.

Концепция мокши в брахманистско-индуистской традиции есть состояние освобождения. Понимание этого состояния неразрывно связано с учением о Брахмане, центральном онтологическом и «сотериологическом» понятии данной религии и философии, означающем безличный абсолют, объективную духовную субстанцию, основу и целокупность мира. Брахман (среднего рода)¹ происходит от санскритского глагола «брх» (bṛh – держать, распространяться); то есть поддерживающее, распространяющееся. Брахман – многозначное понятие в индийской культуре. В ранних ведах Брахман – магическая сила жертвоприношения; и не случайно этим же словом обозначается также варна жрецов, а впоследствии – жанр священной литературы (брахманы, входящие в шрути). В упанишадах концепт Брахмана уже приближается к понятию духовной субстанции (что позволяет искать возможное влияние на его генезис представлений о магическом могуществе слова жреца). В умозрении упанишад Брахман – первоначало и первопричина мира, его всеобщая внутренняя сущность и высший закон; из него рождается мир, и все сущее заключено в Брахмане, как в зародыше (хириньягарбха); в то же время Брахман внеположен явленному миру и чаще всего определяется отрицательно: «нети — нети» («не то — не то»), т.е. невидимый, непознаваемый, нерожденный, бесконечный и т.п. Истинная универсальность

¹ Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Брахман // Словарь философских терминов /Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. С. 60.

² *Парибок А.* Брахман // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 80.

³ *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М., 1994. С.21.

Брахмана (о чем говорит эзотерическое знание упанишад) достигается через осознание им самого себя, как тождества атмана и Брахмана, субъекта и объекта, человека и Бога, выражающегося в священных формулах: «ахам Брахмасми» («я есть Брахман»), «Тат твам аси» («ты есть То»), «ом» и других.

В последующий (после Упанишад) период среди школ индийской философии концепцию Брахмана со всей тщательностью развивали представители веданты, придавая этой концепции всевозможные оттенки: от панентеистического и теистического до акосмизма и дуализма. Прежде всего, какой субстанцией мыслится Брахман в своей основе и в самом себе? Важно подчеркнуть то, что практически во всех направлениях веданты Брахман в конечном счете мыслится (Божеством) среднего рода и интерпретируется как, по большому счету, безличный Абсолют (хотя иногда и с отдельными личностными характеристиками). Данное положение кажется не подлежащим обсуждению, ибо оно уже устоялось среди индологов: «Брахман есть безличная абсолютная реальность, основа всего существующего, постигая которую человек достигает джняны [высшего знания] и мокши»². В.К.Шохин в своей фундаментальной монографии по брахманистской философии утверждает то же: «Брахман — не личность, а субстантивированное Всеединство»³ и т.д. Потому данную концепцию духовного начала в качестве безличного Брахмана можно считать отправным пунктом для философии веданты. В то же время необходимо выяснить характер и степень личностных оттенков в этом безличном в своей основе Брахмане.

В то же время известно, что Брахман в индуизме выглядит и как личный Бог. Каково же его отношение к безличной субстанции среднего рода? Брахма (мужской род; он же Брама) — имя одного из трех верховных богов (тримурти) индуизма — наряду с Вишну и Шивой; это действительно личный бог, создатель мира, прародитель других богов, демонов и людей.

Культ Брахмы (в отличие от двух других богов) не получил большого распространения в Индии, но не в этом суть вопроса. В индуистской теологии происходит следующее: когда Брахман среднего рода меняет свое имя на Брахму, Бхагавана, Ишвару, Вишну, Кришну и т.д. и т.п., то происходит некая антропоморфизация, персонификация этого безличного Абсолюта Брахмана (среднего рода). В соотношении между личным богом (Брахмой) и безличным Абсолютом (Брахманом) Кто или Что из них первично, а что (или кто) вторично? Как поясняет известный исследователь брахманизма А.Я.Сыркин, «Брахман (среднего рода) — высшая реальность, ...зародыш всего сущего, творческое начало, манифестацией которого является наш мир»; и Его следует отличать от Брахмы (мужского рода), «отражающего более антропоморфичное представление о боге-творце, выступающем как проявление высшего начала»¹. Также общепризнанным является то, что Брахма как личный бог называется «персонификацией», «манифестацией», «проявлением» «эманацией» безличной абсолютной реальности². Поэтому ответ о первичности и вторичности довольно прост: поскольку личный Брахма (мужского рода) - проявление, эманация, форма и энергия безличного Брахмана (среднего рода), то первый целиком и полностью зависит от второго.

Такую зависимость объясняет один из серьезных научных переводчиков «Бхагавадгиты» Б.Л.Смирнов³, давая развернутый комментарий к этому памятнику. Б.Л.Смирнов утверждает, что личный Бог Кришна, как и личный бог Брахма, являются вторичными формами первичного безличного

¹ Сыркин А.Я. Дидактика классического индуизма // Древо индуизма. М.: «Восточная литература», 1999. С.119. Эта же идея звучала у индолога А.В.Парибка, который цитировался выше.

² См.: Эрман В. Брахма // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 79-80; а также: Аникеева Е.Н. Брахма // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г.- М.: Инфра-М, 2004. С. 60, и т.д.

³ В отличие от основоположника секты кришнаитов Прабхупады, сделавшего свое переложение памятника под претенциозным названием «Бхагавадгита» как она есть», в результате чего получилась «Бхагавадгита» как она ... не есть».

Брахмана, который сам по себе бескачественный, бесформенный, трансцендентный¹. Средний род обозначения Брахмана, подчеркивающий его безличный характер, принят еще со времен упанишад, — «То» («Тат»), например, в известной сакраментальной формуле «Тат твам аси» («ты есть То») и отличен от мужского рода того же термина для личного Брахмы («он», а не «оно»). Б.Л.Смирнов отмечает, что личный Брахма вторичен, поскольку эмануирует из безличного Брахмана исключительно в силу потребности в нем низших существ: людей и других тварей природного мира, - которые способны иметь контакт только с личным Богом, а не с безличным Божеством. Здесь представляется необходимым отметить, что этот и ряд других исследователей, полагая личностные свойства бога «персонификацией», «антропоморфизацией» Брахмана, совершенно справедливо считают личность Брахмы зависимой от Него, ибо данные свойства в такой метафизике выступают как некоторая односторонность и ограничение безличной абсолютной сущности Брахмана, приспособление ее к «низшему» по отношению к ней человечески-личностному бытию. Однако личный Брахма по законам той же метафизики не может ни называться, ни рассматриваться ипостасно-личным Богом (Ипостась ни при каких обстоятельствах не есть проявление или персонификация).

Понимание личностных божественных качеств как атрибутов низшего порядка обосновывает и современный ведантист, известный философ и политик С. Радхакришнан. Он так формулирует свою позицию в данном вопросе: «Личность — это ограничение, но поклоняться можно только личному богу... Понятие «личность» не применимо к существу, которое включает в себя и объемлет все, что есть. Личный бог - это символ, хотя и высочайший символ, истинно живого бога. Бесформенности придана форма, безличное сделано личным; вездесущее помещено в определенное

¹ См.: Бхагавадгита (Махабхарата II) /Перевод, введение и комм. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956. С. 280-281.

обиталище; вечному дана временная характеристика. Когда мы сводим Абсолют к объекту поклонения, он становится чем-то меньшим, чем Абсолют»¹. Далее С. Радхакришнан делает вывод о том, что брахманизму было присуще органическое единство сторон теистических - с личным Брахмой и монистических - с безличным Брахманом в своей основе. В этом выводе С. Радхакришнан идет вслед за «патриархом» индологии П.Дейссеном, утверждавшим, что брахманистско-индуистскому мировоззрению в целом чужд монотеизм как концепция Единого личного Бога, зато этому мировоззрению органически присущ монизм, включающий концепцию личного Бога (добавим, и многих личных богов) в теорию Единого безличного абсолюта (Божества). «Монизм против монотеизма» — вот окончательная формула брахманистско-индуистской религиозной традиции, согласно этим двум авторитетным ученым. (Глава, посвященная брахманизму в цитированной книге С.Радхакришнана, так и называется «Монизм против монотеизма»²). Значит, под «монизмом» здесь понимается метафизика безличного Абсолюта.

Данную формулу можно принять в качестве некоторой максимы в понимании мокши-Брахмана как сотериологического идеала, только понятие «монизм» необходимо конкретизировать. Требуется оговорить, что С.Радхакришнан в данном случае не различает концепцию божественной Личности как ипостаси/Ипостаси, характерную для монотеизма, христианства, и доктрину персонифицированного антропоморфного божества, органически присущую политеистической религиозной парадигме: философ попросту смешивает эти две различные концепции. Но этот вопрос требует дальнейших концептуальных и терминологических прояснений и различий. Дело в том, что, если названную формулу, по крайней мере, ее отрицательную часть: «не монотеизм», — не принимать в расчет, то

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., Изд-во Иностранной лит-ры, 1956. С.78.

² Радхакришнан С. Ук. соч. Т.2. М., Изд-во Иностранной лит-ры, 1957. С.143-150.

обнаруживается, как уже отмечалось, путаница в понятиях «монотеизм», «теизм» относительно индийских религий. Так, Ю. Алиханова¹ и Я. Васильков² используют применительно к индуистским теоретическим концепциям бхакти и Ишвары понятие «монотеизм». И. Глушкова (редактор «Древа индуизма») говорит об уникальности индуизма и синтезе в нем всех типов религиозного мировоззрения: пантеизма, монотеизма, политеизма и др.: «этот «невозможный» симбиоз (безусловно, каждый раз с креном в определенную сторону) вполне реален для всех этапов существования индуизма»³. Хотя автор, скорее всего, не имеет в виду как таковой синтез типов религиозного мировоззрения, а то, что индуизм чрезвычайно грандиозен и потому «выпадает» из привычной европейской терминологии. И, наконец, в вышедшей недавно Индийской философской энциклопедии утверждается, что Брахман среднего рода у представителей вишишта-адвайты — «Высшая Личность» (если только не считать вишишта-адвайтиста Рамануджу замаскированным мусульманином, коим он, разумеется, не был)⁴.

На наш взгляд, любой анализ, применяя устоявшиеся понятия и неизбежно огрубляя предмет своего исследования, должен минимизировать эти возможные огрубления, но при этом иметь последовательность, а также концептуальную и терминологическую четкость и, главное, не «выпадать» из элементарной логики («монотеизм» и «не-монотеизм» в одном и том же смысле и отношении не употреблять). Можно ли считать позицию П. Дейссена и С. Радхакришнана относительно индийских религий в применении данных понятий «устаревшей»? Отнюдь нет. Хадзиме Накамура

¹ Алиханова Ю. Бхакти // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М., 1996. С.97.

² Васильков Я. Ишвара // Там же, с.217.

³ Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма. С. 19, а также с.с. 16, 20 и др.

⁴ Псху Р. Вишишта-адвайта-веданта // Индийская философия: Энциклопедия /Отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Вост. Лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009. С.283.

также считает, что «Абсолют в Индии не личный, а безличный»¹, что «в Индии монотеизм в западном смысле никогда не появлялся. В упанишадах и в философских выкладках веданты Абсолютное Бытие принято как безличный духовный принцип... Таким образом, индийское почитание Высшего Единого имеет налет пантеизма»². Накамуре вторит Брюс Райхенбах, указывая, что в индийских религиях, как и «в большинстве философских систем Бог не имеет той природы и роли, которые приписываются Ему в иудаистской, христианской и исламской мысли»³. Формула индийской метафизики «Монизм против монотеизма» также целиком согласуется с позицией В. К. Шохина, на труды которого здесь приводились ссылки. Подобную же точку зрения выражает индолог Пименов А. В.: «...абсолютная неизвестность в мире индуизма идеи единого и одновременно личного божества составляет, на мой взгляд, существо проблемы. Многочисленные варианты монизма, столь характерные для индийской культуры, принципиально отличаются от монотеизма. Последний же всегда оставался принципиально чужероден ей»⁴.

Но дело заключается не столько в том, чтобы корректно применять то или иное философское понятие к какой-то предметной области, в данном случае, к индийской духовной культуре (что само по себе весьма важно), сколько в уяснении смысла, границ и статуса как личных богов, так и теистических учений в этих культурах. Теизм или его элементы находятся практически в любой религии и культуре. Индийская духовная культура также проникнута теистическими идеями и концепциями. И только после определения и характеристики центра индийской мировоззренческой и религиозной культуры, можно задаться вопросом о месте и границах теизма

¹ *Nakamura Hajime*. Ways of Thinking of Eastern People. P.57.

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Reichenbach B.* The Law of Karma. A Philosophical Study. Honolulu, University of Hawaii Press, 1990. P. 66.

⁴ *Пименов А.В.* Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма // Древо индуизма. С.218 прим.

в ней. Поскольку индийские религии не базируются на концепции Единого личного Бога, они не теоцентричны и не являются монотеистическими, постольку всем трем индийским религиям органически присущ политеизм. В то же время понятие «теизм» вполне адекватно отражает определенные тенденции индийской и религиозной культуры не только на уровне культа персонифицированных божеств, но и на уровне определенных доктрин о едином Высшем Боге. В индуизме и в других индийских религиях для обозначения личного и Верховного Бога, Создателя и Промыслителя вселенной устоялся термин «Ишвара» (буквально «Господь», «Владыка»). Концепции Ишвары, собственно, есть индуистский и индийский теизм, который называется в традиции ишвара-вада. Но данная концепция не является центральной, она признавалась далеко не всеми индийскими теоретиками и критиковалась со стороны так называемых ниришваравадинов — буддистов, джайнистов и некоторых других. Итак, теизм в индийской метафизике относится не к ее основному ядру, которое мокше- и нирваноцентрично, а к периферийным ее течениям¹.

Теизм в индийской метафизике не может не иметь существенных отличий от монотеистической религиозной парадигмы: он концептуально отличается от теизма/теоцентризма христианского, например, не только количеством почитаемых богов, — одним или многими. Чтобы понять, на какой качественно иной теоретической основе строится индийский теизм, необходимо рассмотреть следующее. Как уже было показано, к индийским религиям вообще и к индуизму, в частности, во всяком случае, к их центральным мировоззренческим архетипам неприменима концепция личности в качестве ипостаси. Есть ли иные теории личностного бытия, с

¹ Ср.: В. Шохин подразумевает под индийским теизмом «элементы теистического типа мировоззрения» в отличие от западного «классического» теизма — см.: *Шохин В. К. Философский теизм Уддйотакары // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 290.*

помощью которых можно квалифицировать индийскую ишвара-ваду? При ответе на этот вопрос целесообразно воспользоваться предложенным А. Ф. Лосевым концептом личности применительно к основам античной культуры. Индийская и древнегреческая культуры при всей их инаковости имеют много общего, по крайней мере, политеизм, что дает основание считать их в определенной степени аналогичными.

В своем фундаментальном труде по истории античной философии (эстетики) А. Ф. Лосев определяет ее основную мировоззренческую установку как «внеличностный космологизм» и «пантеизм»¹. Если философ совершенно справедливо относит субстанциальное, или ипостасное, понимание личности к христианству (как монотеизму), то к античности применима иная — атрибутивная — ее концепция. В этом А. Ф. Лосеву поразительно близок Г. Марсель, которому, как было отмечено, принадлежат идеи «метафизического статуса личности», «абсолютной личности»², сформулированные впервые в 1935 г. (первое издание «Опыта конкретной философии»); а лосевская концепция абсолютной личности и православного энергизма была уже к тому времени выработана и опубликована в «Диалектике мифа» (1930 г.). Атрибутивная, или функциональная, концепция личности — это такое ее понимание, когда личностное бытие не субстанциально, не абсолютно, а есть только проявление свойств безличного Космоса-Бога, оно относительно, временно, случайно, вторично и представляет собой не столько онтологическую, сколько психологическую реальность; то есть, атрибутивная личностность находится в рамках

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т.8. Ч.1. М.: «Искусство», 1992. С.357.

² Марсель Габриель. Опыт конкретной философии / Пер. с франц. М.: Республика, 2004. С. 92. Оба мыслителя, Марсель и Лосев, надо сказать, стали «философскими исповедниками»: если первый морально пострадал от «Великого Инквизитора», поскольку в 1950 году вышла энциклика «*Humani generis*» папы Римского Пия XII, в которой философское течение экзистенциализма подверглось осуждению за противоречие догматам Католической Церкви, то второй был репрессирован атеистической властью.

пантеистического мировоззрения¹. Это лосевское разделение концепций личности настолько значимо методологически, что может быть применимо к политеистической религиозной парадигме вообще и к индийским религиям, в частности.

Иными словами, представления о Едином Боге и его концепции, скажем, в античности были, собственно, не монотеистическим, а монистическими, и они тяготели к пан(ен)теизму или, по крайней мере, к идее безличного Абсолюта. А это создавало свою иерархию божественных принципов: наверху – Единое безличное, а ниже — «популярный» пантеон личных богов. Отсюда могли возникать противоречия между политеизмом (плюрализмом) и монизмом, которые решались философским путем. Так, напомним, что Платон сурово критиковал Гомера и желал запретить его произведения в идеальном государстве из-за его непочтительного отношения к богам и установить культ только одного Бога как основу идеального законодательства («Государство», фр. 378-383). Подобно Сократу и своему учителю Платону, Плотин также учил о высшем Божестве — Едином, по отношению к которому гомеровские боги суть Его низшие проявления, эманации и есть не что иное, как эйдосы («умы»): «Чему обязаны боги своей красотой?», рассуждает Плотин, «ведь не телом, а именно умом и только им. Они боги лишь насколько суть умы» («Эннеады».V.8. §3). Таким образом, по Плотину, множественность богов обусловлена характером Ума, который «едино-многий» («Эннеады».V.3. §15). В то же время принимать личных богов, согласно платоникам, за самое высшее Благо противно эллинскому благочестию. Однако и «гомеровская» религия, и платоновская метафизика являются различными формами, существующими в одной и той же политеистической парадигме, тяготеющей к пан(ен)теизму, к метафизике безличного Верховного принципа.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т.8. Ч.1. С.357 и далее.

Итак, различия между субстанциальной и атрибутивной концепциями личности формируют два типа религиозных парадигм, соответственно, монотеистическую/личностную и пан(ен)теистическую/безличностную. Если в рамках пан(ен)теистической/безличностной парадигмы личные боги растворяются в безличном Абсолюте в силу того, что здесь господствует релятивизм в отношении личности, то монотеистическая парадигма формируется под воздействием субстанциальной, абсолютной концепции личности как ипостаси (Ипостаси). Всем политеистическим религиям чужда идея личного Бога как субстанции в ее основе, зато здесь расцветает пан(ен)теистический/безличностный монизм, а возникающие противоречия между политеизмом и монизмом снимаются философским путем. Но существует «фактическое» и логическое противоречие между политеизмом и монотеизмом, и вместе одновременно в одном и том же смысле и в одном и том же отношении они, собственно говоря, не встречается ни в одной исторической религии. Поэтому утверждать, что в какой-то конкретной религии сосуществуют как политеизм, так и монотеизм, на наш взгляд, не является корректным. Политеистическая парадигма с ее атрибутивным пониманием личности обеспечивает пан(ен)теистический/безличностный фон религиозной метафизике, и такое атрибутивно-функциональное понимание личности маркирует границы политеистического и, значит, индийского теизма. Насколько велики теистические «возможности» индийской метафизики, каковы ее основные параметры, а также характер божественной личности как относительной, будет рассмотрено ниже.

§ 3 АРХЕТИП БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ КАК ОТНОСИТЕЛЬНОЙ В ИНДИЙСКОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ

В предыдущем § было показано, что границы индийского теизма пролегают не далее атрибутивного понимания личности. В этом § будет рассмотрено, как и почему личные божества в индийском религиозном сознании и теистических доктринах носят относительный характер, и что они всегда связаны с безличным принципом, который им сопутствует и в который они неизбежно вливаются. Относительный характер индийских богов совмещается с их необычайным многообразием, коренящимся в особенностях индийской культуры и цивилизации.

Индийская цивилизация представляет собой уникальное единство в многообразии и называется «живым музеем человечества», «миром в миниатюре» (П.Массон-Урсель). Какую роль в этом цивилизационном феномене играют индийские религии? В общем плане можно сказать, что они играют если не определяющую, то весьма значительную роль и в придании разнообразия индийской культуре, и в стягивании воедино многообразных форм не только культовых и мифологических, но и этно-социальных. Индуизму, например, приписывается важнейшая роль «великой объединительной силой индийской цивилизации»¹. Данная религиозная интеграция в Индии явилось не просто эпизодическим явлением и событием в ее истории, но важнейшим и характерным ее процессом, привлечшим внимание ученых всего мира. Поскольку феномен индуизма придает индийской цивилизации в целом неповторимый колорит, то в его генотипе и основах идеологии следует искать наиболее интересные разгадки для этой проблемы.

¹ См., например: *Полонская Л.Р.* Индуизм — основа индийской цивилизации // Индуизм и современность. Материалы научной конференции. М.: ИВ РАН, Центр индийских исследований, 1994. С.13-21.

Исследователи отмечают, что наиболее характерная черта индуизма, который являлся и является на протяжении более полутора тысячелетий самой распространенной религией Индии, как раз и заключается в его пестроте, многообразии и некоей аморфности, фокусирующихся тем не менее в определенное единство. Эта аморфность допускает почти бесконечное число богов и культов, не говоря уже о мифах. Некоторые ученые, в частности, Г. Штитенкрон¹, даже не рассматривают индуизм единой религией, а считают его конгломератом различных религий. Принято считать, что в индуизме 3 333 бога, а некоторые говорят, что их 3 миллиона, хотя подсчитать их точное количество невозможно. У Гете, например, ознакомившегося с пантеоном индийских богов, возникло чувство негодования, ибо сонмы их, «числом в несколько тысяч, притом не подчиненные друг другу, но одинаково абсолютно всемогущие... еще больше запутывают жизнь с ее случайностями, поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам словно высшей степени святости и блаженства»².

Кажущееся хаотичным нагромождение богов в индуизме было следствием его особенного характера быть открытой по отношению к иным религиозным культам системой как для различных божественных персонажей, так и для различных теургических форм. Поэтому индуизм был способен в течение тысячелетий их не только абсорбировать, вмещать, поглощать, но и сам формировался и состоял из этого «контролируемого» им многообразия. Идеологическая система индуизма, распространенная на столь обширный ареал и управляющая таким астрономическим числом богов и культов, жила и, можно сказать, питалась этим разнообразием. Так, индолог Е. Н. Успенская указывает, что благодаря феномену санскритизации в

¹ Штитенкрон Г. О неправильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С.255.

² Гете И.-В. Западно-восточный диван // Собр.соч. М., 1978. Т.5.С.178. – Цит. по: Альбедиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. М.: Наука, 1991.С.133-134.

индуизме шел процесс агломерирования, присовокупления, одно- и одновременной кристаллизации не просто культов различным богам, но многообразных этно-социальных общностей, прежде всего, каст, которые через эти культы получали свой религиозный статус и идеологически закрепляли его через общественные связи¹. Индуизм, таким образом, составил себя в большой степени из этих, сначала чужих, потом «освоенных» для него культов.

Но если Гете поразило само по себе огромное количество богов в индуизме, то мы хотим заострить наше внимание на тех качественных характеристиках индийского религиозного сознания (а шире – политеистической парадигмы), которые неизбежно приводят к умножению этих богов, на метафизических особенностях религиозного пантеона, определяющих их множественность. И при этом даже неважно, огромно ли или не очень значительно число, фиксирующее этих богов. Свойство индийских религий включать в себя иных богов и те их умозраительные основы, которые позволили этим свойствам проявиться таким образом, известный немецкий индолог П.Хакер определяет как «инклюзивизм». «Суть инклюзивизма заключается в том, что центральное представление чужой религиозной или идеологической группы объявляется идентичным тому или иному центральному представлению группы, к которой принадлежишь ты сам. В основном, к инклюзивизму прямо или косвенно относят утверждение, что Чужое, объявленное идентичным Своему, в какой-то мере подчиняется ему».² Интересен факт, что даже сборник в честь этого ученого был назван «Инклюзивизм: индийская форма мысли»³.

¹ См.: Успенская Е.Н. Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник 2010. Сборник статей / Под ред. Н.С.Кирабаева и др. М.: РУДН, 2010. С.249-275.

² Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983. S.12.

³ См.: Ibid. Характерно, что категория «инклюзивизм», с помощью которой Хакер обозначил одно из существенных свойств индуизма именно как религии (а не философии!), в этом сборнике атрибутирована как «индийская форма мысли» (курсив мой

Поразительно ярким примером инклюзивизма является то, что в индуизме один из верховных его богов Шива (шиваизм – одна из главных ветвей индуизма), несмотря на его неведическое и неарийское происхождение, не просто включился в брахманистский пантеон, но настолько возвысился, что занял центральное положение рядом с Брахмой. Явления инклюзивизма имеют, несомненно, место и в других индийских и политеистических религиях вообще. Ламаизм, вьетнамский буддизм включали, абсорбировали в себя местные культы и народные верования с их многочисленными богами, а китайское женское божество Гуань-инь настолько прочно вошло в махаянистский пантеон, что так же, как Шива, стало занимать одно из центральных мест самого Авалокитешвары (эманации Будды), отождествившись с ним¹. Аналогично этому завоевание покоренных стран в традиционном обществе сопровождалось не только подчинением их богов религии завоевателей, но и включением (инклюзивизмом!) их в пантеон завоевателей: Александр Македонский, например, становился покровителем религий завоеванных им восточных народов и распространял их культы на всей территории империи. Языческая реформа князя Владимира 998 г., по нашему убеждению, - также показательный пример инклюзивизма, и т.д. Однако, можно сказать, что в индуизме инклюзивизм достиг, что называется, своего апогея.

Является ли идентичность «своих» личных богов по сравнению с «чужими» для каждой из религий политеистической парадигмы существенной и конституирующей эту религию, а в случае утраты такой идентичности разрушаются ли основы данной религии? Если Шива, внедрившись в ведо-брахманистскую традицию извне, или имея

– Е.А.)». Это еще раз подтверждает единые основы религии и философии, или то, что в самой религии имеются некие узловые стержни, которые, не принадлежа собственно философии, формируют особый вид ментальности, «управляющей» религиозной жизнью и отчасти философией.

¹ См.: Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. С.28.

инклюзивистское происхождение, мог стать не просто «своим», а даже главным в ней, то здесь произошел существенный сдвиг в идентичности верховного личного бога. Хотя индуизм уже иная религия, нежели ведизм, тем не менее, опора на веды как на незыблемый авторитет (астика) является неотъемлемой характеристикой индуизма, включенной в т. наз. правовое его определение, сформулированное Верховным судом Индии¹. Иными словами, ведизм и индуизм — одна и та же религиозная традиция (астика) в отличие, скажем, от буддизма и джайнизма, которые не признают авторитета вед (настика). Значит, для религии астика вторжение ставшего главным бога извне несколько не затронуло основ этой традиции. То же справедливо и для вторжения в буддизм (в религию настика) Гуаньинь, и т.д. В целом, политеистическая религиозная парадигма при изменении идентичности личных и даже главных богов в ней вряд ли будет испытывать ущерб.

Если взять три изучаемые нами индийские религиозные традиции, то благодаря инклюзивизму и «взаимообмену» личных богов у них образовался частично общий пантеон. Так, Будда представлен аватарой индуистского Вишну; а согласно буддийской мифологии, Вишну, Брахма и другие индуистские божества населяют райские обители (сукхавати, рупа-локу и др.), располагающиеся, правда, ниже уровня буддовости, и т.п. Привело ли данное обстоятельство к синкретизму, «интеграции» индийских религий или к нивелированию различий между ними? Отнюдь нет; каждая из религиозных традиций, астика либо настика, от прихода «чужих» богов и потери идентичности «своих» не разрушалась, но сохраняла свою качественную определенность и парадигмальную принадлежность. То есть, вопрос, подрывают ли личные боги, приходящие извне (из астики или настики), свою внутреннюю религиозную традицию, являются ли они «смертельно опасными» для нее, решается отрицательно. Получается, что различия между личными богами в этих религиях довольно условны; здесь

¹ См.: Древо индуизма. С.13-14.

дело не в конкретных личностях богов, которые относительно и которыми, стало быть, можно «пожертвовать» для сохранения (и укрепления) иных существенных сторон политеистической парадигмы и ее основ. В.К.Шохин отмечает общий характер инклюзивизма индийских и античных религий на основе их единого базиса: «Индуистский инклюзивизм обнаруживает многочисленные параллели с инклюзивизмом античным. Эти параллели прослеживаются как в теоретических аспектах данной модели, так и в практической утилизации. Причина этих сходств – в типологическом соответствии глубинных основ обеих религиозных традиций...»¹. Данные типологические основы мы называем законами политеистической парадигмы.

В противовес «инклюзивизму» понятие «эксклюзивизм» появилось в религиоведении для обозначения существенного свойства, что и естественно, монотеистических религий². Монотеистическая религиозная парадигма не допускает ни иных культов, ни иных богов и по своему определению, и согласно первой заповеди: “Я Господь Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим” (Исх.20.1-2). Таким образом, если хакеровское понятие «центрального представления» в какой-либо религии применять только к личному Богу/богам, то в монотеизме инклюзивизма быть не может. Понятие “эксклюзивизм” укрепилось, прежде всего, за христианством. Вопрос об эксклюзивизме христианства и более широкий вопрос о религиозном плюрализме как проблеме истинности одной религиозной

¹ Шохин В.К. Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма // Художественные традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе. М.: Наука, 1986. С.301.

² См. подробнее: Аникеева Е.Н. К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., ПСТБИ, 1998. С. 52-55; Anikeeva E. Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication // Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik, eds. Washington, CRVP, 2008. Library of Congress Cataloging-in-Publication. P. 230-245.

системы в отношении к другой религиозной системе исследовался, например, живущим в Токио ученым Гарольдом Нетландом, а также обсуждался на научных конференциях, в том числе в России и США.¹ Если инклюзивизм возможен только в том случае, если абсорбируемые элементы в виде божественных персонажей не нарушают и не затрагивают основ данной религии, то, напротив, явление эксклюзивизма в какой-либо религии означает, что внешние факторы в виде иных культов иным богам могут не просто повредить, но существенно исказить фундаментальные принципы данной религии, и тогда в ней вырабатываются защитные приемы против таких внешних факторов. Иными словами, и политеистические религии, включающие иных богов, и исключаящие иных богов религии монотеистические, чтобы продолжать быть самими собою, должны оставлять свои первоначальные основы неизменными.

Впрочем, содержание понятий «инклюзивизм» и «эксклюзивизм» приобрело ряд оттенков, которые мы бы сформулировали так: культовый (личный Бог/боги), метафизический (сущность и атрибуты Бога/Божества), культурологический и идеологический аспекты². Для культового аспекта эксклюзивизма и инклюзивизма, о котором речь шла выше, разумеется, монотеистическая и политеистическая парадигмы имеют разные критерии: один личный Бог или безличное сверхъестественное со многими личными богами. Культовый эксклюзивизм христианства и других монотеистических религий обусловлен их сутью — единобожием, и культовый инклюзивизм политеистической религиозной парадигмы также определяется законами этой парадигмы, приводящими к относительной личности, относительному характеру и неопределенному числу (благодаря инклюзивизму

¹ *Netland H. Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth. Eerdmans, 1992; Кленденин Даниэль Б. Религиозный плюрализм // Проблемы христианской философии. М., 1994. С.24.*

² См.: *Аникеева Е.Н. Католическая теология религии об индийской религиозности // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М., Изд-во Восточная литература РАН, 2008. С.295-314.*

увеличивающемся) богов в ней. Но если монотеистическая религия допускает истинность других религий и других богов в них (инклюзивизм), то она саморазрушается, а политеистическая религиозность в случае культового инклюзивизма нисколько не страдает. В то же время в ряде политеистических религий имеются характерные примеры эксклюзивистского отношения к иным культам; однако эти явления не влияют на основы политеистической парадигмы; они просто препятствуют увеличению числа богов. Понятно, что инклюзивизм и эксклюзивизм в культовом аспекте — это те качества, которые определяются противоположностью парадигм, соответственно, политеистической и монотеистической.

Метафизическим аспектом инклюзивизма мы бы назвали «миссионерскую стратегию», проявляющуюся в большинстве религий, которая может исходить от представителей и политеизма, и монотеизма, и заключающуюся в отождествлении своих и чужих каких-либо представлений и концепций. Общими для многих (если не для большинства) религий являются идеи Божественной сущности и ее атрибутов: бытия, духовности, премудрости, вечности, вездесущия, и т.д. и т.п. Ярким примером такой миссионерской стратегии может служить выступление Апостола Павла в Афинском Ареопаге перед философами-язычниками: «Афиняне! по всему вижу, что вы как-бы особенно набожны; ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: «Неведомому Богу». Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян.17.22-23). Говоря это, Апостол нисколько не кривил душой и не становился «культовым инклюзивистом», так как в той же главе Деяний сказано, что «Павел возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (17.16). В данном анализе, на наш взгляд, необходимо различать божественную сущность и божественную личность; и в миссионерских стратегиях, как правило, апеллируют к Божественной сущности и говорят, что Бог один для

всего человечества, и подобное. Но когда речь заходит о личных богах/Боге, то здесь проявляются существенные различия между политеизмом и монотеизмом.

Культурологические аспекты инклюзивизма и эксклюзивизма — это принятие или непринятие тех или иных обрядов, обычаев, традиций другой религии в свою, и критерии такого принятия или неприятия исходят, естественно, от культовой основы своей религии. Примеры культурологического инклюзивизма, скажем, в христианстве: осенний праздник урожая винограда и освящения плодов на Преображение (на Руси — «яблочный Спас»), который в язычестве был частью культа Дионису/Вакху; блинное угощение, имеющее дохристианский исток, на масляной/мясопустной неделе; живые березки в храмах на Троицу и другие не противоречащие единобожию обычаи. Резкое же неприятие христианством народных/языческих гаданий, знахарства, чародейства и волшебства говорит об эксклюзивистском отношении к ним как противоположным единобожию в силу их магизма и кумиротворения.

Идеологические (и даже политические) аспекты религиозного инклюзивизма и эксклюзивизма сейчас рассматривается в таком ключе, что инклюзивизм связали с толерантностью, а эксклюзивизм — с нетерпимостью, поэтому в публицистической демагогии инклюзивистские в культовом отношении религии выигрывают, а эксклюзивистские религии по отношению к другим культам выглядят одиозно. Понятия «толерантность»/«нетолерантность» имеют социальный, социально-политический, этико-практический характер, и применение их к культовым и метафизическим основам религии, ее теоретическим принципам и парадигмальным свойствам является некорректным. Объявление, например, эксклюзивистской религии «нетолерантной» к другим религиям было бы само по себе «нетолеранто», потому что в данном случае свойство культового инклюзивизма (неправильно называемое «толерантностью»)

разрушило бы метафизические основы эксклюзивистской религии¹. На наш взгляд, смешение идеологического и культового аспектов инклюзивизма/эксклюзивизма совершенно недопустимо и противоречит принципу религиозной свободы (по крайней мере, возможности сохранить свою религию неповрежденной).

Этим, а также другим аспектам эксклюзивизма/инклюзивизма в индийских религиях посвящены ряд исследований в современной католической теологии религии. Остановимся на двух из них. Директор Центра вишнуитских и индуистских исследований в Оксфордском университете (Англия) Френсис Клоуни оспаривает инклюзивистскую позицию в культовом аспекте, защищая свою точку зрения на страницах американского журнала «Теологические исследования». В своей статье Клоуни представляет различные точки зрения в классической и современной индуистской философии по вопросу о ее отношении к другим религиозным доктринам и сопоставляет их с концепциями межрелигиозной коммуникации в современной католической теологии религии². В классическом индуизме выделяются две позиции: «эксклюзивизм» известного мимансака VII в. Кумарилы и «инклюзивизм» крупнейшего ведантиста, основателя направления вишишта-адвайты Рамануджи (XI в.) и других вишнуитов.

Согласно основанному на ведах брахманской ортодоксии и ортопраксии, чтение, понимание и даже слышание вед может быть доступно не всем, но только «дваждырожденным», или представителям высших варн и каст, прошедшим ритуал посвящения в священные тексты. Шудры же и неприкасаемые категорически исключаются из приобщенных к этим ритуалам людей. И здесь можно выделить еще один аспект рассматриваемой

¹ Об этом см.: *Шохин В.К.* Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма // *Художественные традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе.* С. 276; 300 и др.

² *Clooney Francis X.* Hindus Views on Religious Others: Implications for Christian Theology // *Theological Studies.* 64 (2003). P.306-333.

проблемы: подобный «эксклюзивизм» может быть назван социально-кастовым (не культово-доктринальным). На социальный эксклюзивизм автор рассматриваемой статьи намекает, но главное внимание уделяет доктринальному эксклюзивизму в лице Кумарилы («Тантра-варттика» I.3). В его учении объявляются ложными и вредными, отбрасываются и резко критикуются все традиции, вступающие в конфликт с ведами; и более всего достается представителям других религий, особенно буддистам, однако не признаются и индуистские школы санкхьи, йоги, теистический вишнуизм.

Напротив, позиция Рамануджи и его последователя Веданта Дешики называется Ключни инклюзивистской. В начале своего комментария «Шри-бхашья» на «Веданта-сутры» Рамануджа утверждает, что истинная реальность - Брахман, провозглашенная в упанишадах, есть на самом деле Нараяна – источник вселенной и Высший личный Бог, наделенный всеми совершенными качествами ¹. Отсюда берет начало, как следует из утверждений Ключни, теистический инклюзивизм вайшнавов, когда Высший личный Бог Нараяна с этим его уникальным именем возглавляет целую иерархию других богов. «Тируваймоли» альвара Сатакопана, комментарии Рамануджи Пиллана, «Ньяя-сиддхаджняна» Веданта Дешики и некоторые другие вишнуитские тексты согласны, как отмечает Ключни в том, что Нараяна создает других, низших богов, делегируя им часть своих функций, ибо Он проявляет себя в мире таким образом, что некоторые люди могут чтить других богов и через это поклоняться Нараяне. Добавим, что такая картина возможна благодаря культовому инклюзивизму индуизма, в частности, доктрины вишишта-адвайты. Теизм этой системы носит не абсолютный, но относительный характер, ибо личных богов здесь много, и их сущности оказываются друг другу тождественными. Однако другие боги и культы, согласно вайшнавам, имеют ограниченный характер в плане высшего божественного провидения; Ключни приводит рассуждения Пиллана

¹ Ibid. P.313-314.

по этому поводу: «Нараяна надевает покрывало на умы людей, так что они станут творить культы в меру своих способностей, но однажды они поймут, насколько промыслительна спасающая [их] икономия... низость их богов и вместе с тем превосходство Нараяны и, таким образом, они избегнут ловушки тех низших религий»¹.

Далее Ключни отмечает, что католические теологи Дж. Даниелу и К.Ранер являются «родственными по духу» и даже «наследниками Рамануджи, хотя, возможно, Даниелу показывает более тесное с ним родство». Более того, вишнуитам оказываются близки официальные документы католической Церкви XX в.: «Когда мы читаем Дешику, приходят на ум некоторые острые апологетические тона *Dominus Jesus*»². Опуская рассмотрение у Ключни еще ряда индуистских точек зрения, например, Махатмы Ганди, которая характеризуется им как «прагматическое межрелигиозное взаимодействие в поиске истины и ненасилия», обратимся к выводам автора. Он считает, что несмотря на ряд аналогий между отдельными позициями католических богословов и индийских философов, религии отличаются между собой в гораздо большей степени, чем имеют общие моменты. Тем не менее, считает Ключни, все же религиозные границы частично и, можно сказать, выборочно, пересекаются. Например, Ганди и многие другие авторы могут восхищаться ненасилием Иисуса Христа, но при этом не понимать необходимости крещения и т.д. Представители каждой религии имеют свои стандарты для принятия, отвержения или игнорирования каких-то аспектов в других религиозных традициях³. Продолжая мысль Ключни, мы бы сказали, внутри каждой религии есть свои стандарты для культового эксклюзивизма/инклюзивизма.

Обратимся к другому источнику по избранной проблеме. Американский буддолог Джон Макрански, написавший исследование «Достижение

¹ Ibid. P.315.

² Ibid. P.315-316.

³ См.: Ibid. P.332.

буддовости при жизни»¹, также является автором «Теологических исследований» и рассматривает проблему отношения к другим религиям в изучаемом им буддизме махаяны². Дж. Макрански выявляет две позиции в буддизме: 1) острая критика и отрицание (эксклюзивизм); 2) применение «искусных средств» - разоблачение других религий, понимаемых как часть буддийской доктрины и включение их в буддизм (инклюзивизм). Эксклюзивистское направление начинается с самого Будды, с его яркой и непримиримой критики Маккхали Госалы, детерминистического фаталиста, а впоследствии проявляется в схоластической критике со стороны Васубандху, Дхармакирти, Шантаракшиты и Камалашилы теистических концепций, противоречащих утверждаемой буддистами а-субстанциальности. Мы бы сказали, что в данном случае налицо эксклюзивизм в метафизическом аспекте.

Методология же буддийских «искусных средств», рассмотренная в статье подробнее, начинается с отношения Будды к Васеттхе, брахманистскому жрецу и почитателю бога Брахмы. Как повествуют сутты, Будда не сразу отбрасывает теизм Васеттхи, но прежде заставляет его отвечать на вопросы типа: как Брахма, не опутанный пороками, ненавистью, злой волей и т.п., может быть познан, воспринят и объединен с человеком, имеющим подобные опутанности? Будда постепенно наводит брахмана на ответ, что только неопутанный ими буддийский монах может после смерти соединиться с Брахманом, что является ключевым положением для понимания третьей благородной истины; в конце концов Васеттха становится на «истинный» буддийский путь и достигает нирваны. Общее толкование данного события в буддизме таково, что частный случай почитания Брахмы годится не в смысле признания сущности Брахмы, а в смысле имитации его

¹ *Makransky John*. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. N.-Y., SUNY, 1997.

² *Makransky John*. *Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present // Theological Studies*. 64 (2003). P. 334-361.

сущности для достижения любви и сострадания как буддийских добродетелей, и это есть низшая ступень лестницы буддийского самосовершенствования.

Как говорит Макрански, данная методология - «искусство защелкивать других через их собственное мировоззрение и способы мышления»¹ стала в дальнейшем развиваться в буддизме, в том числе в дзен-буддизме довольно активно. Так, в текстах Вималакирти говорится о «бодхисаттвах, посвящающих себя всяким странным сектам, распространенным в мире, чтобы вывести всех людей, имеющих догматические (неправильные с точки зрения буддизма) воззрения»², на правильный путь. По Макрански, подобная идея встречается и в «Аватамсака-сутре», и в текстах Праджняпарамиты, и в «Лотосовой сутре» и есть не что иное, как «теологический инклюзивизм, подводящий под буддийское мировоззрение ценность и истину почтенных небуддийских учителей»³. Эта методология «искусных средств» сыграла колоссальную роль в миссионерской адаптации махаянистского буддизма к политеизму народов Центральной и Восточной Азии, отчего буквально распух пантеон местных форм буддизма. Макрански обращает особое внимание на то, что спасительными в буддизме считаются только четыре благородные истины, но выражение этих истин можно понимать довольно широко: например, в тексте «Махаяна- Аватамсаки» говорится о том, что существует «четыре квадриллиона названий для выражения четырех благородных истин в соответствии с мышлением людей для их гармонизации и умиротворения»⁴.

На рассмотренном историческом материале автор статьи делает выводы, актуальные для современной теологической проблематики. Макрански

¹ Ibid. P.344.

² The Holy Teaching of Vimalakirti (69), trans. Robert Thurman. University Park: Penn State, 1968. – Цит. По: Ibid. P.349.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P.354.

говорит, что экспансия современного буддизма на Западе, особенно выразившаяся в высказываниях 14-го Далай-ламы Тибета, в построениях известного тайландского ученого монаха Бхиккху Боддхадасы и в распространении дзен в США, есть результат того иерархического инклюзивизма и миссионерской активности за счет «искусных средств», которые расцвели в махаянистском буддизме в средние века. Макрански даже предостерегает современных буддистов от «искусных средств», которые заводят, по его словам, в тупик неисторического сознания, когда подлежащие инклюзивизму доктрины редуцируются в схему вне своего исторического контекста¹. Совершенно ясно, что автор здесь выступает оппонентом того, что мы назвали культовым аспектом инклюзивизма. В то же время, по Макрански, документы II Ватиканского собора отчасти схожи с буддийскими «искусными средствами», но... буддийская иерархия религий выглядит гораздо пристойней, чем в католичестве (дальнейшую аргументацию автора опускаем). На наш взгляд, у Макрански происходит смешение разных аспектов инклюзивизма — культового и метафизического, и если бы эти аспекты разводились, то вопрос бы прояснился.

Очевидно, что инклюзивизм является продуктом не только индийских, но характерной чертой всех политеистических религий вообще, и, как уже было сказано, оппозиция «культовый инклюзивизм» - «культовый эксклюзивизм» коренится в противоположности поли- и монотеистической парадигм. Те основы религиозного сознания и метафизики, которые остаются незыблемыми в результате инклюзивистских/эксклюзивистских «коллизий», коренятся на более глубоком уровне, чем внешние объекты религиозного почитания. Ясно, что божественные персонажи в индийских религиях и автохтонные, и инклюзивистского происхождения не являются центральным их звеном, так как могут претерпевать не просто существенные изменения, но полностью исчезать. Само появление, существование и исчезновение

¹ Ibid. P.351-52.

личных богов в индийских и других политеистических религиях зависит от некоторых неизменных и фундаментальных законов этой парадигмы. Скорее всего, значение здесь имеют не сами боги, а функции этих аналогичных друг другу в разных культурах богов, и данные функции следует считать универсальными. В этой связи уместно сослаться на рассуждение известного историка и политического деятеля начала XX века А.В.Карташева: “Язычник... является, так сказать, принципиальным универсалистом. По его воззрению, заведывание всей вселенной разделено между столькими группами национальных божеств, сколько наций существует в человеческом роде”. Язычник, по словам А.В.Карташева, не признавая за другими “права иметь собственную субъективную истину”, имеет “принципиальное согласие с другими в объективной истинности его божества”¹.

Думается, указанный А.В.Карташевым «универсализм» язычества, то есть политеизма, нужно понять как принципиально безличностный его фон. Однако сейчас на этот счет у нас имеется более вопросов, чем ответов, но в самой общей форме можно указать на выделенную нами основу политеистической парадигмы — атрибутивно-функциональную концепцию личности. Если ей придать значение закона, тогда от него зависит рассмотренное выше свойство инклюзивизма индийских религий, ибо процессы культового инклюзивизма в индийских (и в политеистических религиях вообще) возможны лишь при атрибутивно-функциональном понимании в них личности. Кроме того, нам представляется, что этот культовый инклюзивизм является частным случаем более фундаментальной характеристики политеистической парадигмы, которую можно назвать **релятивизмом божественных личностей в политеистической парадигме религиозного сознания**. Этот релятивизм проявляется: во-первых, во включении (инклюзивизм) внешних богов внутрь данного пантеона и в параллельном (или завершающемся?) с инклюзивизмом процессе

¹ *Карташев А.В.* Очерки истории русской Церкви. Т.1. М., 1992. С.146.

религиозного синкретизма и агломерации; во-вторых, в элиминации определенного контингента божественных персонажей без ущерба для религии; в-третьих, в отождествлении внешних богов с внутренними на основе некоей единой парадигмальной (или феноменологически/смысловой) структуры или функции; в-четвертых, во взаимообмене и взаимозаменяемости божественных персонажей между различными политеистическими религиями. Метафизическим основанием этого релятивизма божественных личностей, на наш взгляд, может быть только пан(ен)теистически/безличностный фон религиозного сознания, так как относительность личных богов обязательно предполагает абсолютность Безличного (божества, космоса, мокши, нирваны и т.д.).

Чтобы глубже понять личностный релятивизм индийского религиозного сознания, можно обратиться к индуистскому феномену «тримурти» (буквально: "три формы"), образовавшегося по мере складывания двух основных культов индуизма вишнуизма и шиваизма. Считается даже, по свидетельству А. М. Дубянского, что оформление тримурти как раз означало кристаллизацию самого индуизма как религии: «Существует распространенное мнение о том, что этап развития индийской религии, который наследует ведизму и брахманизму и который, как правило, и называется собственно индуизмом, определяется прежде всего возникновением триады богов...»¹. Индуистская традиция насчитывает именно троическое число индуистских богов (3 333 или 3 миллиона,...), однако главные из них — Брахма, Вишну, Шива. Они выполняют функции соответственно создания, сохранения и разрушения мира. Эта "троица" (тримурти), как правило, изображается в виде трех соединенных затылками лиц, обращенных на три различные стороны. Одно из известных изображений такого рода — колоссальная скульптура Тримурти в пещерном храме VIII в. на острове Элефанта близ Мумбая.

¹ Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма. С. 128.

Иногда индуистское тримурти сопоставляют со Святой Троицей в христианстве, обнаруживая якобы глубокое сходство между ними¹. Однако утверждение об их сходстве не выдерживает никакой критики, если серьезно проанализировать соотношение между тремя Лицами и тремя "мурти" в метафизическом аспекте. Уже по самому определению "мурти" - "форма", "вид", значит, не ипостась. Помимо собственно «трех форм» имеется и иной перевод и осмысление этого феномена в индуизме как "имеющий три формы", или «имеющий три проявления». Но кто носитель этих трех "форм"? Ответ: не "кто", а "что", - их имеет То, что само по себе бескачественно, бесформенно, трансцендентно, то есть Высший Брахман среднего рода, который, как уже отмечалось при его сопоставлении с личным Брахмой, безличен. А.М.Дубянский, ссылаясь на авторитетное мнение Я. Гонды, пишет: «с точки зрения Упанишад, перечисленные здесь боги (в тримурти – Е. А.) — лишь проявление единого духовного Абсолюта Брахмана»². Напротив, понимание Ипостасей в христианстве как форм и свойств чего-то или кого-то вступает в конфликт с догматическим и квалифицируется в качестве ереси. Имя данной ереси – модализм, который был осужден на христианских соборах.

Если же рассматривать каждого из трех мурти поочередно, то окажется, что каждый из этих трех богов полифункционален и может выполнять роль другого: и мироздание, и мирохранение, и мирокрушение производится то Брахмой, то Вишну, то Шивой. Например, «в качестве Всеобъемлющего Вишну может функционировать и как разрушитель («Я – пламя конца мира, я – Яма конца мира, Я – солнце конца мира. Я – ветер конца мира»: Махабхарата. III.)»³, хотя функции разрушения закреплены преимущественно

¹ Мотивы такого сравнения см., например: *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986, и др.

² *Дубянский А.М.* Цит.соч. С.138; см. также: Альбедиль М. Тримурти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. С.421.

³ *Дубянский А.М.* Цит.соч. С.146.

за Шивой, и т.д. Подобный перенос свойств от одного мурти к другому не является каким-то упорядоченным или протекающим по определенным правилам. Существует миф о споре между тремя мурти по поводу превосходства, и «Линга-пурана» описывает, что этот спор выиграл Шива, так как превратился перед своими оппонентами в гигантский огненный столп-лингам (соответствующий архетипу *axis mundi*), так что ни Вишну, ни Брахма не могли достичь его границ и склонились перед Шивой, признавая его первенство¹. Такая взаимозаменяемость функций в тримурти совершенно не соответствует Ипостасным свойствам, которые, согласно догматам, неотъемлемы, непередаваемы и постоянны, строго принадлежат только одному из Лиц Святой Троицы, единосущной и нераздельной. Но при этом имеются общие сущностные свойства (благость, премудрость, любовь и т.д.), которые одинаковы для каждой из Ипостасей. В отличие от функций богов в тримурти Ипостасные свойства совершенно различны и не смешиваемы (Отец рождает, Сын рождается, Святой Дух исходит, и т.д.).

Далее, в противоположность индийской метафизике Ипостаси в христианстве абсолютно нераздельны: Они не есть три Бога. В истории христианства возникало такое течение, как тритеизм, рассматривавшее каждую из Ипостасей в качестве самостоятельного Бога, но тритеизм был осужден на соборах как еретическое учение. Между тем, тримурти – это не только «три формы» безличного Брахмана, но и триада богов, два из которых (Вишну и Шива) обозначают основные индуистские культы в виде вишнуизма и шиваизма. Таким образом, если Ипостаси Святой Троицы несливаемы и неразделяемы, то индуистское тримурти - и разделяемое, и сливаемое как в безличном Брахмане, так и в силу взаимозаменяемости функций единство. Значит, отношения между тремя Ипостасями глубоко различны по сравнению с отношениями в тримурти. Вообще же, тринитарный догмат – характерный и специфический признак именно

¹ См.: *Краснодембская Н.* Лингам // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. С.255.

христианства, отличающий его от других даже монотеистических религий, не говоря уже о политеистических, в частности, индийских.

Из предыдущего изложения видно, что мифологема тримурти имеет в основе относительное понимание личности и не связана с ипостасным ее концептом. Характерно также, что крупный индийский историк К. А. Нилаканта Шастри говорит об известной скульптуре Тримурти на острове Элефанта как о «несомненно, величайшей репрезентации пантеистического Бога, когда-либо сделанного рукой человека»¹. Почему индийский ученый называет это скульптурное изображение *личных* богов пантеистическим (*безличным*), причем его «величайшей репрезентацией»? — Объяснения метафизического этому мы не находим на страницах книги историка, но Нилаканта Шастри, очевидно, в силу своей интуиции глубоко убежден в безличностной сущности тримурти. Свойства тримурти могут моделировать в определенной степени архетип божественной личности в индийском религиозном сознании как политеистическом. Для характеристики такой модели акцентируем следующие положения. Во-первых, каждый из личных богов связан с другими, зависим от них или дополняет других своими свойствами. Между богами постоянно существует общение и «выяснение отношений» по поводу того, кто кого сильнее, важнее, и подобное. То есть, личный бог в политеизме «частичен». Во-вторых, функции личных богов могут быть факультативно или полностью заменяемы, передаваемы, или один бог поглощает некоторых других богов. Иными словами, боги в политеизме (взаимо)заменяемы. Наконец, в-третьих, личные боги в индийском, как и во всяком политеистическом религиозном сознании претворимы и преложимы в некоторое безличное единство, будь то Брахман или Космос, или Единое (Плотиновское либо Единое-Экам из «Насадиисукты» Ригведы).

¹ *Sastri Nilakanta K.A. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. - 3d ed. L.: Oxford Univ. Press, Ely House, 1966. P. 455.*

Если какой-либо из личных богов превращается в самодовлеющий Абсолют или приближается к этому Абсолюту (например, Брахма — в Брахман), то тогда этот личный бог, теряя свою частичность и становясь Всеобщим, обязательно теряет и личностность, ибо конкретность личных богов в политеизме не проистекает от ипостасности*: данная конкретность носит единичный, частичный характер. Так, в Ригведе имеется миф о знаменитых космогонических трипада (трех шагах, «пядях») Вишну, когда он, будучи карликом, выпросил у асуров пространство в три своих шага, затем оборотился гигантом и отмахал такое расстояние, которое стало всей Вселенной с ее трехчастной структурой. В Ригведе Вишну занимал весьма скромное место и, фигурально выражаясь, из бога-карлика в ведизме он превратился в главного бога в индуизме (вишнуизме). Однако данное преобразование, чисто «количественное», Вишну-карлика в Вишну-гиганта не означало и не могло означать получение им нового качества — ипостасности потому, что ипостась никогда не приобретается и не наращивается. В связи с этим выскажем предположение, что иерархия политеистических пантеонов основана не на власти какого-то личного бога над другими богами, потому что эти боги могут возрастать, умяляться или исчезать, но стержень этой иерархии — подчинение личных богов безличному принципу. Это требует пояснения.

Иерархия пантеонов не может основываться на абсолютном значении личности, и характер богов в политеизме релятивен: они рождаются, умирают и т.д., но в одних случаях наблюдается персонификация безличных свойств природы, в других — деперсонификация, исчезновение личного статуса богов. Например, Тюхэ (Фортуна) в античной мифологии — личная богиня счастливой судьбы с рогом изобилия, Зевс также как личность

*«Ипостасность» здесь употребляется не в булгаковском смысле: не как софийность - принадлежность к Ипостаси, не являющаяся Ипостасью, - а как прилагательное, обозначающее свойства ипостасного бытия.

одаривает счастьем одних и лишает удачи других по своему произволению; в то же время Зевс подчиняется безличной необходимости — року «ананкэ» (фатуму), а с другой стороны, он предстает как персонификация одной части сил природы — грозы и молнии, и т.д. и т.п. Греческой ананкэ и римскому фатуму на индийской почве соответствует рита — космически-нравственный безличный закон, описанный в ведах, которому подчиняются личные боги. Таким образом, личное и безличное в политеистической религиозной парадигме находится в определенных и закономерных соотношениях, по крайней мере, в соотношении взаимообмена. Напротив, в рамках монотеистической парадигмы такой релятивизм и подвижность личного Бога, Ипостасей, превращение Их в безличное не наблюдается и не может осуществляться.

Наконец, сам Ишвара называется исследователями «персонифицированным, личным богом»¹, «первой эманацией абсолютного Брахмана»². Напрашивается заключение, что само название «личные боги» для политеистических, в том числе индийских пантеонов весьма условно (и, может быть, неправильно), так как в более точном смысле это боги не личные, а олицетворенные, персонифицированные. Как свидетельствует С. В. Пахомов, в индуистском тантризме «высшая реальность...» — «персонифицированная в образе какого-либо Божества»³. Метафизически персонификация означает в то же время обезличивание или: персонификация/деперсонификация представляет собой двуединый и диалектический процесс хотя бы потому, что «личные» боги имеют безличную основу, укорененную в пан(ен)теистически/безличностном сознании. Существует также религиозоведческий термин и понятие

¹ *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. С. 31, 61.

² *Zaehner R. C.* *Hindhu and Muslim Mysticism*. 2nd ed. N.-Y.: Schocken books, 1972. P. 111.

³ *Пахомов С. В.* Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // *Религиоведение*. Благовещенск, АмГУ, 2013, № 3. С. 49.

«деификация»/обожествление, которое, на наш взгляд, наряду с «персонификацией» характеризует политеистическую парадигму с точки зрения относительности личностного бытия. «Деификация» — более общее понятие, чем «персонификация», ибо обожествляться может не только безличное, но и сами «личности». Проиллюстрируем это. Персонификации представляют собой преобразования любого безличного в некоторую личную форму или символ: «Боги пантеона «Ригведы» в основном представляют собой персонификацию явлений природы... Дьяус-питар («Небо-отец»), Притхиви («Земля-мать»)¹ и т.п. Абстрактные понятия тоже персонифицируются в политеистических религиях, но в меньшей степени, чем природа. Скажем, в поздних текстах Ригведы появляются следующие божества: Вак («Речь»), Шраддха («Вера»), Манью («Гнев») и под.

Деификация же наблюдается и тогда, когда некоторое безличное начало или абстракция — разум, например, — превращается в божественный Мировой Разум, или происходит обожествление человека, так сказать, небожественная «персона» становится «персоной» божественной. Как бы то ни было, объектом деификации может быть только то, что является само по себе не Богом, а тварью: деифицировать возможно природу, духов и тварную личность. Значит, автоматически «процесс» обожествления определяется рамками только политеистической парадигмы религиозного сознания и «соседствующей» с ней мифологии/идеологии/философии.

Скорее всего, почитание и культ гениев и статуй императоров в Древнем Риме имели ту же диалектическую модель персонификации/деперсонификации, поскольку император — это не образ Божий, то есть, не личность сама по себе, а гений императора, сущность которого пантеистически отождествляемая с Божеством, так что император утрачивал свои личные черты и становился безличным религиозным символом державы, ее политического и религиозного единства. И не

¹ Эрман В.Г. Ведийская мифология // Древо индуизма. С.41-42.

случайно поэтому христиане в Древнем Риме шли на смерть, отказываясь почитать гения императора, ибо такой культ являлся не просто уважением к личности политического главы, а религиозным действием, не совместимым с монотеизмом.

То, что персонификация есть оборотная стороны деперсонификации, можно показать и лингвистически. Латинское слово «персона»*, как уже отмечалось, коррелирует по значению с «маской» (ср. в русском: «личность» и «личина»). Поэтому однокоренные «персоне» слова, скажем, в английском языке связаны как раз с изменением первоначального лица, отказом от него, то есть, «перелицовыванием». Согласно Большому англо-русскому словарю, “*personate*” и его антоним “*impersonate*” означают по смыслу одно и то же: «играть роль», «олицетворять». Также и антонимы “*personation*” — “*impersonation*” передают одно и то же значение: «выдавание себя за другого», «(пере)воплощение», по сути, лицедейство. В отличие от английского языка в русском языке все же «олицетворение» и «деперсонификация» имеют разные значения, хотя относятся к единому метафизическому полю. Иными словами, через маску или другим путем создание другой «личности», изменение своего лица на чужое, — амбивалентный процесс персонификации/деперсонификации, который возможен только для относительной личности. Не случайно поэтому в лицедействе, актерстве вообще в средневековых христианских культурах видели весьма сомнительную забаву, а играть роль даже священника или монаха в старой России было запретным, не говоря уже о ролевом изображении Апостолов и тем более Спасителя. В актерстве виделось кощунство по отношению к тварной ипостаси и нетварному Лицу, ибо в определенном смысле оно противоречило духу личностной религиозной парадигмы.

* Согласно одной из версий этимологии слова «персона», оно происходит от “*per nose*” — «через нос»: имеется в виду актерская маска, в которой звук идет через нос.

В связи с философским осмыслением персонификации индийских божеств интересно кратко остановиться на ее интерпретации Гегелем, или, как он ее называет, «брахмафикации». Рассматривая работу В.фон Гумбольта о «Бхагавадгите», Гегель анализирует соотношение высшего безличного Единого Брахмана и личного бога Брахмы и задается вопросом о «персональности» Брахмы. «Персональность Брахмы — пустая форма, лишь голая персонификация. Следует отличать простую персонификацию Бога или богов... от личностности»¹. Далее Гегель утверждает, что почитание личного Брахмы, этот «монотеизм» так же является «в сущностном отношении пантеизмом»². На первый взгляд, это справедливое утверждение нуждается все же в конкретизации гегелевского контекста критики индийской религиозной метафизики. Гегель понимает Божественную личность не в плане абсолютном, ипостасном, но сугубо в рамках своей философской системы как логическое развитие и снятие противоположностей между Субъектом и Объектом. Брахма и Брахман для немецкого философа не является и не может являться постижением конкретного духа, а индийские и другие восточные религии остаются для него только религиями Объекта. К тому же мистическая религиозная традиция по-настоящему враждебна гегелевскому рационализму: «Йог, уставясь на кончик своего носа, воплощает насильно удерживаемое мышление. Однако подобное состояние нам совершенно чуждо...»³.

В итоге, метафизическая модель релятивной божественной личности представляется следующим образом. «Личный» бог в политеистических религиях – это персонифицированная/обезличенная сущность, которая подвергается деификации. Архетип божественной личности как относительной, или персонифицированное/деперсонифицированное

¹ Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994, №11. С. 159.

² Там же, с.162.

³ Там же, с. 158.

божество, в индийском религиозном и, шире, политеистическом сознании имеет следующие характеристики: «личные» божества частичны, заменяемы, в некоторых случаях уничтожаемы; сама персонификация означает отсутствие субстанциальной (целостной и изначальной) личности; главное же, эти боги растворимы в каком-либо безличном Абсолюте, который сопричастен им или возвышается над ними или, напротив, лежит в их основании (нирвана, Брахман, Космос или Единое, Платиновское либо Единое-Экам из «Насадия-сукты» Ригведы). Сам генезис «личного» бога сопровождается двуединым диалектическим процессом персонификации/деперсонификации: нечто безличное переходит в личное, и наоборот. У персонифицированных/деперсонифицированных божеств отсутствует ипостасность; потому им соответствует атрибутивно-функциональная концепция личности, и они существуют в пространстве ограниченного, относительного теизма.

Можно к этому добавить в качестве заключительной лингвистической ремарки: слова «Божество», «божества» лучше выражают сущность политеистических религий, чем термины «Бог» и «личные боги».

ГЛАВА II. ИСТОЧНИКИ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА (ИШВАРА-ВАДЫ) В ПРЕДФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Прежде чем приступить к анализу индийской ишвара-вады в истории индийских классических философских школ, необходимо проследить источники теизма и его обоснования в индийской предфилософии: Ведах,¹ Упанишадах², «Бхагавадгите»³. В этой главе анализируется самый ранний пласт индийской предфилософии в теистическом ключе с применением философского категориального аппарата (теизм, пантеизм, панентеизм и под.) и рассматриваются вопросы об онтологическом статусе, во-первых, ведических божеств в шрути; во-вторых, божественной реальности в смрити.

§1 ОСОБЕННОСТИ ПЕРСониФИЦИРОВАННЫХ БОЖЕСТВ В ВЕДАХ.

Существует много интерпретаций статуса ведических богов как в самой индийской традиции, так и в современных трактовках. Благодаря феномену инклюзивизма (напомним, термин «инклюзивизм» был введен индологом П.Хакером⁴) и релятивизма божественных персонажей с культовой сцены индуизма произошел уход множества ведических богов. Хотя индуизм — уже иная религия, нежели ведизм, тем не менее, опора на веды как на незыблемый авторитет (астика в противоположность настике) является

¹ Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады // Религиоведение. Благовещенск, АмГУ, 2013, № 3. С. 113-122.

² Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Генезис концепта Ишвары в Упанишадах / В Индию духа...: Сб. статей, посв. 70-летию Р.Б.Рыбакова / сост. И.В.Зайцев и др. М., 2008. С. 58-64.

³ Подробн см.: *Аникеева Е.Н.* Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. науч. статей. М., 2011. С. 388-399.

⁴ *Hacker P.* Religiöse Toleranz und Intoleranz des Hinduismus // Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978; *Hacker P.* Inclusivismus // Inclusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983.

неотъемлемой характеристикой индуизма и его первым признаком, включенным в так называемое правовое определение индуизма, сформулированное Верховным судом Индии¹. То есть, современны индуизм, наследуя ведическую традицию с древнейших времен в качестве обязательного элемента, не имеет культов большинству ведических богов. Каков же тогда онтологический статус ведических божеств?

Ведической религии, ее богам (в Ригведе их число достигает до трех тысяч) посвящена, повторим, обширная литература, где можно встретить порой опровергающие друг друга теории. Среди интерпретаций статуса ведических богов имеются, в частности, натуралистическая, сложившаяся под влиянием М. Мюллера у немецких философов XIX в: веды (самхиты) — поклонение природе, ее силам и человеческим свойствам как ее частям в виде личных богов. Согласно Мюллеру, индоевропейская мифология с ее личными богами появляется в результате «неправильного» употребления языка, тогда как «правильное» его употребление говорило бы только о безличных силах природы. Ритуалистическая интерпретация (Саяна, В.С.Семенцов и др.) рассматривает ведических и брахманистских богов контекстуально: ритуальные тексты (или текстовые ритуалы) есть ключ к внешнему ритуалу в виде действия (например, жертвоприношения) и внутреннему ритуалу в плане аскезы, жертвоприношения мыслью, созерцания, и подобного. Символически-аллегорический подход (С.Радхакришнан и др.): веды (самхиты) — шифр ко всей секретной мудрости Индии (если не всего Востока и даже всего мира), проявленной впоследствии в упанишадах и в индийской философии; и ведические боги здесь не более, чем скрывающие эту мудрость аллегории. Структурная семантика (В.Н.Топоров и др.) анализирует ведические семантические ряды через общие индоевропейские смысловые структуры, поэтому боги здесь как бы венчают тот или ной смысловой ряд. Близка к этой интерпретации

¹ Hinduism Today. December, 1996.

феноменологическая интерпретация (Ж.Дюмезиль, М.Элиаде и др.), где выделяются не столько лингвистические, сколько общие религиоведческие смыслы и символики. К тому же существует и ряд специализированных подходов к трактовке ведийской мифологии: какие мифы следует считать базовыми, а какие — производными, и т.п. В частности, Ф.Б.Я.Кейпер полагает, что ведические космогонические мифы являются генетически-первичными для остальных мифологических сюжетов, и это определяет понимание статуса ведических богов¹.

Учитывая многообразие интерпретаций ведизма, следует сказать, что трудно вывести какую-либо «формулу» относительно онтологического статуса божеств, но касательно одного аспекта этого статуса все же можно нечто утверждать с определенностью. Речь идет об относительном характере ведических божеств, который мы предпочитаем называть релятивизмом божественных личностей и который означает, что т. наз. «персонифицированные» боги не имеют статуса абсолютного бытия и зависят от других персонификаций либо от безличного начала². Относительный характер божеств в онтологическом ключе по-разному выглядит в разных источниках и по-разному констатируется либо истолковывается исследователями³. Однако в общем и целом относительность ведических божеств редко подвергается сомнению учеными в какой-либо из интерпретаций. Скорее, можно утверждать с определенностью, что трудно найти такое толкование, в котором бы доказывался абсолютный характер ведических богов и, значит, оспаривался бы их относительный характер.

¹ Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

² См. подробнее: Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М., 2010. с.145–193 (Гл.4).

³ См.: Кейпер. Цит. соч.; Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975; Gonda J. Vedic literature (Sa/hitās and Brāhmaṇas). Wiesbaden, 1975; Gonda J. The Vision of Vedic Poets. The Hague, 1963; и др.

Выделим ряд признаков относительности ведических божеств. Во-первых, неопределенная их численность, которая связана помимо прочего с «размытым» характером грани между ними и людьми. Во-вторых, пантеон ведических богов отличается, например, от античного отсутствием строгой иерархии (но не отсутствием иерархии вообще) и самодержца на ее вершине, подобного Зевсу. В-третьих, большая степень функциональности и зависимости от ритуала ведических богов и божеств по сравнению с природно-сущностным их субстратом. В-четвертых, многообразие богов и божеств, в самих ведах объединяющееся в некое единство.

Это единство ведических богов многие исследователи называют безличным: «характерная черта ведийской мифологии... — весьма настойчивый мотив единства — на безличной основе — всей совокупности функциональных богов»¹. Такое безличное единство личных (персонифицированных) ведических божеств является для нас принципиальным положением, и оно, на наш взгляд, объясняет другие аспекты их онтологического статуса, которые могут быть подвергнуты некоторому метафизическому прояснению. Разумеется, нужно начать с того, что нельзя не признать взаимную связь между вышеперечисленными, а также иными свойствами ведических божеств. Рассмотрим указанные четыре характерные особенности ведических божеств на примере ригведийских дэвов в обратном порядке.

Последнее, четвертое из отмеченных свойств ведических богов — их единство. Мы бы указали на тройное онтологическое значение этого единства: а) единство с демонами, б) космологическое единство и в) единство их общего онтологического «архэ».

¹ См., напр.: *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. С.30.

А) Единство богов (дэва) и демонов (асура) очевидно из самих ведических текстов. Так, ряд гимнов Ригведы посвящен, как принято называть, «Всем-богам»: III. 54-57 и др. В 55-м гимне этой (III) мандалы говорится, что «все-боги» имеют свое «великое могущество», которое «едино», — что повторяется рефреном в данном гимне и в других местах Ригведы. Автор первого полного перевода Ригведы на русский язык Т.Я.Елизаренкова санскритское слово *асуратвам* (*asuratvám*) переводит русским словом «могущество» и комментирует его как «асурская сила», или «чудесная сила»¹. Буквально, слово *ásura* имеет значение и «бог», «божественный», и «демон» (*asuratvám* – «асуричность»). Помимо того, что ведические дэвы и асуры родственны друг другу по своему происхождению, они обладают единой чудесной, «сверхъестественной» силой, которая безлична. Известный индолог Я. Гонда рассмотрел вопрос о взаимопереходе ведических «богов» в «силы», интерпретируя их как архетипы (исходя из «глубинной психологии»). Образы богов, по мнению исследователя, связаны со всепроникающей «соматической» магической потенцией (называемой еще некоторыми религиоведами «мана»), которая везде единсущна и распределена в различных отношениях между богами, людьми, животными, растениями и т.д.; эту латентную для многих силу ведические риши прозревают своим «внутренним оком»². Я. Гонда через это показал, можно сказать, диалектическое единство личного и безличного. Здесь нельзя не видеть пантеистически-безличностную основу ведических богов, проявляющуюся как в амбивалентности в отношении божественного и демонического мира, так и в единой для них *асуратвам*. По контрасту происхождение и действие демонов в монотеистической религиозной парадигме имеют иную онтологическую основу: здесь не только не признается «родственность» демонов личному Богу, но и раскрывается

¹ Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989. С. 716 (прим.).

² *Gonda J. Some Observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. Gravenhage, 1957.*

обезличивающее действие бесов на разумную тварь как средство ее гибели.

Б) Единство космологическое не только между богами, но и между богами и людьми устанавливается в Ригведе как определенный космический и одновременно нравственный строй. «*Rita* — норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок»¹. *Ritu* (средний род) должны соблюдать все естественные и сверхъестественные существа, это вселенское правило соответствует античной *космии*, и оно противоположно хаосу, беспорядку — *анрита*, *ниррита*, или *акосмии*. Считается, что концепт риты в ведах был некоторым прообразом закона кармы, появившегося позднее в упанишадах. Соответственно, рита расшатывается, нарушается асурами, что раньше срока приводит к хаосу, потому боги-дэва противостоят асурам и блюдают данный всемирный закон. Подавляющее большинство исследователей согласны с тем, что рита — не Промысел личного Бога, а натуралистический безличный закон, которому подчиняются ведические личные боги. Концепт риты придает ведическим богам статус космологически-безличного единства, которое также может квалифицироваться пантеистически.

В) Наконец, третий аспект единства ведических дэвов — общее онтологическое начало. Чаще всего при рассмотрении единства ведических богов исследователи обращаются к знаменитому гимну-загадке Диргхатамасы, посвященному опять же «Всем-богам» (Ргв. I.164). Данный гимн относится к т. наз. *брахмодье* — словесно-ментальному (магическому? гностическому?) соревнованию жрецов. Толкованию этого гимна посвящена обширная литература, но он остается тем не менее неясным². Можно

¹ Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма / Под ред. И. Глушковой. М., 1999. С. 41–63, здесь: с. 42. Подробнее: Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda // India major. Leiden, 1972. P. 57–67.

² См. комментарий Т.Я.Елизаренковой: Ригведа. Мандалы I–IV. С. 645 (прим.).

отметить, что особо излюблен философами стих 46 данного гимна, который, как правило, приводится с некоторой купюрой, чтобы «усилить» его философское звучание, вследствие чего стих выглядит прямо-таки погегелевски:

«Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,

А оно, божественное,...

Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.

Агни, Ямой, Матарिशваном (его) называют».¹

Это «божественное Одно» ригведийского гимна I.164 как бы напрашивается на «правильное» философское определение — быть Единым, единым Бытием, Единым Богом, Субстанцией и т.п. Так, к примеру, С.Радхакришнан, приводя эти строки, «развивает» идею данного гимна так: «Он (Бог) един, однороден, вечен, необходим, бесконечен, всемогущ. Из него все вытекает. В него все возвращается»². Но ничего похожего на философские понятия в этом гимне, разумеется, нет. Вначале требуется восстановить купюру: «а оно, божественное, - *птица Гарутмант*» (курсив мой – Е.А.; далее идет приведенный выше текст). Вместо желанной всеобъемлющей Субстанции просто единичная птица, птица Гаруда? – Нет, не единичный предмет, а символ, указывающий, как пишет Т.Я.Елизаренкова, на солнце: «оно, божественное» - ...название прекраснокрылой мифической небесной птицы, в РВ символизирующей солнце»³. Итак, получается: единство ригведийских богов имеет общий онтологический исток, выражающийся солярным принципом, и при всем многообразии его интерпретаций он имеет космологический характер. Значит, гимн-загадка Диргхатамаса также указывает на безличное начало «Всех богов». Нельзя не связать этот и другие гимны Ригведы с цепью последующих самоинтерпретаций в ведической традиции. Разумеется,

¹ Ригведа. Мандалы I–IV. С. 205 (перев. Т.Я.Елизаренковой).

² Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. М., 1956. С. 75.

³ Ригведа. Мандалы I–IV. С. 648 (прим.).

«Божественное Оно» гимна-загадки Диргхатамаса ведет к учению Упанишад о тождестве атмана-Брахмана, которое является их сутью и сокровенным смыслом, выражающимся в сакральных речениях: «Тат твам аси» («То есть ты»), «ахам Брахмасми» («я есмь Брахман»). «То» из первого изречения — указательное местоимение среднего рода для обозначения безличной субстанции, чаще всего выраженной концептом Брахмана, также существительным среднего рода, содержащимся во втором речении. Концептуальная безличность Божественного «Оно» и Брахмана практически не нуждается в доказательствах.

На данных примерах можно было убедиться, что личные ведические боги (дэвы) едины своей природой, единосущной демонам (асурам), природно-нравственной закономерностью (ритой) и общим космологически-безличным началом. Относительно-личный характер ведических богов далее раскрывается через третье свойство из вышеперечисленных — через их полифункциональность и функциональную зависимость от ритуала. Например, Солнцу в ведах соответствует несколько богов: Сурья, Савитар, Пушан и т.д. Первый из них — астрономический бог, Савитар — побудитель земной природы, ее жизненного начала, Пушан — бог «для человек» — водитель путешествующих и кочевых скотоводов (по типу Сварога в славянском язычестве). Т.Я.Елизаренкова констатирует: «Функции многих ведийских богов пересекаются»¹. Это означает, что помимо множественности богов, относящихся к одному предмету или явлению, функции каждого из них, закрепленные за определенными их именами, не единственны, а тоже множественны, и потому наблюдается переkreщивание их функций, то есть, ведические боги полифункциональны. Здесь же отметим и такую немаловажную особенность ведического языка и санскрита, как полисемантизм и множественную синонимичность (выраженную в десятках

¹ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. С. 503.

и даже сотнях терминов). А (взаимо)влияние языка на культуру и культ не может подвергаться сомнению¹.

Но полифункциональность богов еще не достаточно свидетельствует в пользу их безличности, если не рассматривается их онтологический статус. Вообще говоря, с точки зрения метафизики традиционных индийских религий, статус и ведических богов, и популярного пантеона неведического происхождения довольно невысок, он колеблется от высшего, но сансарного круга «небесного» бытия в большинстве классических философских школ до ложной реальности (вьявахарика-сатъя) в адвайта-веданте. Но только в мимансе ведические боги низводятся лишь до вербального статуса, приобретая таким образом новую онтологическую реальность. Можно рассмотреть подробнее данную позицию этой философской школы. Традиционная, ортодоксальная (астика) школа миманса, развивавшая ритуалистический путь ведической герменевтики (карма-канда), отрицала онтологическое существование ведических богов (дэва) по типу сущностной реальности. Поскольку в данной школе сами веды считались вечными и почитались как связные священные звуки (шабда) и священные обряды (яджня), то дэва существуют здесь не как сущности, но сводятся к своим именам, которые и есть те самые звуки (шабда) священных текстов-заклинаний, произносимых в ведических ритуалах.

Мимансак IX в. Шабара утверждал: «Веды показывают, что яджня должна считаться первичной, а упоминания о божестве – вторичным. Неверно утверждать, что боги являются побуждающими силами. Важнее всего само ритуальное действие» (комментарий на «Миманса-сутру»: «Шабара-бхашья» II.1.5²). Мимансаки в данном случае опровергают ведантистов, приписывавших ведическим богам субстанциальный характер.

¹ См., напр.: *Аникеева Е.Н.* К вопросу о сакральном значении языка // *Виноградовские чтения. Когнитивные и культурологические подходы к языковой семантике. Тезисы докладов научной конференции (5 февраля 1999 г.)*. М.: ГИРЯП, 1999. С.4–5.

² Цит. по: *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М., 1983. С.232.

Комментируя далее «Миманса-сутру» (X.4.23), Шабара спрашивает, что же представляет собой то, что мы называем «дэва»¹. Может быть, продолжает он, богами следует считать «Агни» (бога огня) и др., которые в мантрах, брахманах и пуранах описаны как находящиеся на небе? Эта точка зрения не состоятельна, говорит Шабара, так как здесь Агни и т.п. находятся в ряду огня, ветра, солнца, луны, ... «дня», «тигра», которые тоже включены в перечень «божеств». Но применяемое к этим вещам слово «дэва» теряет божественное значение, потому что они (огонь и др.) также употребляются и в повседневных выражениях. Далее Шабара задается вопросом, является ли тот или иной «дэва» смыслом или объектом этих слов, и можно ли употребить вместо «Агни» другие синонимы огня («вихни», «шучи») в ведической яджне. По мнению Шабары, такая замена совершенно недопустима, потому что в яджне важным является звук «агни», а не объект, обозначаемый этим словом. Ибо яджня — это действие, которое происходит с самим словом «Агни» и другими священными словами, а не с его смыслом. Таким образом, Шабара и другие мимансаки устанавливают вербально-ритуалистическую реальность. В философии мимансы более ярко, чем в других индийских философских школах, видно функциональное значение ведических богов, и личностный их статус в ритуалистически-текстологической реальности еще в большей степени нивелируется, чем в природно-субстанциальной реальности.

Второе свойство ведических богов — слабовластие в их пантеоне. Обычно главой ведического пантеона называют Индру. Но соперничавшие между собой Индра и Варуна ни вместе, ни по отдельности не приобрели окончательно статус абсолютного самодержца или верховного правителя над другими богами по типу Зевса. Данная характеристика ведических богов обычно рассматривается в связи с отмеченным впервые Максом Мюллером на почве ведической религии явлением, которое получило название

¹ См. здесь и далее цит. по: *Чаттопадхья Д.* Цит. соч. С. 240.

генотеизма, или катенотеизма: почитание того бога высшим и как бы единственным и тогда, которому и когда отправляется служба. Обратимся к тексту Ригведы. Одним из ярких «генотеистических» ее гимнов является посвященный богу огня Агни, поистине «гераклитовский» П.1 (1; 3 и далее):

«Ты, о Агни, (рождаешься) вместе с днями, ты, радостно пылающий нам навстречу,...

Ты, о Агни, — Индра, бык существ,

Ты — Вишну, широко шагающий, достойный поклонения...

Ты, о Агни, — Рудра, Асура великого неба...

Ты — бог Савитар, ты наделяешь сокровищами.

Ты, как Бхага, о господин людей, владеешь добром...

Ты, о господин добра, — Сарасвати, убивающая врагов...

Ты и похож (на них) и равен им величием,

О Агни прекраснорожденный, и превосходишь (их), о бог...».¹

В Ригведе есть немало и других «гераклитовских» гимнов. И не только Огонь или другое великое божество, но порой даже «мелкие» боги становятся «объектами» подобного генотеизма.

Иногда данные свойства ведических богов называют признаками недостаточно «развитого политеизма»². На наш взгляд, следует различать, во-первых, генотеизм как явление внутри религиозной жизни и сознания, то есть, поочередное превращение какого-то бога в главного в зависимости от исполняемого ему ритуала (назовем это «историческим» генотеизмом); во-вторых, интерпретацию генотеизма творцом этого понятия или другими

¹ Ригведа. Мандалы I–IV. С. 236–37 (перев. Т.Я.Елизаренковой).

² Эрман В.Г. Цит. соч. С. 51.

авторами (обозначим его как «типологический» генотеизм). Забияко А. П. вполне оправданно, на наш взгляд, использует понятие «генотеизм» в историческом аспекте, усматривая проявление аналогичных генотеизму свойств в неиндийских религиях — древнеегипетской, месопотамской¹. Но вопрос об интерпретации данного понятия является, несомненно, дискуссионным. М.Мюллер, выводя генотеизм как закономерность, проявляющуюся в ведической религии, и считая, что поскольку строгой иерархии и подчинения одному богу в Ригведе нет, связывал это с определенным этапом развития не только индийских, но и любой другой религии в направлении от анархической стадии к более «развитой» форме. Иными словами, генотеизм есть первая и общая стадия эволюции большинства религий, которые впоследствии будут развиваться гетерогенно: в направлении к политеизму либо монотеизму. Такая схема М.Мюллера оспаривается в современной литературе. Очевидно, что сейчас она явно не выдерживает современной религиоведческой критики, хотя вопрос о типологическом генотеизме является, несомненно, дискуссионным. В частности, Т.Я.Елизаренкова констатирует, что теория генотеизма М.Мюллера вызвала «серьезные возражения» и не подкрепляется серьезными аргументами².

В целом же, такое явление в религиозном сознании, как исторический генотеизм, по нашему мнению, демонстрируя, прежде всего, отождествление личностей одних богов с другими, показывает их релятивизм еще глубже, чем функциональность божеств, и подчеркивает пантеистический характер реальности божеств.

¹ См.: *Забияко А.П.* Генотеизм, энотеизм // *Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян.* М.: Академический Проект, 2006. С. 232

² *Елизаренкова.* «Ригведа» — великое начало... С. 505.

Теперь о первом из перечисленных свойств ведических богов — трудности их тотальной фиксации и подсчета. Об этом говорит хотя бы тот факт, что многие ведические мудрецы *риши* и даже простые люди могут превращаться, согласно ведической мифологии, в богов и в силу употребления ими бессметного напитка — амриты, и в силу знания магических ведийский мантр. Релятивизм богов и людей (риши) в ведической религии отчасти напоминает феномен античного эвгемеризма, также подчеркивающего относительность персонифицированных божеств. Переход личности человека — риши на уровень бога, характерный для ведического сознания, в брахманизме дополняется обратной картиной: ниспадением богов из райских обителей в сансарную «трясину» земного существования, то есть, в низшую онтологическую реальность. Эти обстоятельства показывают, что очертить не только численность, но реальность божественного бытия в ведизме весьма трудно, если боги так постоянны в своем непостоянстве. И все же, несмотря на неопределенную численность и происхождение ведических богов, они занимают, хотя и попеременно, довольно определенное метафизическое пространство, которое можно в какой-то мере зафиксировать вопреки относительности населяющих его субъектов. Это метафизическое пространство ведических богов — не мир неподвижных платоновских эйдосов-сущностей, а система динамического равновесия, интенсивность реальности которой зависит в большой степени от ритуала, включая словесный ритуал.

Трудности в идентификации ведических богов возникают оттого, что для нас (простых смертных) почти невыполнимой выглядит задача провести различия между их именами, магическими формулами и эпитетами. Но из одних каким-то образом вырастают другие, и боги в результате этого то появляются, то исчезают по определенным законам религиозного сознания, преимущественно скрытым пока от нас. Как замечает Невелева С.Л., в ведийской, а впоследствии в индуистской мифологии происходит

«эволюция» от эпитета одного бога к имени другого, нового бога, и наоборот¹. Более того, индологические исследования приводят к таким выводам, что численность ведических богов *постоянно* меняется в зависимости от приносимых им жертв и ритуалов. И хотя идея сугубо ритуалистического характера ведийской, в том числе Ригведийской поэзии защищается «ортодоксальной индийской традицией», но «этот взгляд отвергается западными учеными»². Как пишет далее Т.Я.Елизаренкова относительно Ригведы, «остаётся предположить, что перед нами образцы чистой религиозной поэзии»³. Понятие «чистая религиозная поэзия», на наш взгляд, осталось не совсем проясненным, если учесть, что, как пишет сама Татьяна Яковлевна, «деятельность поэта... изофункциональна деятельности жреца: один воздействует на богов словом, другой — принесением жертвы... Первоначальное назначение поэтического творчества риши было, судя по всему, именно ритуальным»⁴. Можно заметить в этой связи, что решение данного индологического вопроса могло бы продвигаться вперед быстрее, если бы ученые в арсенал науки привлекали бы больше философско-религиозных и религиоведческих понятий и категорий.

Так или иначе, от каких бы причин: ритуалистических либо поэтических, — ни зависел процесс появления и изменения ведических богов, релятивизм их личности остается неизменным. Неопределенное их число в качестве первой из перечисленных характеристик ведических богов тесно смыкается с третьей — их полифункциональностью, и эти, и другие характеристики «плавно» перетекают одна в другую. В ведической религии в целом (как и в других политеистических религиях) природные элементы персонифицируются (олицетворяются), а личные боги деперсонифицируются (обезличиваются), и переход из класса личностей в класс безличных

¹ Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. С.39–40.

² Елизаренкова. «Ригведа» — великое начало... С. 486.

³ Елизаренкова. «Ригведа» — великое начало... С. 487.

⁴ Елизаренкова. «Ригведа» — великое начало... С. 480–481.

сущностей, и наоборот, выглядит весьма «естественным». Бог Агни, например, и бхута (субстанция) огня, подобно многим другим персонифицированным природным стихиям, несмотря на особую позицию мимансы в этом вопросе, связаны между собой существенно и обозначают субстанциально-«вещественный» характер богов. В случае с мимансой ведийские боги растворяются в обезличивающем их ритуале. Это позволяет усмотреть единосушие ведических персонифицированных богов природным элементам и (или) безличному ритуализму, что говорит об их пантеистическом характере. И выяснение механизма связи между природным элементом, ритуалом и «личным» богом в ракурсе религиоведческой проблематики может являться следующим шагом в изучении ведизма.

В итоге, онтологический статус ведических божеств определяется их ритуалистическим и природным (физическим) характером, что говорит об относительности их личности, а также об относительно-теистической парадигме индийской религиозной метафизики. Поскольку ведизм, в частности, Ригведа является «великим началом индийской литературы и культуры» (Т.Елизаренкова), то можно считать, что заложенный в ведах онтологический принцип относительности богов прочно вошел и закрепился в последующих периодах индийской предфилософии и философии.

§ 2 ГЕНЕЗИС ОБРАЗА И КОНЦЕПТА ИШВАРЫ В УПАНИШАДАХ.

Если ставить вопрос об онтологическом статусе божественной реальности в упанишадах в целом, то, прежде всего, необходимо констатировать сложность и неоднозначность этого вопроса. В то же время можно указать на две тенденции, которые напрямую с ним связаны: выделение идеи единого безличного начала (атман-Брахман и др.) и зарождение концепта Ишвары в упанишадах. Необходимо отметить, что эти две тенденции не противоречат друг другу, но являются

взаимодополняющими одна другую; также можно продемонстрировать преемственность каждой из них с самхитами. Относительно первой тенденции С.Радхакришнан подчеркивает, что некоторые ведические боги являются «неуловимыми», они находятся, «в сумерках», которые превращаются в упанишадах в «ночь» (апофатику)¹. Действительно, божественная реальность в упанишадах более унифицирована, и здесь нет такого огромного количества личных богов, как в самхитах. Однако преемственность упанишад с ранними ведами несомненна. С приведенным выше ригведийским гимном-загадкой Диргхатамаса (Ргв. I.164), где утверждался единый онтологический источник «Всех-богов», перекликаются стихи из Шветашватара упанишады (IV. 1-2), которые приводятся ниже (в круглых скобках даем санскритские русифицированные термины — Е.А.):

«[Тот], который един...

И [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная...

Это, поистине, огонь (Агни), это солнце (Сурья), это ветер (Ваю), это и луна (Сома);

Это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это Праджапати»².

Таким образом, закат, «сумерки» множества ведических богов, возможно, были связаны с тем, чтобы им уступить свое место главному в индийской религиозной метафизике личному Богу Ишваре, генезис концепта которого происходит в упанишадах³. Вкратце проследим генезис понятия Ишвары в индийской религиозной метафизике.

Наряду с концептом Единого безличного начала во многих, в том числе в той же Шветашватаре упанишаде утверждается и вторая из отмеченных тенденций — идея личного Ишвары. Как уже говорилось, понятие «личный

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. С. 74.

² Упанишады. Кн. 2. / Перев. с санскр., комм., прилож. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит., РАН, 2000. С. 122.

³ См.: Аникеева Е.Н. Генезис концепта Ишвары в Упанишадах // В Индию духа... Сб. статей, посв. 70-летию Р.Б.Рыбакова / сост. И.В.Зайцев и др. М.: Восточная литература, 2008. С. 58-64.

Бог» в индийской метафизике лучше всего выражается словом «Ишвара», где оно одновременно имя и концепт, и в качестве термина и концепта «Ишвара» зарождается в брахманистской традиции. Первые теисты в Индии появляются во времена упанишад, где берут свой исток множество других концептов и доктрин, подлежащих в будущем своему метафизическому оформлению и развитию в философских школах. Поскольку упанишады — не систематический трактат, а продукт гносиса, священный текст (шрути), то целостного изложения ишвара-вады там нет, но есть отдельные теистические вкрапления. А более поздняя по сравнению с другими упанишадами Шветашватара упанишада является некоей концентрацией теистических идей и «сакрального творчества» упанишад. Крупный историк индийской философии М.Хириянна утверждает: «Шветашватара упанишада отвечает всем требованиям теизма»¹. К этому мнению присоединяется и С.Радхакришнан, чьи положения будут рассмотрены ниже. В небольшой по содержанию Шветашватаре упанишаде типичная сюжетная канва строится вокруг изречения мудрым Шветашватарой тайного знания о сути Брахмана собранию риши, которые «с радостью» восприняли поучения. Говорится, что «эта высшая тайна в веданте» не должна передаваться «не сыну или не ученику» (VI.21-22). Приводим отрывки из этой упанишады, где излагается концепт Ишвары и его связь с безличным Брахманом (в круглых скобках стоят санскритские русифицированные термины — Е.А.):

«I.1. Рассуждающие о Брахмане рассуждают: В чем причина? В Брахмане? Откуда мы родились? Чем живем? И где основания? Знающие Брахмана, [поведайте] – кем ведомые существуем мы в смене счастья и иных [обстоятельств]?

I.2. Время (кала), собственная природа (свабхава), необходимость (нияти), случайность (ядриччха), [первичные] элементы (бхута), *пуруша* –

¹ *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1967. P.83.*

считать ли их источником? Но сочетание их не [является этим источником] из-за природы атмана...

I.8. Владыка (Ишвара) поддерживает все это сочетание тленного и нетленного, проявленного и непроявленного...

I.10. Тленное – *прадхана*, бессмертное и нетленное – Хара. Тленным и атманом правит бог (Ишвара)...

II.16. Поистине, это бог, [пребывающий] во всех странах света, он рожден вначале и он - внутри лона. Он рожден, он и будет рожден, он стоит перед людьми, обращенный во все стороны...

III.20.... Его, лишеного стремлений, великого владыку (Махешвару), видит [человек], свободный от печали, благодаря умиротворению чувств...

IV.17. Этот бог (Ишвара), создатель всего, великий атман, постоянно пребывающий в сердце людей,

Постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными...

VI.10. Кто, словно паук, нитями, возникшими из *прадханы*, покрывает себя, [следуя] собственной природе, единый бог (Ишвара) – пусть он даст нам достичь Брахмана.

VI.11. Единый бог, скрытый во всех существах, всепроникающий, атман внутри всех существ,

Надзирающий за действиями, обитающий во всех существах, свидетель, мыслитель, единственный и лишенный свойств (ниргуна)...

VI.16. Он – все делающий, знающий собственный источник, мудрый, творец времени, наделенный свойствами (сагуна), всеведущий,

Господин *прадханы* и сознающего начала (буддхи), причина уз, постоянства и освобождения в круговороте бытия.

VI.17... Который вечно владеет этим миром, ибо неизвестно другой основы этого владычества.

VI.18... К тому богу, светящемуся собственной способностью постижения, я, стремясь к спасению, поистине, прибегаю как к защите...» (перев. А.Я.Сыркина)¹.

Позволим себе короткий комментарий. Типичен вопрос в начале упанишады о том, «в чем причина», ибо в данных текстах говорится, что все стремятся узнать сакраментальную вещь о сути Брахмана или атмана. Мудрец, имя которого дано этой упанишаде, отрицает стихии мира (бхуты), время (кала), необходимость (нияти) и т.п. в качестве основы мироздания и утверждает Ишвару как таковую основу. В то же время личный Ишвара тождествен (единосущен) безличному атману и Брахману и имеет высшие божественные титулы — Хара, Рудра, Шива и прочие. Бог в своей глубинной сущности неопиcуемый и бескачественный (ниргуна) — это апофатическое богословие. Но в своей проявленности Ишвара имеет положительные атрибуты (сагуна) всеведения и мудрости, вечности и вездесущия, единства и актуальности (действенности) — это катафатическое богословие. Бог в отношении феноменального, материального мира (прадханы) выступает создателем, правителем, владыкой; Он причина кармо-сансарного круговорота («уз»). Наконец, познание и обращение к Ишваре признается спасительным для человека.

В данной упанишаде идея Ишвары предстает только в общем виде, и она требует конкретизации и развития, что и было проделано в средневековой индийской философии, а также современными авторами. Обратимся к толкованию С.Радхакришнана, которое может быть признано репрезентативным для многих течений индийской философии. Автор указывает на то, что в Шветашватаре упанишаде Высший Брахман, понимаемый как творческая, так и материальная причина космоса, является в

¹ Упанишады. Кн.2. / Перев. с санскр., комм., прилож. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит., РАН, 2000. С.115-129.

то же время защитником и руководителем мира¹. Далее С.Радхакришнан говорит: «Такие относящиеся к теизму элементы, как олицетворенный бог и поклонение ему, которые, несомненно, можно встретить и в других упанишадах, в Шветашватаре приобретают особое значение. Здесь уже упор делается не на Брахмане, или Абсолюте, чье полное совершенство не допускает какого-либо изменения или развития, а на олицетворенном Ишваре, всеведущем и всемогущем, который считается проявлением Брахмана»². Для нас особенно важно, что Ишвара в толковании Радхакришнана назван и понят именно как «олицетворенный» и как эманация безличного Брахмана.

Следует сказать, что олицетворенность (временное приобретение личностного признака) и иерархическая эманативность (Ишвара ниже Брахмана) не согласуются с признаками ипостасной личности (в монотеистической религиозной парадигме), ибо абсолютная личность Бога не становится, не проявляется и не зависит от чего-то другого, высшего. В то же время Ишвара определенно и недвусмысленно обладает в данной упанишаде личностными характеристиками, которые подчеркнуты в противопоставлении Его не-теистическим/безличным принципам: кале (времени), бхутам (первоэлементам - стихиям мира), прадхане (первоматерии), нияти (необходимости), ядриччхе (случайности) и другим (I.2). По объяснению С.Радхакришнана, эти принципы не могут быть истинной причиной мира, потому что не обладают сознанием (а-четана) и соответственно высшим сознанием³. Отсюда закономерен вывод упанишады, что «следовавшие размышлению видели силу Божественной сущности, что одна правит всеми этими причинами» (I.3), начиная от «времени» и кончая «душой» (имеется в виду индивидуальная душа). Шветашватара выделяет противопоставление идеи Ишвары этим не-теистическим принципам в

¹ *Radhakrishnan S. Principal Upanishads. L., 1953. P.706.*

² *Radhakrishnan S. Principal Upanishads. P. 706.*

³ См.: *Radhakrishnan S. Op.cit. P. 709–710.*

первой части упанишады, и таким же противопоставлением заканчивается последняя, шестая часть упанишады (VI.1):

«Одни мудрецы говорят в заблуждении о собственной природе (свабхава),

другие же — о времени (кала),

Но лишь величие бога в мире — то, чем вращается колесо Брахмана» (перев. Сыркина).

Разумеется, данные не-теистические принципы не только величностны, но и не-спиритуальны: они натуралистичны и вещественны. Так, Д.Чаттопадхьяя видит в этом противопоставлении в Шветашватаре упанишаде учения об Ишваре (ишвара-вада) вышеперечисленным принципам начало оппозиции теизма и а-теизма, а также оппозиции идеализма и материализма в индийской философии¹. Естественно, личностное и божественное бытие коренится в духе и самосознании в противоположность вещественно-плотскому. Далее, по мнению Д.Чаттопадхьяя, свабхава-вада и кала-вада противостоят ортодоксальным брахманистским доктринам кармы и сансары («колесу Брахмана»), и это объясняет то, почему Ишвара, который «заводит» данное колесо, противоположен «собственной природе» и «времени». Шветашватара упанишада называет Ишвару Тем, посредством Кого «вращается» (VI.1) колесо сансары и «причиной уз» (VI.16). Проблема соотношения Ишвары и кармической сансарности выделяется в последующий период формирования и развития индийской философии в отдельный вопрос, который активно обсуждался представителями теизма (ишвара-вады) и решался ими по-разному. Но при различных вариантах решения этой проблемы общим для ишвара-вады остался тезис о том, что действие человеческой кармы оценивается и даже руководится личным Богом Ишварой, но сама карма не может быть Им изменена, поскольку она безначальна и не сотворена. Потому

¹ Чаттопадхьяя Дебипрасад. Индийский атеизм М., 1973. С. 38.

Ишвара в индийском теизме — не творец кармы, но ее надзиратель и «распределитель».

Для характеристики концепта личного Бога в упанишадах большое значение имеет понимание Его связи с сансарным миром и в космогоническом аспекте (Ишвара как Создатель), и в сотериологическом (Ишвара как Спаситель). Не всегда упанишады дают определенно-однозначные и развернутые ответы на понимание этих аспектов. Так, выступает ли Ишвара непосредственным источником материально-феноменальной составляющей — прадханы, в упанишадах однозначно не утверждается, поэтому философы в дальнейшем выдвигали разные решения. Поскольку некоторые адвайтистские варианты веданты считают Брахман деятельной и материальной причиной мира, то и Ишвара обладает в них такими же атрибутами. Не случайно поэтому С.Радхакришнан привносит такой адвайтистский элемент при толковании Шветашватары упанишады, указывая, что Ишвара — «и деятельная, и материальная причина мира»¹. Однако в философии двайта-веданты и в ньяе-вайшешике постулируется дуализм мира и Бога (в частности, в вайшешике наряду с Ишварой существуют совечные Ему атомы), а эти системы тоже являются ортодоксальными и опираются на шрути. Таким образом, гносис упанишад имеет для индийских философов различные смысловые ряды, в том числе вокруг концепта Ишвары.

Разнообразие толкований не умаляет достаточно определенного, сложившегося в упанишадах ядра концепта Ишвары, что позволяет говорить и о том, что основная семантика самого этого термина уже более менее устоялась. В упанишадах задается понятие Ишвары как Создателя и Спасителя, и это понятие будет усвоено впоследствии почти всеми индийскими философскими системами независимо от того, приняли они концепцию теизма (ишвара-вада) или отвергли ее (ниришвара-вада).

¹ См.: *Radhakrishnan S. Op.cit. P.706.*

Конечно, в упанишадах имеется лишь зародыш ишвара-вады, который будет развиваться (или опровергаться) в дальнейшем в систематической форме. Можно выделить те свойства Ишвары, о которых говорится в упанишадах и которые стали инвариантными для большинства школ индийской метафизики. Ишвара — имя и концепт личного Высшего Бога, Господа и проявление безличного Брахмана, стоящего выше Ишвары в онтологической реальности. Ишвара создатель и разрушитель миров, Он дает толчок сансарному бытию и свертывает его благодаря своему всемогуществу и всеведению и промышляет о мире. Ишвара как главная причина развернутого мира — деятельная, или творческая причина (нимитта-карана), а также разумная (четана-карана) подчиняет себе вторичные причины — материальные стихии (бхуты), время (кала) и т.д. Декларируется в упанишадах и сотериологическая функция Ишвары. Концепт личного Бога Ишвары в упанишадах имеет черты относительного, но не абсолютного теизма.

Благодаря концепту Ишвары, появившемуся в упанишадах, можно утверждать, что теизм не был занесен в индийскую метафизику откуда-то извне, но составлял одну из ее существенных и эндемичных характеристик. Зародыш ишвара-вады в упанишадах — концепт Бога Создателя и Спасителя будет развиваться в смрити («Бхагавадгита» и другие источники), чтобы затем родиться на свет и получить свое дальнейшее оформление в индийских философских школах.

§ 3 ТЕИЗМ «БХАГАВАДГИТЫ».

В «Бхагавадгите», по существу, представлена исторически первая предфилософская если не концепция, то ядро/концепт индийского теизма на основе понятия Ишвары как личного Бога Создателя и Вседержителя вселенной, а также спасающего лично преданных ему — бхактов.

«Бхагавадгита», или Гита — выдающийся памятник индийской литературы поэтического жанра, включенный в VI книгу эпоса «Махабхарата», он сформировался на историческом фоне культа Бхагавана (Бхагавата), или религии бхагаватов, почитающих верховного бога Кришну. Кришна - главное действующее лицо поэмы и автор всех поучений, которые он обращает воину Арджуне, ужаснувшемуся необходимости участвовать в братоубийственной войне. Кришна, согласно Гите, а также многим другим индуистским памятникам, является одновременно и Бхагаваном («Шри-Бхагаван»), и аватарой Вишну. Он помимо этого именуется в поэме множеством других эпитетов: Хришикеша, Кешава, Васудэва, Хари, Махатма, Пуруша; и, разумеется, Брахман, Атман, наконец, Ишвара.

Отмечено, что по своему содержанию Гита не случайно называется квинтэссенцией упанишад, и она единственное произведение смрити, удостоившееся названия «упанишады»; и по времени она ближе всего стоит к так называемым «средним» упанишадам, среди которых - теистическая Шветашватара. Так, у одного из первых академического уровня переводчиков Гиты на русский язык Б.Л.Смирнова читаем: «Все исследователи отмечают особенную близость Гиты и Шветашватары Упанишады»¹. Величина и важность этого памятника сами по себе заслуживают особого и отдельного разговора², как и отдельная тема — современные толкования Гиты; но здесь имеется возможность обратиться только к одной из выдающихся ее интерпретаций, принадлежащей В.С.Семенцову (1947-1986). Его вклад в гитоведение акад. Г.М.Бонгард-Левин в своем предисловии к его фундаментальному труду о «Бхагавадгите» оценивает так: «Проходят годы, но значимость этой книги В.С.Семенцова,

¹ Смирнов Б.Л. Введение // Бхагавадгита (Махабхарата II) / Перев. с санскр., введен., примеч. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1977. С.32.

² См., например: Аникеева Е.Н. Бхагавадгита // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. С.65; она же. Бхагавадгита // Православная энциклопедия. / Под ред. Патр. Моск. и всея Руси Алексия II. Т.6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С.408-409, и др.

как и других его работ, не только сохранилась, но заметно возросла»¹. Оригинальный подход, осуществленный Семенцовым к Гите, – это особый вид герменевтики этого памятника, ключом которой является методологическая реконструкция индуистского религиозного праксиса – рецитации текста, что имеет своим результатом достижение трансовых состояний².

Мы не можем здесь рассматривать весь комплекс проблем, - несмотря на его важность, — поднимаемых и решаемых В.С.Семенцовым, но лишь коснемся вопроса о соотношении Гиты и упанишад в его интерпретации. Объясняя момент «цитирования» (как предлагают это называть многие авторы) Гитой отдельных положений упанишад, В.С.Семенцов указывает, что здесь ни о каком цитировании в современном смысле речи не идет, но данные реминисценции – «результат формирования *Гиты* в среде, насыщенной культурой упанишад... Хорошо известно, что в древней Индии принято было выучивать отрывки из *шрути* наизусть – это входило в обязанность каждого домохозяина. Заученные таким образом и, по-видимому, часто повторяемые тексты *упанишад* постоянно сталкивались в памяти, перекрещивались, дробились на элементы, обрастали внетекстовыми ассоциациями и в отдельных случаях складывались в новые комплексы. Так возникали более поздние части канона *упанишад* (*Катха, Шветашватара, Майтри*), так могла формироваться и *Гита*»³. Эта глубина единства упанишад и Гиты, указанная В.С.Семенцовым, объясняется, на наш взгляд, их общим сотериологическим ядром, к тому же медитативная практика в индуизме является одним из главных средств спасения. И в этом праксисе

¹ Бхагавадгита / Перев. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. - Изд. 2-е, испр. и доп. М.: «Восточная лит-ра», 1999. С.3.

² См.: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике // Там же, с. 224.

³ Там же, с.116.

концепт Ишвары играет ведущую роль в качестве объекта сосредоточения как в Шветашватаре упанишаде, так и в Гите.

Ишвара в Гите – личный верховный Бог, Владыка и Создатель вселенной. Как говорит один из ведущих современных исследователей Гиты С.Д.Серебряный в своем весьма интересном обзоре этого памятника в «Древе индуизма» (этот обзор назван автором «ознакомительной экскурсией по главам» поэмы), беседа Кришны и Арджуны — «своего рода «божественное откровение»: Кришна «открывает» Арджуне, что он, Кришна, на самом деле – Высшее Божество (Бхагаван – Е.А.), исток и опора всего сущего. По ходу беседы Кришна объясняет Арджуне устройство мироздания, а также место и задачи в нем человека» (подчеркивание С.Серебряного)¹. Ишвара, или Бхагаван, таким образом, — смысловой центр поэмы, Он несет онтологически-космологическую и нравственно-сотеариологическую функции. Рассмотрим их последовательно. При этом будем ссылаться, прежде всего, на комментарии С. Радхакришнана, которые вошли в ряд его работ, в том числе в более или менее заверченный в себе раздел «Теизм Гиты» в его двухтомной «Индийской философии»². Анализ и выводы С. Радхакришнана в этом плане выражают традиционный индуистский – адвайтистский взгляд на теизм, и его ведантистское мышление позволит, на наш взгляд, не только адекватно воспроизвести источник (разумеется, не претендуя на полноту воспроизведения), но и высветить интересующую нас акцентуацию. В онтологически-космогонический аспект Ишвары можно выделить два аспекта, где так или иначе присутствуют его личностные черты: а) катафатизм (в противоположность апофатизму как сфере безличностного, ибо в индийской метафизике сложилось именно такое разделение); б) «лицепорождение» (других богов).

¹ *Серебряный С.Д.* Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Древо индуизма. С. 154.

² *Радхакришнан С.* Индийская философия. Том 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. Глава 9 «Теизм Бхагавадгиты»: С.442-497.

Излагая концепт первичной реальности в Гите: Брахмана, высшего Пуруши, Пурушоттамы, Ишвары, — С. Радхакришнан пишет: «Безличный и личностный — не производные концепции или фикции: это два начала и два взгляда на: а) вечного Верховного («Оно») и б) абсолютно самоосуществляющегося Брахмана как Господа («Он»), Создателя, держащего и контролирующего все — Ишвару, Бога».¹ Эти два уровня соответствуют онтологическому разделению в теологии Гиты на: во-первых, апофатическое, непроявленное, «черное», символом которого выступает Кришна («Кришна» означает «черный»), то есть, безличное Божество и, во-вторых, катафатическое, проявленное, «белое», символом чего выступает Арджуна («Арджуна» значит «белый»). Второй уровень трактуется С. Радхакришнаном как «личное». В то же время две эти стороны Бога тождественны (см., например, комментарии Б.Л. Смирнова и др.). Иными словами, личное в Боге-Абсолюте, согласно большинству толкований, едино с безличным. В самой Гите говорится об этих двух аспектах Божества так (перевод Б. Л. Смирнова):

«Я Атман, нерожденный, непреходящий, Я – существ владыка...

Для спасения праведных, для наказания злодеев,

Для утверждения закона из века в век Я рождаюсь» (IV.6; 8).

Нерожденный атман апофатичен, рожденный – катафатичен.

«Все на мне нанизано, как жемчуг на нити» (VII.7), —

это, скорее всего, о проявленном аспекте Абсолюта, который имел ряд стадий перехода от скрытого до раскрытого состояния.

«Выше этого Непроявленного есть бытие иное – Вечное Непроявленное. При гибели всех существ оно не гибнет» (VIII. 3; 18; 20), —

¹ Сарвепалли Радхакришнана за Бхагавадгита // Индийските санскритски първоисточници. Веди, Упанишади, Бхагавдгита /отв. ред. Кънчо Кънев. София, изд-во «Любомудрие», 1996 (на болг. яз.) С. 554.

здесь, соответственно, говорится об апофатическом аспекте Абсолюта в его высшей стадии. Вечное Непроявленное – это Кришна («черный»), Божество в себе, а самоосуществляющееся Непроявленное – становящейся Ишварой Брахман, или «Арджуна» («белый»). С.Радхакришнан также приводит комментарии средневекового автора Шанкаранады на IV. 8-11 Гиты: «Васудэва имеет две формы — проявленную и непроявленную; Парабрахман – это его непроявленная форма, а весь мир движущихся и неподвижных вещей — его проявленная форма»¹. В этих формулировках ясно проступает панентеистическая модель метафизики Гиты.

Следует отметить, что соотношение апофатичность — катафатичность в Гите коррелирует с таким соотношением в античной философии. На наш взгляд, здесь прослеживается аналогия между метафизикой Гиты и Плотина: катафатичность, проявленность как у Брахмана «Арджуны», так и у Платиновского Нуса и Души по сравнению с апофатическими Брахманом «Кришной» и Платиновским Единым. Однако ни в том, ни в другом случае нет свидетельства о личностном качестве в его абсолютном смысле ни у Нуса, Души, ни в Ишваре. Но, по мысли С. Радхакришнана, в «конкретности» и проявленности Абсолюта все-таки имеется этот личностный смысл Ишвары. Здесь, как мы уже отмечали, появление личностного качества Божества носит относительный, функциональный характер. В этой связи мы можем допустить одно предположение: чем ниже уровень Божественной реальности в индийской (и иной политеистической) метафизике, тем активнее обнаруживаются личностные качества в ней, и напротив, высшие ступени Абсолюта индийских религий совершенно лишены этих качеств. Иными словами, апофатическая сфера в индийской метафизике всегда безличная, а катафатика может содержать личностные свойства. Такое иерархическое подчинение катафатического апофатическому в индийской метафизике противоположно христианской доктрине Ипостаси,

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С. 463.

Которая не имеет высшего и низшего уровней и не может являться только катафатичной, но сочетает в себе и катафатичность, и апофатичность без иерархии между ними.

Рассмотрим «лицепорождающую» функцию Ишвары, которую можно отнести к специфически индийскому пониманию личности. Лицепорождение — произведение трех известных верховных «форм» (мурти) и одновременно богов индуистского пантеона – Тримурти: Брахмы, Вишну, Шивы. Как было доказано в главе 3-й, каждый мурти не может рассматриваться абсолютной личностью, и отношения между ними не соответствует божественным Ипостасным свойствам. Если все три персонифицированных бога суть проявления безличного Брахмана, то каково место Ишвары в этом порядке? — При появлении в отдельных учениях и школах индийской метафизики Верховной Божественной личности – Ишвары Он встает над тремя мурти, порождая их, но оказывается ниже безличного Брахмана. С. Радхакришнан при толковании Гиты утверждает: «Личностный Ишвара отвечает за создание, поддержание и разрушение мира («начало, середина и конец» созданий – см. XI.19): Брахма, Вишну и Шива. Это триединство функций нерассекаемо»¹. Как понять нерассекаемость божественных функций при космических циклах? — Циклическое время имеет свойство обратимости: космопорождение Богом мира предполагает через определенный Им срок космодержания также и Его функцию косморазрушения, и наоборот, после разрушения одного космоса (джагата) обязательно следует созидание Им нового космоса («non-stop process»).

Напротив, в христианской метафизике Ипостаси циклы отсутствуют, время и тварь имеют уникальное существование и историю, что говорит против единосущия Бога и мира, тогда как вечно повторяющиеся циклы в Гите свидетельствуют о панентеистической слитности относительно-личного Бога со временем: «Время Я, мира извечный губитель» (XI.32). Таким

¹ Там же, с. 556

образом, три космические безличностные функции Ишвары символизированы тремя персонифицированными мурти. Таким образом, само лицепорождение, и то, что рождены относительные лица богов, и само взаимное единство космических функций Ишвары, растворяющее Его в циклическом времени, ограничивает теизм Гиты. Однако порождение Ишварой Тримурти – далеко не главная тема памятника. Эмоциональной кульминацией Гиты является иной образ Ишвары – Вишварупа («Вселенская форма»).

В индийских религиях не следует отождествлять понятия «личный бог» и «бог культов», ибо они не совпадают (хотя и имеют единую основу). Ишвара — это личный Бог преимущественно в метафизике, Он один и один, а конкретных форм или образов/ликов его почитания бесконечное множество, и они получили в индуизме следующие наименования: арча, мурти, рупа. Соотношение Ишвары и арчи — особая тема для исследования, требующая кропотливого изучения и осмысления конкретных культов, отношения и иерархия между которыми в индуизме довольно вариативны и даже запутаны. Заметим только, что многие арчи, мурти и рупы в индуистских храмах и в популярных книгах, буклетах и т.п., включая изображения Кришны в современных иллюстрированных изданиях Гиты, имеют приветливые и красивые лица, если не сказать, умильные и даже слащавые (как герои индийских кинофильмов). Но следует иметь в виду, что такая наружность божеств допущена, наверное, в силу снисхождения к немощным мирским людям как «религиозным младенцам». «Продвинутым» же адептам и самому Арджуне Гита предлагает другой образ – страшный лик этой так называемой Вселенской формы (вишва – «каждый», «все», «вселенная»; рупа – «форма», «наружность»). По этимологии и смыслу этого слова мы бы предложили перевод Вишварупы не как «Вселенская», но как «Многоликая (Вселикая) форма» Ишвары-Кришны-Брахмана.

Вишварупе посвящена XI глава Гиты, которая так и называется: «Йога созерцания Вселенской формы». По утверждению Б.Л.Смирнова, она, являясь, несомненно, поэтической кульминацией памятника, была логически подготовлена предыдущей X главой, имеющей название «Йога силопроявления (вибхути)». В этой X главе метафизически обосновывается учение о едином Ишваре и множественности Его проявлений (вибхути) как в мире, так и в культовых формах, или о «*самотождественном различии единомножества* (курсив Б.Л.Смирнова – Е.А.)»¹. Облик Божества в Вишварупе страшен потому, что он раскрывает такой Его атрибут, как Время (Кала), пожирающее все живые создания (ср. с древнегреческим Хроносом), и приближается по своему смыслу к популярному индуистскому образу Дурги-Кали², символизирующему неизбежность смерти и разрушения (перевод В.Семенцова):

«Образ ужасен Твой тысячеликий, тысячерукий, бесчисленноглазый;
страшно сверкают клыки в Твоей пасти. Видя Тебя, все трепещет; я
тоже...

Словно костры ненасытного времени, пасти Твои, Твои челюсти
страшные;

Жутко мне; стороны света смешались; сжался, о мира владыка!
Помилуй!..

Внутри Твоей пасти, оскаленной страшно, словно спеша, друг за другом
вступают;

Многие там меж клыками застряли – головы их размозженные вижу...

Ты их, облизывая, пожираешь огненной пастью – весь люд этот разом.

Переполняя сияньем три мира, Вишну! – лучи Твоей славы сияют» (XI.
23,25, 27, 30).

¹ Смирнов Б.Л. Цит.соч. С.64

² См., например: там же.

Феномен такого Божественного «Преображения», по выражению Б.Л.Смирнова, смущал не только европейцев, но и самих индийцев: почему это страшное Божество может быть одновременно милующим и спасающим? В.С.Семенцов, задаваясь вопросом, «что это за звуки чавканья в божественной субстанции?» как бы недоумевает: «возвышенный *Бхагаван* словно в мгновение ока превращается в гнуснейшего из вампиров, в какого-то «Сатурна» Гойи...»¹. Впрочем, он усматривает в ужасах Вишварупы не столько божественную реальность, сколько «учебный» и тренировочный прием для медитации: картина должна приковать к себе ученика, а потом раствориться для отвращения от всего мирского (Более подробную аргументацию В.С.Семенцова здесь опускаем). На наш взгляд, в многоликом и страшном образе индуистского «Хроноса» нет ни противоречия с принципом милующего Ишвары, ни поводов для удивления в контексте всей пан(ен)теистически-политеистической религиозной парадигмы, потому что Божество здесь единственно и времени, и тленному телесному началу. К тому же, Вишварупа имеет не только онтологическое, но и религиозно-нравственное и этико-практическое «оправдание», потому что главный моральный вывод Гиты — убедить Арджуну в необходимости исполнения дхармы кшатрия — бесстрастно и бесстрашно сражаться и убивать, не жалея жизни людей: ведь Бхагаван уже поглотил их, «как мошкар» (XI.29).

Но все же видимый парадокс Многоликой (Вселенской) формы Божества в индуизме остается: ее жуткий облик явлен Арджуне не просто для его устрашения и обращения в трепет, но для приведения ученика к... любви-бхакти (!) к Бхагавану, ибо, по утверждению исследователей, главы 7-12 Гиты посвящены именно бхакти. Бхакти (*bhakti* – термин, родственный имени бога «Бхагават»: наделение, причастность, а также привязанность, преданность, смирение, любовь [к богу]), – одно из важных понятий в индуизме, обозначающее преданность и любовь адепта (бхакта) к личному

¹ Семенцов В.С. Цит.соч. С.202.

божеству; эмоционально-эстетическое и мистико-аскетическое служение одному Богу в отличие от медитативно-созерцательного познания безличного абсолюта и ритуалистически-практического богопочитания (хотя путь бхакти не отрицает эти и другие виды богопознания и богопочитания). В качестве концептуального термина «бхакти» впервые встречается как раз в «Бхагавадгите» и выделяется здесь в качестве одного из основных путей освобождения-мокши.¹ Концепция бхакти в целом наиболее всего раскрывает в индуизме идею личного Бога и теистически окрашивает те его учения, которые разделяют эту концепцию.

В Гите нравственно-сотериологическая функция Ишвары как милующего Бога проявляется именно благодаря бхакти. С. Радхакришнан считает, что личные качества Ишвары в нравственно-сотериологическом аспекте превышает его личностность космогонического плана: «Гита делает упор на личного Бога не столько восприимлющего мир через свою природу, сколько на обитающего в сердцах всех живых существ»². Общепризнанно, что путь бхакти (бхакти-йога, или бхакти-марга) является одним из трех сотериологических путей, которым учит Гита: 1) «путь знания» - джняна-йога, 2) «путь действия» - карма-йога, 3) «путь любви» - бхакти-йога³. Эти пути могут пониматься и как рядоположенные, и как находящиеся в иерархии друг ко другу, что зависит от концепций комментаторов, которые выделяют тот или иной путь в соответствии с характером своих учений. В самой Гите говорится, что если джняна-марга как «царственный» путь высшего знания (гносиса), медитативной практики *йоги* и мистического созерцания предназначен для брахманов, то два других пути доступны всем: «...если они и дурного лона, женщины, вайшьи, даже шудры, идут путем

¹ Подробнее см., например: *Аникеева Е.Н.* Бхакти // Православная энциклопедия. / Под ред. Патр. Моск. и всея Руси Алексия II. Т.6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С.409-410.

² Сарвепалли Радхакришнана за Бхагавадгита // Индийските санскритски пѳрвоисточници. С. 555.

³ См., например: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Том 1. С. 477-478 и др.

высочайшим» (IX.32) (то есть, достичь мокши – Е.А.). Данный пассаж особо выделяется современными исследователями в качестве свидетельства демократизма и универсализма Гиты.

Если в карма-йоге Гиты кристаллизуется сословно-родовая этика индуизма - необходимость выполнения каждым человеком предписаний и обязанностей именно своей варны (позже касты) – варна-дхармы (ибо «чужая дхарма опасна»), то именно бхакти-марга становится самым универсальным и «демократичным» сотериологическим путем - путем благоговеиной любви к «Господу», преданности Ему, почитания Его до самозабвения. Акцентуация на бхакти-йогу в Гите носит особо важный характер по сравнению с другими памятниками смрити (где тема бхакти почти не прослеживается) (перевод В.Семенцова):

«Духов чтущие – к духам уходят, предкам жертвуя, Партха, - к предкам;
к божествам – кто богов почитает; Мои бхакты – ко Мне приходят...

Если действуешь ты иль вкушаешь, если жертвуешь, дар если даришь,
если ты совершаешь аскезу – делай это как Мне приношенье.

Так разрушишь ты цепи кармы, плоды злых – добрых дел покинешь...»
(IX.25, 27-28).

В ответ на жертвенную самоотдачу бхакта Ишвара дает ему свою милость (прасаду), то есть, дар. По мысли Р. Отто, бхакти – это «благодать по-индуистски», что отражено в названии его работы: «Индийская религия благодати»¹. Итак, принцип бхакти – это теистический принцип, выражающий любовь адепта к личному Богу и отношение личного Бога к нему.

¹ *Otto Rudolf*. India's religion of grace and Christianity compared and contrasted. N.Y.: the Macmillan Co., 1930. В этом замечательном, но малоизвестном труде классика философского религиоведения, который заслуживает, конечно, особого разговора, проводится сравнительный анализ индуистского бхакти и христианской концепции благодати. По Р. Отто, бхакти-религия – наиболее личностная для Индии форма культа, и все же автор качественно разграничивает индуизм и христианство в понимании любви к Богу и божественной благодати.

Хотя характеристики личностного бытия явлены в памятнике наиболее ярко именно в бхакти, все же они имеют свои ограничения. Отметим здесь лишь некоторые признаки относительного теизма Гиты.

«В украшенном мудростью смиренном брамине, в корове, слоне, собаке
И даже в том, кто ест собаку, прозревает Единое мудрый» (V.18).

Данные стихи, несомненно, имеют пантеистический характер. «Презренные» шудры, которые подразумеваются здесь в связи с собакой, тоже достойны спасения не оттого, что каждый из них обладает своей уникальной личностью, но потому что они несут в себе божественную частицу как признак единосущия Божества и человека.

Далее, вопрос заключается в том, сохраняется ли в сотериологическом состоянии эта множественность разделенных сансарой душ: либо субъектность бхакта, необходимая для сотериологического процесса, не подвергается растворению с безличным Единым при достижении высшей цели либо эта субъектность здесь уже нежелательна или невозможна? Другими словами, личностные характеристики адепта помогают или мешают сотериологической цели? Вопрос о субъектности бхакта как на пути к спасению, так и на высшей стадии сотериологического состояния был весьма активно обсуждался средневековыми индийскими философами и имел различные решения, скажем, в традициях школ адвайты и вишишта-адвайты. Однако можно проследить общую тенденцию средневековых ведантистских комментаторов Гиты, состоящую в том, что чем ближе к сотериологической цели, тем менее (или вообще не) дифференцирован субъект бхакта и Бог/Божество. Эта тенденция проступает и в Гите (перевод. Б.Смирнова):

«Так радуется атману атмана в себе прозревший,...

Вкушает предельное блаженство соприкосновения с Брахманом.

Кто Меня во всем и все во Мне видит,

Того я не утрачу, и он Меня не утратит» (VI.20;28;30).

Даже если предположить сохранение некоей субъектности адепта в мокше, то эта субъектность будет носить, несомненно, характер его пантеистически-единосущного единства с Божеством. Хотя данный вопрос о субъектности адепта в мокше, повторим, являлся дискуссионным, таковым он остается и сейчас. Адвайтисты настаивают на том, что в Гите описано совершенно недualiстическая природа Брахмана, и ни о каком сохранении дифференциации между Ним и сотериологическим субъектом не может идти речи. С.Радхакришнан пишет в главе «Теизм «Бхагавадгиты»: «Те действия в этом мире, которые указывают на их индивидуальные отличия,.. исходят от сил пракрити... Употребление единственного или множественного числа (для душ – Е.А.) носит случайный характер. Множественное число употребляется, когда упор делается на эмпирическую сторону»¹. По мысли С.Радхакришнана, когда упор делается на мокше, то здесь применимо лишь единственное число: «*Бхакти*, или пылкая любовь к Богу, становится тогда пламенем, сжигающим и уничтожающим все границы индивидуального»². В итоге сотериологический конец отличен от личных свойств бхакта да и от самого бхакти, которое, по С.Радхакришнану, целиком составляет лишь эмоциональное состояние: «*Бхакти* – это эмоциональная приверженность в отличие от знания или действия... Любить не так трудно, как упражнять свою волю в целях приближения божеству, вести аскетический образ жизни или усиленно мыслить... Путь бхакти открыт всем, слабому и обездоленному, необразованному и пребывающему в неведении»³. Нельзя согласиться с этим мыслителем в том, что любить — это легко; впрочем, С.Радхакришнан любовь/бхакти лишает всякого онтологического статуса и низводит ее до «благородной» чувственности.

В отличие от крайних адвайтистов представители вишишта-адвайты (Рамануджа и его последователи), несомненно, видят в сотериологическом

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1. С. 469, 470.

² Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1. С. 482.

³ Там же, с.477.

процессе реальные/онтологические изменения и потому почитают бхакти главным путем освобождения, вмещающем в себя другие марги. Но независимо от того, сохраняется ли в завершении спасения субъектность бхакта в системе вишишта-адвайты, — а для демонстрации данного вопроса потребовался бы детальный текстологический анализ, — нам представляется, что здесь бхакт и Ишвара пантеистически единосущны. И в самом названии этой системы «адвайта» (недуализм, монизм) концептуализируется как абсолютный, который мы интерпретируем в качестве «единосущного», а «вишишта» (различенный) означает относительный: то есть пантеистическое единосущие (адвайта) Божества и мира, Божества и человека в их относительном различии (вишишта). Только в двайта-веданте (дуалистической системе веданты) субъект освобождения совершенно определенно сохраняет свою дифференциацию с Высшим Божеством, впрочем, также, на наш взгляд, единосущную; однако двайтисты не придают значения бхакти.

Возвращаясь к «Бхагавадгите», можно сказать, что здесь существование личности бхакта обусловлено кармичностью, личность эта относительна, неустойчива, не представляет собой сотериологической единицы и не является самоцелью: она не самоцель, но скорее средство для слияния, полного либо относительного, с Единым Брахманом. В целом, чтобы охарактеризовать теизм Гиты, обратимся к общей его оценке со стороны С.Радхакришнана, считающего, что этот памятник — адаптация малодоступного монизма упанишад к религиозным запросам широких слоев населения (однако только дваждырожденных!): «Приспосабливая идеализм упанишад к теистическому мышлению людей, Гита ... показывает, что созерцательный спиритуалистический идеализм упанишад дает место живой религии персонифицированного (! - Е.А.) Божества. Здесь абсолют упанишад выступает в форме, удовлетворяющей и умственным, и эмоциональным

запросам человеческой природы»¹. Не вдаваясь в полемику о том, где пролегают границы религии и философии в Индии, отметим лишь, что у С.Радхкришнана «философией упанишад» называется традиция тайного знания, религиозного гносиса, который, несомненно, входит в границы означенного нами объема понятия «метафизика религии»; и ядро этого гносиса выражено в Гите в ином, популярном, жанре. Как и в упанишадах, в Гите Ишвара личностно-безличен.

Итак, концепт Ишвары в Гите, выступая в единстве его космологически-онтологических и нравственно-сотериологических функций, нисходит в мир и милует людей, призывая их к освобождению — такой Ишвара, по традиции адвайтистов, находится в мире майи, или относительной ложности; потому все виды теизма рассматриваются адвайтистами как условная или низшая реальность. В частности, по С.Радхакришнану, теизм Гиты — вынужденное приспособление для толпы высшего и истинного знания упанишад, несомненно, искажающее Брахман как абсолют. Напротив, согласно вишишта-адвайте, концепт Ишвары в Гите — истинное ядро ее учения, поскольку Ишвара, развертывающийся в мир и привлекающий к себе бхактов есть реальная (паринама), а не виртуальная (виварта, — как у адвайтистов) метаморфоза Брахмана. Но если Ишвара, бхакт и сам процесс спасения в вишишта-адвайте онтологически реальны, то это еще не есть ипостасное бытие, и Ишвара — не абсолютная Личность; ибо Ишвара в Гите сочетается с безличным. В целом, теизм «Бхагавадгиты» носит относительный характер.

¹ Там же, с. 452.

ГЛАВА III. СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИШВАРА-ВАДЫ В КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Понятию «индийский теизм», как уже отмечалось, соответствует термин, выработанный в самой индийской традиции: ишвара-вада, или учение об Ишваре. Термин «Ишвара» — Господь, Владыка (санскр. *Īṣvara* — «господин», «хозяин») является коррелятом имен Господа, Пантократора (Вседержителя), Адонаи в других религиях. Ишвару можно определить как личного Бога Создателя космоса, его Хранителя и Промыслителя, пекущегося о спасении разумных существ. На наш взгляд, несмотря на то, что применение понятия «личный Бог» к индийской метафизике является некоторой конструкцией и/или вестернизацией, тем не менее анализ ишвара-вады как единого течения обоснован, потому что: а) она имеет самостоятельность в самой индийской философии, хотя индийский теизм в целом не получил глубокой концептуализации ни в индийской, ни в западной литературе; б) ишвара-ваде при всех ее индийских особенностях, как было показано, более всего соответствует содержание выработанного на Западе понятия «теизм». При выяснении общего и особенного в индийском теизме нами будут применяться вышеперечисленные признаки личностного бытия.

Ишвара-вада проявляется в системах индийской философии таким образом, что одни активно становятся на ее защиту, другие оказываются непримиримыми ее критиками (ниришвара-вадинами), в иных ишвара-вада проходит в виде тенденции. Если говорить конкретнее, много систем индийской философии: чарвака — локаята, джайнизм, буддистские школы, миманса и санкхья, — не теистичны. В джайнизме и в мадхьямике культивировался анти-теизм — ниришвара-вада. В противоположность ниришвара-ваде сознательно в защиту концепции Ишвары выступают йога, поздние ньяя и вайшешика, ряд течений веданты: так называемой

«теистической веданты», то есть, шайвизм и вайшнавизм (в отличие от «внетейстической веданты» — адвайта-веданты¹), часть направлений в санкхье и поздние представители мимансы.

Можно напомнить ряд работ по индийскому теизму. Школе ньяе-вайшешике в ракурсе теизма посвящены исследования К.Балк «Теизм ньяе-вайшешики»² и Висвешвари Аммы «Удаяна и его философия».³ Эта же система рассмотрена в ряде статей Дж.Чемпаратхи⁴, Й. Бронкхорста⁵, Важными для понимания ишвара-вады являются части фундаментальных трудов классиков индийской философии С.Н.Дасгупты⁶ и С.Радхакришнана⁷. Особо надо отметить квалифицированные переводы, анализ и интерпретации текстов философских систем, относимых к ишвара-ваде, сделанных В. Г. Лысенко⁸ и В. И. Рудым и Е. П. Островской⁹, а также фрагментов произведений найяиков Шридхары, Уддьятакары, сделанных В.Шохиным¹⁰, и др.

¹ См.: *Balasubramanian R. The Tradition of Śaivism // Theistic Vedānta / Balasubramanian R., ed.. N.Delhi: Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2008. P. xlix; 19.*

² *Bulcke Camille. The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. Delhi – Varanasi – Patna: Motilal Banarsidass, 1968.*

³ *Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. Delhi: Nag Pbls., 1985.*

⁴ *Chemparathy G. The Īśvara Doctrines of Praśastapāda // Vishveshvaranand Indological Journal. 1968, vol.VI. P. 65-87.*

⁵ Напр., *Bronkhorst J. God's Arrival in the Vaiṣeṣika System // Journal of Indian Philosophy. 1996. Vol.24. P.281-294 et cet.*

⁶ *Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.*

⁷ *Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. С.442-497.*

⁸ *Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. М.: Восточная лит-ра, 2003; Прашастапада. Собрание характеристик категорий (Падартха-дхарма-санграха) с комментарием «Цветущее древо метода» (Ньяя-кандали) Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В.Г. Лысенко. М.: Восточная лит-ра, 2005.*

⁹ *Классическая йога (Йога-сутры Патанджали и Вьяса-бхашья) / Пер. с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М.: Наука, 1992.*

¹⁰ *Шохин В.К. Теистическая доктрина Шридхары. Шридхара. «Ньяякандали»/ Перев. В.К.Шохина // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. №3. С.72-83; он же. Философский теизм Уддйотакары. Уддйотакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 290-332.*

Относительно малый интерес индийских авторов к проблеме индийского теизма можно объяснить тем, что он большинством из них не считается магистральным направлением индийской философии и воспринимается ими как факультативное ее течение (притом, что основным течением полагается адвайтизм). Западных же исследователей, тоже немногочисленных, индийский теизм, очевидно, интересовал в силу того, что он близок христианской культуре, имеющей в своем фундаменте идею личного Бога. В целом, метафизика индийского теизма, несомненно, нуждается в более глубоком и всестороннем анализе.

§ 1 САНКХЬЯ И ИШВАРА-ВАДА.

Вначале будет рассмотрен текст «Бхагавадгиты», потому что в нем, как и во многих других произведениях эпоса, представлены основные идеи философии санкхья и поскольку этот памятник имеет прямое отношение к древнему этапу развития системы санкхья. Кроме того, «Бхагавадгиту» следует понимать как переходную ступень от предфилософии к философии, где развивается концепт Ишвары. Традиция санкхьи — не только философский рациональный дискурс, но и более раннее знание-«гносис», которое несло в себе и нерациональные компоненты, и эти две составляющие стали называться собственно «санкхья» (букв. «счет», «исчисление», то есть, размышление) в отличие от чисто интуитивно-мистического пути психотехники — йоги¹. Несмотря на столь древнюю традицию, из-за множества учителей в санкхье линия ее как единой философской школы не успела оформиться ко II-IV вв. н.э., когда появились сутры большинства других брахманистских школ (вайшешики, мимансы, веданты и прочих). Поэтому первым произведением классической санкхьи считается только

¹ Об этом см.: *Шохин В.К.* История санкхьи: основные периоды // Лунный свет санкхьи: Ишваракришна. «Санкхья-карика»; Гаудапада. «Санкхья-карика-бхашья»; Вачаспати Мишра. «Таттва каумуди» / Изд. подгот. В.К.Шохин. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. С.16-23.

относящаяся примерно к V в. «Санкхья-карика» Ишваракришны. В.К.Шохин выделяет два этапа доклассической санкхьи: 1) древний, отраженный в шрути, смрити (включая «Бхагавадгиту») и других текстах; 2) предклассический, относящийся к III-IV вв., когда на фоне сутраобразования других классических систем школы внутри санкхьи особенно «плюрализировались», зачастую соперничая друг с другом¹. Учение санкхьи в смрити («Бхагавадгита» и др.) иногда называется «эпической санкхьей»; также можно называть его пред-санкхьей.

Во всех вариантах учений санкхьи основные ее принципы остаются неизменными — это, прежде всего, положение о неразумной причине мира (ачетана-карана-вада) — пракрити, прадхана, которая будучи скрытой, непроявленной (авьякта), под воздействием духа Пуруши активизирует свою силу проявления в ментальные и физические «объекты». Философы санкхьи занимаются собственно калькуляцией («санкхьей») этих промежуточных и конечных объектов: всего их определялось по самым дробным подсчетам 24 со стороны пракрити; а Пуруша был 25-м началом. Роль же Ишвары понималась совершенно неоднозначно у различных учителей санкхьи: среди них были как ишвара-вадины, так и ниришвара-вадины. Причем, Ишвара вводился уже в древней санкхье (пред-санкхье) и нумеровался 26-м началом, хотя, по сути, Он был «продолжением» Пуруши: «в качестве «углубленного», «деифицированного аспекта «двадцать пятого» - духовного субъекта»². В эпической литературе (относящейся к смрити), буквально напоенной идеями санкхьи, преобладает ишвара-вада (как в литературе благопристойного-брахманистской), но «еретические» учителя санкхьи Ишвару не упоминают (и не признают). Дальнейшее развитие учений санкхьи в предклассический и тем более классический период пошло в плане усиления ниришвара-вады³.

¹ Там же.

² Там же, с.15.

³ См.: там же, с.56.

Считается, что в Гите осуществлен синтез различных предфилософских и философских учений, а также органически соединились разные течения в толковании шрути и учения о разных сотериологических путях и приемах психотехники, в результате этого Гита и могла стать некоей моделью самого индуизма и наиболее любимой книгой индусов — «Библией индуизма». При наличии разных толкований несомненным является то, что в Гите представлено помимо основных положений санкхьи учение ранней веданты (пред-веданты) как начальной рефлексии над упанишадами. Это привело к необходимости согласовать главные принципы обеих систем, поскольку они противоположны: санкхьистскую доктрину активно-деятельной пракрити-природы как неразумной причины мира (ачетана-карана-вада) и ведантистскую идею высшего духовного абсолюта атмана-Брахмана как разумного начала всего (четана-карана-вада). Возможен ли был синтез этих двух метафизических крайностей? Важнейшей проблемой в решении данного вопроса стала проблема о природе Высшей Реальности в Гите. В самой поэме говорится о двух природах Бога: а) о «высшей пракрити», или Божественной природе - живой душе (дживе), Мировой Душе, которая и есть Ишвара, то есть, о метафизической природе; б) о «низшей пракрити», или физической природе (перевод Б.Смирнова):

«Земля, вода, огонь, воздух, эфир, манас, буддхи, пространство — вот восьмеричная

Моя природа. Это — низшая; но познай иную, высшую Мою природу, Душу Живую..,

она этот мир содержит». (VII.4-5).

Здесь эпический памятник согласуется с положением Шветашватары упанишады о том, что Ишвара поддерживает «сочетание тленного и нетленного, проявленного и непроявленного» (Гита.I.8).

Не случайно Б.Л.Смирнов указывает, что «учение о «второй пракрити» (имеется в виду «высшая пракрити», или Ишвара — Е.А.) является одним из

основных отличительных признаков ранней, доклассической санкхьи большинства памятников смрити. Уже одна эта черта существенно разделяет раннюю и позднюю (классическую) санкхью, которая не признает Мировой Души, а потому является атеистической»¹. Восьмеричная низшая пракрити принимается всеми вариантами системы санкхья, между тем как Ишвару («высшую пракрити»), повторим, не признает а-теистическая (ниришвара) санкхья предклассического и классического периода (или «поздняя санкхья», как говорит Смирнов). Таким образом, можно сказать, Ишвара – Мировая Душа приобретает центральный статус и в физике, и в метафизике Гиты, по существу, отождествляясь с высшим Пурушей — Пурушоттамой (в памятнике указывается их синонимичность, но не разворачивается объяснение их соотношения). Скорее всего, синтез противоположных идей санкхьи и веданты стал возможен именно в силу того, что концепция Ишвары была связующим звеном или золотой серединой между крайностями пракрити-(прадхана-)вады и атма-вады. Этот синтез привел в результате к тому, что эпическую санкхью зачастую называли «теистической санкхьей». И потому не случайно Б.Смирнов трактует эпическую санкхью как разновидность веданты, или «савибхеду адвайту – *относительный монизм*»², впоследствии проявившийся, например, в вишишта-адвайта-веданте Рамануджи. Метафизический фон Гиты — это монизм, и его можно назвать «ишвароцентричным».

Относительность теизма Гиты можно ярче проиллюстрировать, опираясь на основные категории санкхьи. Эти категории являются унифицированными для литературы смрити, и они, в свою очередь, вошли в неизменном виде в классическую санкхью. Повторим, что в Гите, как говорилось выше, «идентичность» личности бхакта и личных качествах Бхагавана, субъектность бхакта в сотериологическом процессе не является во

¹ Смирнов Б.Л. Цит. соч. С.58.

² Там же, с. 63.

всех случаях обязательной. Понятие «личность» как идея божественной Ипостаси в индийской религиозной метафизике отсутствует вовсе, а человеческой личности в онтологии Гиты мог бы соответствовать ряд категориальных единиц традиции санкхьи. Во-первых, со стороны пракрити — «ахамкара» (от «ахам» — Я и «кара» — сделанное (Я) = «яйность»), «самость», («эготизм», как переводит В.К.Шохин¹); во-вторых, со стороны Пушури (Духа) — пуруша (индивидуальная душа, индивидуальный дух).

Ахамкара для большинства учений и философов санкхьи стоит в наборе тех единиц, которые обозначают «восьмерично разделенную природу» (Гита. VII.4), или восемь самопроизводящих конечные продукты принципов при развертывании пракрити: 1) сама пракрити (букв. «про-изводящее»), 2) Махат (Великий разум — зародыш вселенной), 3) ахамкара, индивидуальное Я, генерирующее пятеричное число конечных продуктов (пять органов чувств и органов действия — индрии, пять физических «тонких элементов» — танматры, являющихся зародышами «грубых» конечных материальных продуктов — бхуты, то есть, стихии). Таким образом, три начальных принципа (практи, махат и ахамкара) и пять танматр (также производящих) составляют в данной обобщающей классификации категорий санкхьи восьмичастную структуру. Яйность, эготизм/ахамкара, или «сделанное Я», поскольку оно вышло из пракрити и производит телесность *наряду* с индивидуальной психикой, заведомо стоит вне претензий на абсолютно-личностную определенность, и его следует интерпретировать в пантеистическом ключе. К тому же, пракрити – это низшая (апара) природа Ишвары в Гите, и относительно-личностная ахамкара как часть прикрити тоже имеет низшую природу.

Относительно же пуруши и его онтологического статуса в Гите как индивидуальной души бхакта, можно сказать, что пуруша определенным

¹ Предпочитая оставлять категорию санкхьи «ахамкара» без перевода, В.К. Шохин дает такое определение, что эготизм – это «примысливание индивидом себя к любому опыту» - Шохин В.К. История санкхьи: основные периоды. С.14.

образом соотносится с Высшим Духом – Пурушей/Пурушоттамой, являющимся высшей (пара) природой Ишвары. С.Радхакришнан поясняет: «Низшая пракрити производит действия и изменения в мире природы и причинности; высшая пракрити вызывает к появлению пуруши (множественное число – Е.А.), или разумные души, в мире целей или ценностей»¹. Средневековые комментарии Гиты сходятся на том, что множественные «малые» пуруши потому приближаются по своему статусу к кармическому субъекту или совпадают с ним, что они более или менее мнимые части Великого Пурушоттамы, или Бога. То есть через малые пуруши также действует низшая природа Бога. «Малые» пуруши, лишь временно или по кажимости пребывая в феноменальном мире, временно или по кажимости приобретают свою личную индивидуальность, значит, последняя релятивизируется. Обратившись к ведантистским комментариям Гиты, можно убедиться в том, что споры, которые велись о соотношении категорий пуруши и атмана, касались вопроса о временном либо «виртуальном» пребывании пуруш в кармически-сансарной действительности, но не вопроса о самом пребывании множественных пуруш в колесе сансары, так как последнее положение, имея, несомненно, пантеистический характер, принималось в индийской философии в качестве аксиомы. В Гите на это имеются указания (перевод Б.Смирнова):

«Не скорбит познавший ни о живых, ни об усопших.

Ибо Я был всегда, также и ты, и эти владыки народов,

И впредь все мы пребудем вовеки.

Как в этом теле сменяется детство на юность и старость,

Так воплощенный сменяет тела...» (II.11-12).

Под Воплощенным в Гите имеется в виду атман, он же Пурушоттама, дробящийся на индивидуумы. В данном отрывке мы можем усмотреть это пантеистическое положение о единосущности индивидуальных душ и Бога.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1. С. 461.

В «Бхагавадгите», однако, не получили (и не могли получить) разработку многие философские вопросы. Противоречия между идеей Ишвары и первой категорией санкхьи – пракрити - со всей остротой встали в классический период развития системы.

В классической санкхье решение проблемы о соотношении пракрити и Пуруши приблизило систему к дуализму. Как отмечалось выше, первым произведением санкхьи классического периода является «Санкхья-карика» (V в.). В ней пракрити самопроявляется и раскрывается («эволюция») в присутствии Пуруши, который, не участвуя непосредственно в ее действиях, стимулирует это ее самораскрытие, а также свертывание («инволюцию»). Пуруша по отношению к пракрити становится созерцателем и зеркалом ее миропроявления. Для иллюстрации соотношения пракрити и Пуруши используется характерный для индийской культуры образ женщины-танцовщицы, раскрывающей свою красоту перед зрителем-мужчиной. Такой сансарный танец пракрити состоит в разворачивании трех основных ее качеств – гун, задающих все многообразие мира и, наоборот, переход их в равновесное состояние успокоения, равнозначное освобождению. Продуктами эволюции пракрити являются и виды земного интеллекта (буддхи, ахамкара), и формы телесности (бхуты/махабхуты), то есть, физические и психические (речь идет о сансарной психике) элементы разворачиваются из одного источника. Поэтому концепцию пракрити следует признать пантеистичной.

Характерно, что в индийской философии такое происхождение форм душевной деятельности из природного источника не вызывало вопросов или возражений. Однако дуализм принципов пракрити и Пуруши привел к диспозициям между многочисленными санкхьяиками по вопросу о степени активности пракрити и степени пассивности Пуруши, что и породило проблему Ишвары в санкхье. Тем не менее, в этих диспозициях санкхьяиков инвариантом является то, что пракрити, нисколько не нуждаясь ни в каком

ином для себя творческом начале, обходится и без имманентной цели со стороны духа-Пуруши. Данный посыл учения санкхьи оставлял, по существу, зазор для откровенно материалистических и еретических (с точки зрения всякой религии) выводов. Первым мудрецом санкхьи считается Капила, которому приписываются слишком радикальные идеи о самостоятельности и активности пракрити. Потому не случайно Д.Чаттопадхья охарактеризовал санкхью Капила как материализм, претерпевший впоследствии сильные искажения, то есть, теизацию¹.

В средние века ниришвара-санкхья становится одним из главных объектов критики со стороны адвайтистов, державших флаг «ортодоксального» индуизма. Шанкара вслед за своим предшественником Гаудападой акцентировал тот пункт разногласий между санкхьей и ведантой, который, несомненно, являлся тормозом для беспрепятственного введения идеи Бога в санкхью. В «Брахма-сутра-бхашье» (II.1.1) Шанкара раскрывает позицию санкхьи: «Не обладающая сознанием (ачетана) первоматерия (пракрити), не зависящая от чего-либо другого, является причиной мира»². Ведантисты же, напротив, утверждали именно разумную (четана) причину мира, то есть, Брахмана. В санкхье пракрити – и неразумная, и имманентная (паринама) причина. В классической санкхье отрицается идея Ишвары, значит, и трансцендентная причина пракрити, поскольку в теистической санкхье Бог не просто тождествен Пуруше, но соединяет пракрити и Пурушу, который становится для нее, таким образом, трансцендентной причиной и целью. В индийской философии категории «трансцендентная причина» лучше всего соответствует термин «нимитта-карана», означающий действующую, творческую причину. Если для философов веданты Брахман

¹ См.: *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. М., Иностранная литература. 1961. С.395-497; *он же.* История индийской философии. М.: Прогресс, 1966. С. 157-169.

² *Brahma-Sūtra-Bhāṣya.* Transl. by V. M. Apte. Bombay, Chetana Ltd., 1960. P. 34.

является причиной четана и нимитта, то для санкхьяиков пракрити, напротив, и неразумная, и не трансцендентная. Такое положение разъясняется Шанкарой: «Как трава, растения, вода и т.д. независимо от какой-либо действующей (нимитта) причины лишь благодаря своей природе (свабхава эва) преобразуются в молоко (в корове – Е.А.), так санкхьяики допускают, что пракрити тоже сама превращается в интеллект (махат, буддхи и др.) («Брахма-сутра-бхашье» (II.2.5))¹.

Перед санкхьяиками, которые чувствовали неудовлетворенность такой преобладающей ролью пракрити в их учении, стояла задача отказаться или от имманентной причинности пракрити, или от отрицания трансцендентной причинности. Такие санкхьяики, чтобы остаться верными постулатам своей школы, могли пойти только по второму пути, или по пути признания трансцендентной причинности и введения в систему идею Ишвары. Ибо отрицание имманентной причинности пракрити значило бы разрушить саму категорию «практи» как основу санкхьи. Действительно, на всем протяжении истории санкхьи наблюдается движение и в сторону ишваравады, и обратно, так что линия развития этой системы стала замысловатым узором между ишвара- и ниришваравадой.

Если в древности существовал серьезный плюрализм мнений санкхьяиков, то и после утверждения линии ниришвара в классический период («Санкхья-карика») метаморфозы санкхьи на этом не закончились. К концу развития всех классических систем, в позднем средневековье (которое в Индии заканчивается в XVII в.) санкхью «одели» в такие формы, которые близки к адвайтизму. Это касается, прежде всего, комментатора «Санкхья-сутры» Виджняна Бхикшу (XV в.), известного своими ведантистскими симпатиями. Как говорит современный исследователь Р.Гарбе, «для перекидывания моста через пропасть между системой санкхьи и его

¹ Ibid. P. 68.

собственным теизмом, Виджняна Бхикшу прибегает к странным средствам, чтобы разделаться с одной из основных доктрин подлинной санкхьи, которая заключается в отрицании Бога»¹. Тем не менее, сам Виджняна Бхикшу, считая себя «подлинным» санкхьяиком, доктрины других систем рассматривает как ступени на пути к высшим истинам санкхьи². Ф.И.Щербатской же полагает, что санкхья в данной ситуации как отдельная школа после включения ее в теистическую веданту прекратила свое существование³.

И все же в классический период развития системы санкхья фигурирует как ниришвара-санкхья. Это подтверждается названием близкой к санкхье и зависимой от нее по философским категориям системы йога — «сешвара санкхья», и такое название йоги, отличающее ее от санкхьи, которая, таким образом, несет на себе признак ниришвара, сложилось в самой индийской традиции⁴. В заключение можно сказать, что теистические устремления в санкхье диктовались метафизическими потребностями ввести в систему концепцию Ишвары как источник трансцендентной телеологии. С задачами же имманентной телеологии успешно справлялась концепция пракрити. Ишвара в теистической санкхье был высшим разумным, обладающим личными качествами трансцендентным Началом. Но разумность трансцендентного начала (четана) приходила в конфликт с неразумной (ачетана) имманентной причинностью, поэтому идея Ишвары не укладывалась в строгую логическую последовательность принципов санкхьи.

§ 2 ЙОГА — СЕШВАРА САНКХЬЯ.

¹ *Garbe R. Preface // Vijnanabhikshu. Sāmkhya Pravacana Bhāṣya. / Ed. by R.Garbe. Camb. (Mass.), 1943. P.XII.*

² *Vijnanabhikshu. Op. cit.*

³ *Scherbatskoy P. Buddhist Logic. Vol.I. P. 47-48.*

⁴ См. об этом подробнее: *Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy. Vol.1. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P.259.*

В отношении сешвара-санкхьи, или йоги, многие исследователи, в частности, С.Н.Дасгупта, Г.Якоби и др. считают эту систему органично теистической, иными словами, что идея Бога здесь органично сочетается с другими принципами системы. Автор специальной монографии по теизму ньяи-вайшешики К.Балк, рассматривая предшествующую ему идею Ишвары в йоге, полагает, что сам теизм ньяи-вайшешики как наиболее «теистичной» из всех систем индийской философии первоначально был ею заимствован из йоги¹. Данное положение К.Балк развивает вслед за авторитетным мнением Г.Якоби. Каков же принцип Ишвары в йоге?

Ишваре посвящены 5 стихов первой главы «Йога-сутры» Патанджали и один стих третьей главы сутры. Появление идеи Ишвары в «Йога-сутре» связано, прежде всего, с практико-сотериологическими задачами, а не, к примеру, с онтологическими или космологическими потребностями данной философской школы: «[Сосредоточение достигается] вследствие упования на Ишвару» (I.23), «Его вербальное выражение — священный слог Ом» (I.27)². Средневековый комментатор «Йога-сутры» Вьяса (IV-й или V-й в. н.э.), поясняя 23-й стих, утверждает, что «упование» (Ишварапранидхана) есть «особая форма бхакти», когда «по причине одного лишь страстного стремления» йогина к божеству Ишвара «благоволит к нему», и тогда «достижение сосредоточения и его плода становится наиболее близким»³.

Так как достижение сосредоточения и плода этого сосредоточения есть достижение мокши, или освобождения, то бхакти по отношению к Ишваре со стороны йогина имеет сотериологический смысл. В этом йога следует традиции бхакти как любви к личному Богу, раскрытой в «Бхагавадгите». И в «Йога-сутре», подобно Гите, прослеживается преобладание

¹ *Bulcke Camille*. The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. Delhi – Varanasi - Patna: Motilal Banarsidass, 1968. P.20.

² Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Перев.с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого // М.: Наука, 1992. С.96, 98.

³ Там же, с.96.

сотериологической функции Ишвары над его космологической функцией. В практически-аскетическом плане сутра утверждает необходимость упражнений со священным слогом, выражающим Ишвару. А здесь йога продолжает линию упанишад и, в целом, брахманизма, однако в упанишадах данный священный слог в подавляющем большинстве случаев выражает тождественность атмана-Брахмана. Если учесть, что последняя категория носит безличный характер, то, по крайней мере, в практике йога отождествляет безличный Брахман и личного Ишвару. И это не противоречит пан(ен)теистической основе метафизики йоги и даже подтверждает ее.

«Йога-сутра-бхашья», или «Вьяса-бхашья», уже больше внимания уделяет онтологически-космологическим функциям Ишвары, впрочем, и при этом обнаруживается их единство с практико-сотериологическими задачами. Продолжая комментировать I.23 и переходя к I.24 сутры, Вьяса ставит вопрос, кто же тот, отличный от пракрити и Пуруши, «кого называют «Ишвара»?» И вслед за Патанджали Вьяса отвечает, что Ишвара есть «особый Пуруша»¹. Далее речь идет о перечислении Божественных атрибутов «особого Пуруши» и развертывании доказательств существования Бога/Ишвары, что стало, как полагают исследователи, фундаментальной составляющей и основными структурными единицами индийского теизма². Далее изложение атрибутов Ишвары в учении Патанджали и Вьясы здесь представлено в той последовательности, которая имеется у К.Балк³.

1) Божественное извечное всемогущество (айшварья - *aiśvarya*). Заметим в этой связи, что термин «айшварья» родствен термину «Ишвара» (владыка). Всемогущество Ишвары вечно потому, поясняет Вьяса, что Ишвара — такой Пуруша, который не подвержен страстям, «не затронут кармой» и «всегда освобожденный» (I.24). Если все другие души (пуруши) вечны, то они не всегда находятся в освобожденном состоянии, а Ишвара в

¹ Там же.

² См., напр.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.21, 23, etc.

³ Там же.

отличие от остальных пуруш освобожден всегда, «всегда — Ишвара»¹ и потому Он превосходит их. К.Балк поясняет, что Ишвара, не находясь, как все другие существа, в сансаре, вечно принимает на себя лишь одно качества (одну из трех гун) пракрити – саттву (sattva), которая является высшей чистотой и высшим знанием, и она не связывает Ишвару кармичностью. Благодаря саттве Ишвара обладает совершенным знанием о мире и свободным действием. В конце космических циклов при наступлении вселенской ночи/хаоса – пралайи (I.25) саттва от Ишвары оттекает в пракрити, а при наступлении мирового Дня Ишвара вновь принимает на себя саттву. Однако существуют различные толкования этого стиха в индийской традиции. Но независимо от того, принадлежит ли саттвичность Ишваре, согласно йоге, или это позднейшая экстраполяция со стороны комментаторов ньяи-вайшекшики, данный атрибут Бога носит пан(ен)теистический характер, ибо саттва есть изначальное свойство пракрити, а не Ишвары.

2) Свойство единства Ишвары. Поскольку Ишвара – высший Пуруша (I.23), рассуждает Вьяса, то никто не может сравниться с ним. Даже если есть кто-то, кто обладает высшим могуществом по сравнению с Ишварой, «тот и есть Ишвара»². Это свойство единства Бога, обоснованное Вьясой таким образом, намекает на пан(ен)теистический фон метафизики йоги, ибо Ишвара здесь имеет равную с другим (не божественным) субъектом онтологическую сущность.

3) Божественное всеведение (буддхи) объясняется Вьясой через аргумент от степеней совершенства знания, похожий в некоторой мере на 3-е доказательство – от степеней совершенств - бытия Бога у Фомы Аквинского, базировавшегося в этом вопросе, как известно, на рассуждениях Аристотеля. Комментируя I.25 сутры, автор бхашьи говорит, что какой-то уровень совершенства знания должен достичь наивысшего предела, и «Тот, в ком

¹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). С.97.

² Там же.

[реализуется] обладание высшим пределом знания, есть Всезнающий. Он – особый Пуруша»¹.

4) Ишвара – милующий Раскрыватель вед (для людей); на наш взгляд; (это свойство аналогично Богодухновенности в христианской теологии). Данное свойство Ишвары характеризует Бога в отношении к миру, между тем как два предыдущие (единство, всеведение) более относятся к внутренним свойствам Божества (подобно тому, как в христианской теологии существует различия между описанием свойств *Dues ad extra* и *Deus in intra*). В комментарии на 25-й стих (гл.1) сутры Вьяса утверждает, что, нисходя до принятия саттвы, Ишвара руководствуется не эгоистическими целями, а милосердием к созданиям («тварям»), и потому первое действие Бога – раскрыть людям веды, обучить их ведам и дхарме, то есть, «приносить пользу живым существам»². Необходимо подчеркнуть, что раскрытие вед для людей как теистический аргумент имеется уже и в «Ньяя-сутра-бхашье» Ватсьяны, датируемой IV в., но возможное влияние данной аргументации этой бхашьи ньяи на «Йога-сутра-бхашью», либо наоборот, остается открытым вопросом. Следует заметить, что в индийском теизме раскрытие вед как божественных глаголов мировых смыслов, коррелирует с проблемой божественных логосов, логосов твари в христианской метафизике, что явилось бы весьма продуктивным компаративным анализом для отдельного самостоятельного исследования. Далее в стихах «Йога-сутры» первой главы идет рассуждение об Ишваре в аскетико-практическом аспекте. Однако у К.Балк перечисление Божественных атрибутов онтологически-космологического характера завершается следующим — пятым.

5) Вьяса, по мнению исследователя, дает еще один аргумент, хотя и мало развернутый, относительно Ишвары Демиурга в другой, 3-ей главе «Йога-сутра-бхашьи». В 45-м стихе данной главы сутры говорится о

¹ Там же, с. 98.

² См.: там же.

достижении йогином сверхъестественных способностей таких, как, например, уменьшаться до размера атома, преодолевать действие великих элементов/стихий (махабхут), дотягиваться кончиками пальцев до Луны и т.д. ит.п. Если в сутре относительно этого не дается пояснений, то Вьяса говорит, что приобретение таких способностей у йогина относится к действию сил, вернее, к управлению действиями сил стихий-бхут, но йогин «не изменяет ход вещей на противоположный... потому что [все] существующее [устроено] таким образом в соответствии с намерением другого — Изначально совершенного» («Йога-сутра-бхашья». III.45)¹. К.Балк утверждает, что хотя космогоническая функция Ишвары не развернута в «Йога-сутра-бхашье», но в данном стихе «Вьяса недвусмысленно подразумевает Бога как действующую причину формирования вещей такими, какие они есть»². В.И.Рудой, поясняя этот стих «Йога-сутра-бхашьи» утверждает: «Изначально совершенный... По-видимому, имеется в виду Ишвара как творец вселенной»³. Это положение нужно принять с большой степенью достоверности. Тем более, найяик IX в. Вачаспати Мишра, составивший развернутый комментарий на «Йога-сутра-бхашью» — «Таттвавайшаради», объясняет этот стих «Йога-сутра-бхашьи» следующим образом. Йогин, обладающий сверхъестественными способностями, может превратить нектар в яд и дотянуться кончиками пальцев до Луны (выражения самой сутры), то есть, *изменить действия стихий (махабхут)*, но не может превратить Луну в Солнце, или *обратить ход вещей на противоположный*, так как они сформированы по воле самого Ишвары⁴.

Значит, у комментатора сутры лишь постулируется, но еще не аргументируется демиургическая функция Ишвары. В целом, Вьяса

¹ Там же, с. 174.

² *Bulcke Camille*. Op. cit. P.22.

³ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). С. 243. Полагаем, что здесь переводчик и комментатор имел в виду, что Ишвара - не Творец в собственном смысле слова, а именно Демиург.

⁴ См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.23.

формирует теоретическое ядро индийского теизма с экспликацией Божественных атрибутов и отдельными элементами доказательств бытия Ишвары. Вьяса, опираясь на «Йога-сутру», сделал шаг вперед на пути теизации санкхьи, онтология которой была принята в школе йоги. Хотя пракрити с ее махабхутами и другими свойствами продолжает здесь быть имманентной причиной мира, но Пуруша-Ишвара из пассивного созерцателя и побудителя пракрити превращается в йоге в активный духовный «фактор» мира — раскрывает первую мудрость и дарит ее людям, «приносит пользу живым существам», производит демиургическую работу над махабхутами. Задача, которая стояла в теистической санкхье, — признать за Ишварой-Пурушей не только трансцендентную, но и имманентную причину мира, решена философами йоги. О разумной внутренней телеологии, введенной в систему йоги посредством концепта Ишвары и об отсутствии разумной и наличии неразумной внутренней причинности в ниришвара-санкхье говорит С.Н.Дасгупта: «санкхья отрицает существование Бога (Ишвары) или какой-либо внешней причины, и только внутренняя устремленность (пракрити – Е.А.) руководит движением всех реалий». В йоге же «должно быть некоторое разумное Существо, которое будет помогать осуществлять процесс эволюции таким образом, чтобы достичь в этом порядка и гармонии»¹.

Что касается практико-сотериологического и аскетического аспекта в понимании Ишвары в йоге, то для сутра-картина и его первого комментатора (Вьясы) именно данный аспект Ишвары является ключевым, и достижение сосредоточения и спасения через произнесение священного слога Ишвары (Ом) рассматривается как внутренний ритуал, внутреннее аскетическое жертвоприношение Богу. В данной аскетической задаче в философии йоги человек мыслится единосущным Ишваре и пан(ен)теистически отождествляющимся с Ним в мокше. Онтологические атрибуты Ишвары в

¹ *Dasgupta S. N. History of Indian Philosophy. Vol.1. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P.258-259.*

йоге: всемогущество, единство, всеведение, высший предел совершенства, - представляют собой, во-первых, свойства Божественной сущности (которые аналогичны в разных религиозных парадигмах), во-вторых: демиургизм, милостивая обращенность к людям как личностные свойства Ишвары являются или проявляются в аспекте относительно- и функционально-личностном.

В отличие от многих упомянутых мыслителей, считающих йогу органично теистической школой, Р.Гарбе полагает, что идея Бога в философию йоги включена чисто механически и не выражает сам дух этой философии. Потому что, по словам Р.Гарбе, Ишвара в йоге — даже не личный Бог, а безличная «особая душа... Бог не создает мир и не правит им. Он не вознаграждает и не наказывает людей за их дела, а люди не считают единение в Нем за высшее из своих усилий»¹. Это мнение исследователя мы бы прокомментировали следующим образом. Р.Гарбе «не согласен» с личностными качествами Ишвары в йоге: они для него кажутся недостаточными, неполными, потому концепция Ишвары в йоге представляется ему шаткой, искусственной. Действительно, Р.Гарбе, будучи хорошо знаком с абсолютно-личностными Божественными характеристиками, не видит их в Ишваре и оттого не считает йогу теистической. Однако при различении нами абсолютно-теистической концепции и относительно-функционального теизма все же йоге нельзя отказать в теизме в последнем его значении, так как здесь Бог может выступать и в качестве Мировой души, и в качестве Демиурга (но не Творца), и спасение мыслится не как энергичное Богообщение, а слияние с божественной Душой. Таким образом, на наш взгляд, правы мыслители, считающие теизм йоги органичным для нее, но в плане функционального, а не абсолютного теизма.

¹ См.: *Garbe R. The Philosophy of Yoga // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by S. Hastings. Edinburg, 1900-1918. Vol. XII. P.831-832.*

Ядро индийского теизма, заложенное в йоге, будет развиваться в дальнейшем, прежде всего, представителями ньяи-вайшешики. К.Балк считает, что вышеперечисленные Божественные атрибуты, выдвинутые Вьясой, стали заимствоваться найяиками Уддьятакарой (VII в.), Вачаспати Мишрой (IX в.) и другими¹.

¹ *Bulcke Camille*. Op. cit. P.21, 23.

§ 3 ТЕИЗМ НЬЯИ-ВАЙШЕШИКИ.

Ишвара-вада ньяи-вайшешики — это довольно обширная тема, и ее можно излагать по-разному. Во-первых, в историческом ключе рассмотреть постепенное развитие и обогащение теистической концепции ньяи-вайшешики; во-вторых, акцентировать различия во взглядах на концепцию Ишвары между философами этих школ; в-третьих, сосредоточиться на полемике между ишвара- и ниришвара-вадинами. Все эти аспекты учтены в дальнейшем изложении, сначала будет преобладать первое из трех указанных направлений, то есть, историко-философский анализ теизма ньяи-вайшешики, который завершится его систематическим очерком.

а) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в истории.

Школы ньяи и вайшешики, как уже отмечалось, являются главными представителями индийского теизма, разработавшими его обоснование во многих направлениях аргументации. Парадоксальным является то, что сутры этих систем нельзя назвать определенно теистическими: так, в «Вайшешика-сутре» нет даже упоминания об Ишваре. В этой связи теистичность ранней вайшешики некоторыми учеными справедливо ставится под сомнение. Например, Дебипрасад Чаттопадхья — сторонник радикальной точки зрения на ранние системы ньяи и вайшешики как на атеистические, и только на поздних своих этапах, как считает автор, эти школы становятся теистическими¹. Другие точки зрения на эту проблему целесообразно представить после анализа первоисточников.

¹ Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. М.: Наука, 1973. §16 «Атеизм ньяи-вайшешики»: с.243-285; также с.29-39. На наш взгляд, вместо названия «атеизм» в данном контексте было бы адекватно слово «анти-теизм».

Среди них автор комментария на сутру ньяи «Ньяя-сутра-бхашья» IV в. Ватсьяна¹ (комментарий получил почетный титул «Ватсьяна-бхашья»), упомянутый нами вайшешик Прашастапада (V в.) с его грандиозным трудом «Падартха-дхарма-санграха»² (также получившим титул «Прашастапада-бхашья»), найяик VII в. Уддьятакара, написавший «Ньяя-вартику»³ в защиту Ватсьяны; разрабатывавшие проблемы «Прашастапада-бхашьи» и комментировавшие ее вайшешик Вьёмашива (VIII в.) в его труде «Вьёмавати»⁴, найяики Шридхара (X в.) в его «Ньяя-кандали»⁵ и Удаяна (X в.) в его «Киранавали»⁶. Наконец, знаменитый найяик Вачаспати Мишра (IX в.) развивал ишвара-ваду вслед за Уддьятакарой, отчего его книга названа «Ньяя-вартика-татпарья-тика»⁷ (или «Татпарья-тика»); Джаянта Бхатта (IX в.), написавший труд «Ньяя-манджари»⁸, и синтезировавший большинство аргументов ишвара-вады Удаяна с его «Татпарья-паришуддхи» (комментарий соответственно на труд Вачаспати Мишры), «Атма-таттва-вивекой»⁹, где собраны доказательства бытия души в полемике с буддистами, и «Ньяя-кусуманджали»¹⁰, признанной вершиной индийского теизма

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., перевод с санскр. и комм. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2001.

² *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В. Г. Лысенко. М.: Восточная литература, 2005.

³ *Nyāyā Bhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara* / ed. by A. Thakur. N. Delhi, 1997.

⁴ *Vyomavatī* / ed. by G. Raviraj, D. Śastri. Benares, 1924-1931.

⁵ *Шохин В. К.* Теистическая доктрина Шридхары. Шридхара. «Ньяякандали» / Пер. В.К.Шохина // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. № 3. С.72-83.

⁶ [*Udayana. Kiranāvalī*] *Prabhāṣyam Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanāchācharya* / ed. by Jitendra S. Jety. Baroda: Oriental Institute. 1971.

⁷ *Nyāyāvārttikātātparyāṭikā of Vācaspatimiśra* / ed. by A. Thakur. N. Delhi, 1996.

⁸ *Nyayamanjari of Jayantabhatta. Ahnika I* / English trans. by V. N. Jha. Patna, Satguru, 1995.

⁹ *Udayana. Ātmatattvaviveka* / trans. and comm. by N. S. Dravid. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1955.

¹⁰ *The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I.* N. Delhi, Munshiram, 1996.

классического периода средневековья, изобилующей доказательствами бытия Бога contra буддистов, мимансаков и других ниришвара-вадинов.

Автор «Ньяя-сутры» Гаутама (Готама) посвящает только три стиха Ишваре, однако это для жанра сутры немало (учитывая, что индийские мудрецы соревновались в способах сокращения сутр), в частности, «Ишвара — причина (мира)» (IV.I.19)¹. К. Балк замечает, что данные стихи «являются отправной точкой теизма ньяи-вайшешики»². И тем не менее, ишвара-вада не считается ядром первоначальной ньяи, потому что в сутре нет доказательств бытия Бога, а также стихи сутры об Ишваре слабо увязаны с другими ее стихами. Вопрос о процессах созидания и разрушения мира, — что в индийской философии означает полное или частично автономное действие закона кармы, — в «Ньяя-сутре» описан таким образом, что остается возможность интерпретировать этот процесс проходящим по естественному принципу (без участия Ишвары). По словам К.Балк, Гаутама — «для-себя теист», и проблема согласования действия кармы (адришты) и Ишвары повисает в воздухе в ранней ньяе, а в целом ишвара-вада — не оригинальный и нераскрытый компонент учения первоначальной ньяи³.

Зато автор «Вайшешика-сутры» Канада (или, возможно, несколько авторов этой сутры⁴), не дает никаких поводов относить его к теистам: поскольку слово «Ишвара» ни разу не встречается в этой сутре, потому сутра-карин (создатель сутры) вайшешики не уделяет Ему ни малейшего внимания. Хотя, надо заметить, что Й. Бронкхорст улавливает связь понятия «особенная дхарма» (dharmaviśeṣa) в «Вайшешика-сутре» (I.1.4.) с идеей Ишвары в дальнейшей литературе вайшешики¹. Действительно,

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., перевод с санскр. и комм. В.К.Шохина // М.: Восточная литература, 2001. С.333.

² *Bulcke Camille*. Op. cit. P.25.

³ См.: *Ibid*. P.26.

⁴ См.: *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М.: «Восточная лит-ра», 2003. С.8.

¹ *Bronkhorst J.* God's Arrival in the Vaiśeṣika System // *Journal of Indian Philosophy*. 1996. Vol. 24 P. 281.

последующие философы этой школы вместе со своими собратьями-найяиками активно разрабатывают ишвара-ваду в острой полемике с ниришвара-вадинами и становятся самыми яркими индийскими теистами. Кроме того, в «Вайшешика-сутре» нет и идеи Высшей Души (Параматман — *Paramātman*), которая в позднейший период развития системы будет отождествлена с Ишварой. Авторитет вед в этой сутре объясняется не на основе передачи их Божеством, а вследствие совершенства мудрости риши (во множественном числе). Все это и давало повод Д.Чаттопадхья называть Канаду ниришвара-вадином¹. Однако Канада активно развивает атма-ваду как учение о безличном духе и парамана-ваду — атомистику. Последняя концепция представляет суть и соль философии вайшешики, так сказать, ее конек, и благодаря именно вайшешике индийская атомистика в целом приобрела свою специфическую окраску. И необычным явлением по сравнению с историей западной философии стало то, что парамана-вада оказалась метафизическим «приглашением» для ишвара-вады, ибо к последней и обращаются последующие представители вайшешики.

В ньяе же усиление теистической тенденции пошло за счет разработки учения об Ишваре Высшей Душе. Если в «Йога-сутре» утверждалось, что Ишвара — это Высшая Душа, под которой там подразумевался Пуруша, то здесь, в ньяе она получила категоризацию как Параматман (Высший Атман), но не сразу. Гаутама в «Ньяя-сутре» (I.I.26), сформировавшейся позже «Йога-сутры», уже различает индивидуальную душу и Высшую Душу (Параматман). Однако сутракарин ньяи еще не отождествляет Параматму и Ишвару, что может служить, как говорит К.Балк, «упреком» ранней ньяе в недостаточном ее внимании к теистическим проблемам¹. И только Ватсьяна в «Ньяя-сутра-бхашье» (IV.I.21) впервые для истории своей школы называет Бога особой Душой: «Ишвара — особый Атман, отличающийся [от других]

¹ См.: *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.: Наука, 1973. С. 243-285.

¹ См.: *Bulcke Camille.* Op. cit. P.28.

[своими] качествами»¹. К.Балк считает, что также впервые для истории ньяи в этой бхашье дается описание Божественной природы: всеведение (буддхи — buddhi), сосредоточение (самадхи — samādhi), добродетель/благость (дхарма — dharma, в смысле «хорошая дхарма» в противоположность адхарме (adharma), «плохой дхарме»), всемогущество (айшварья — aiśvarya)². Как пишет К.Балк, добродетель Бога полностью соответствует Его желаниям и выражается в Его действиях: во-первых, аккумуляция кармических заслуг и пороков, во-вторых, свободное созидание (пракамьям — prākāmya)³ вещественных элементов махабхут (mahābhūta)⁴.

Но при сравнении Божественных атрибутов в «Йога-сутре», с одной стороны, и в «Ньяя-сутра-бхашье», — с другой, К.Балк подчеркивает зависимость второй от первой в описании атрибутов Ишвары, которые в йоге называются несколько по-иному: самадхи, сиддхи, айшварья, пракамьям⁵. На наш взгляд, Ватсьяяна, придавая и прибавляя Ишваре важную личностную характеристику: добродетель/благость (дхарма), — становится на позиции сознательного теизма, хотя еще его не обосновывает, но создает малый синтез ишвара-вады посредством опоры на йогу в описании самой последовательности Божественных свойств. У Ватсьяяны по сравнению с сутракарином ньяи появляется также замечательное теистическое положение о том, что Ишвара действует ради своих созданий, подобно Отцу, заботящемуся о своих чадах.

Что происходит в это время в вайшешике? С периода ее сутр протекает довольно большой промежуток, в котором не рождаются произведения под названием «Вайшешика-сутра-бхашья» (или подобные произведения не

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. С.334.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 45.

³ Интересен смысл слова «prākāmya», которое означает «полная свобода желаний», или свобода, полученная непривязанностью (ākāma) к страстям (kāma), характерная для Высшего существа.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 46.

дошли до нас), но его заменяет деятельность значительного представителя данной школы Прашастапады (VI в.). Он-то и вводит концепцию Ишвары в философию вайшешики, как раскрывает В. Г. Лысенко, давая ссылки на Дж. Чемпаратхи и Й. Бронкхорста¹. Прашастапада знаменует собою переход вайшешики от ранней в зрелую стадию системы. Его крупнейшее произведение «Падартха-дхарма-самграха», иногда именуемое почетным титулом «Прашастапада-бхашьи» (хотя и не являющееся бхашьей на сутры) и завоевавшее даже больший авторитет, чем базовое произведение данной системы «Вайшешика-сутры», представляет собой образец систематической философии индийского «средневековья». Прашастапада отводит Ишваре весьма значительную роль; он открывает свою «бхашью» славословием Ишваре как Создателю мира и завершает свое произведение таким же славословием Махешваре («Великому Ишваре»). Однако автор не ограничивается только одними почти ритуальными восклицаниями в адрес Бога: Прашастапада фактически первый из индийских философов классического периода, кто развертывает аргументы в пользу созидательно-космогонической деятельности Ишвары по сравнению, например, с Вьясой и Ватсьяной, которые лишь констатируют таковую деятельность Бога.

Теистическая космогония у Прашастапады выглядит похожим, как и в других политеистических космогониях, образом по типу циклической эсхатологии-космогонии (которая сама по себе не обязательно связана с теизмом). Тип циклической космогонии-эсхатологии предполагает наличие периодических разрушений-созданий мира под воздействием некоторого естественного времени-закона, сопровождающегося иногда Божественным влиянием. У Прашастапады созидание мира (сришти — *sṛṣṭi*) так же, как и разрушение мира (пралайя — *pralaya*) происходят по воле Ишвары, однако в согласии с кармическим законом. Ишвара только благодаря своему бескорыстному, неэгоистическому желанию сделать добро для «тварей»

¹ Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. С.112-113.

начинает мирозидательный/демиургический процесс сришти: «[58] Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание – [созидать]»¹.

В результате этого Божественного желания одиночные и вечные нетварные атомы (параману) соединяются и разумно организуются, образуя величину, протяженность, длительность, великие элементы (махабхуты), — все необходимое для зародыша вселенной — космического яйца (Брахмы). Одновременно с этим начинает действовать скрытая в пралайе адришта (*adr̥ṣṭa* — «невидимое», то есть, сила кармы), обладающая тотальным космологическим характером нравственно-натуралистического закона². Ишваре при этом отводится разумно-упорядочивающая демиургическая роль: «[59] Потом, после возникновения четырех «великих элементов», вследствие одного только желания Махешвары из атомов огня при содействии атомов земли возникает Великое яйцо. [Махешвара] порождает в нем четырехликий лотос, великого прародителя всех миров Брахму вместе во всеми Вселенными, затем обязывает Его создать тварь. И этот Брахма,... познавший степень созревания *кармы* живых существ, создавший из [своего] ума сыновей Праджапати, Ману, *дэвов*, риши,.. а из рта, рук, бедер, стоп [соответственно] – четыре варны и другие существа – высшие и низшие...»³. Здесь можно заметить аналогию между деятельностью Ишвары и платоновским Демиургом в диалоге «Тимей», порождающим малых демиургов для завершения космогонического процесса.

Мотивом деятельности Ишвары в пралайе (разрушении миров), как и в мирозидании, является то же бескорыстное желание блага для созданий: «[57] в конце столетия по летоисчислению Брахмы,.. у Махешвары (Великого

¹ Там же, с. 107.

² См. подробнее: *Аникеева Е.Н.* Метафизика кармы как главного архетипа индийской религиозности. //Вестник РУДН. Сер. «Философия». № 2/ 2007. - М., Изд-во РУДН, 2007. - С. 56-65.

³ *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. С.110.

Ишвары), Господина всех миров, [возникает] желание разрушить [все существующее] ради того, чтобы дать отдых на ночь всем живым существам, уставшим от перерождений»¹. По интерпретации С.Н.Дасгупты, в вайшешике мотив Ишвары избавить существа от излишнего страдания и дать им отдых от тенет сансары подчеркивается именно в противоположность возможному стремлению наказать мир за возросшее нечестие². В.Г.Лысенко, сравнивая некоторые космогонические построения в шрути и у Прашастапады, отмечает разницу между ними: «В Ведах желание Демиурга (Праджапати) часто представляется как чисто спонтанный, ничем не мотивированный волевой акт («да размножусь я»), божественная прихоть, каприз... Вайшешиковский же Махешвара желает, чтобы существа смогли испытать *бхогу* – удовольствие и страдание»³. Нам представляется, что в первом случае (в ведах) немотивированный волевой божественный космогонический акт носит безлично-пан(ен)теистический характер наподобие Анаксимандровского апейрона в знаменитом фрагменте В-1, выпускающего из себя и вбирающего в себя все вещи «по роковой задолженности», или Гераклитовского огня-Логоса, играющего с миром, как в как в песейю (фр. 93а) либо как создание песочных замков, смываемых морской волной, и потому мировой пожар мыслится здесь в качестве суда над миром (фр.79а). Во втором же случае, то есть, космогония Прашастапады имеет, несомненно, личностную окраску, и потому справедливо квалифицируется исследовательницей как демиургическая.

Однако далее Лысенко В.Г. утверждает, что, по ее мнению, «теистическая космогония-эсхатология» Прашастапады не является органичной в его философии, «сама эта космогония-эсхатология не

¹ Там же, с. 99.

² См.: *Dasgupta S. N. History of Indian Philosophy. Vol.1. - Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P.324.*

³ *Лысенко В.Г. Универсум вайшешики. С.107.*

отличается ни «последовательностью», ни логичностью»¹, и что Прашастапада мог бы вполне обойтись натуралистическим объяснением происхождения мира на основе атомов (параману) и махабхут и не прибегать к идее «первотолчка», чтобы «как-то объяснить первоисточник движения в механистически обустроенной Вселенной»². Начиная с Прашастапады, в вайшешике параману-вада всегда дополняется демиургическим принципом, то есть, атомистика в этих системах приобретает теистический характер. Мы не беремся судить о степени «логичности» натуралистической или теистической космогоний, ибо, с одной стороны, демиургическая модель нам представляется в определенной степени универсальной для древней философии Востока и Запада. С другой стороны, можно отметить, что древние вайшешики предвосхитили идею Божественного первотолчка, которую западные философы выдвинули лишь в Новое время. Но в отличие от новоевропейского деизма, где действия Бога выводятся за пределы мира и Бог остается лишь трансцендентной его Причиной, то же со всей определенностью трудно сказать о философии Прашастапады. Нам, наоборот, представляется, что первотолчок Ишвары в отношении атомов в вайшешике лишь начинает ряд действий Бога, которые потому становятся не только трансцендентными, но и имманентными, — доказательством и обоснованием чего займутся позднейшие найяики и вайшешики.

Действительно, сам Прашастапада большую часть своей «Падартхасамграхи» посвящает изложению «физических», а не метафизических причин бытия. К тому же теистическая атомистика вайшешиков отличается от таковой, например, у ашаритов, где Бог воздействует на каждый атом и творит его в каждый момент времени; в противоположность этому в вайшешике признается автономная роль натуралистических причин и начал: отдельные атомы вечны и не созданы Ишварой. Но это еще не является

¹ Там же, с. 93.

² Там же, с. 113.

свидетельством отрицания метафизических причин, первая из которых Ишвара, и даже их приоритета над «физическими» и в ньяе-вайшешике в целом, и в мировоззрении Прашастапады, в частности. При характеристике Божественных совершенств Прашастапада указывает на всеведение (буддхи), которое связано со способностью Ишвары надзирать над кармой-адриштой и в определенной степени влиять на нее (последний пункт о степени влияния Ишвары на адришту будет дискуссионным внутри ньяи-вайшешики).

Как бы то ни было, Прашастапада впервые в классической индийской философии объясняет и отчасти аргументирует личностные характеристики Ишвары в онтологически-космологическом аспекте («чтобы дать отдых всем живым существам, уставшим от перерождений» и т.д.). Но Ишвара у Прашастапады не является и не может являться Творцом, или иметь характеристики абсолютно личного Бога. Как совершенно справедливо пишет В. Г. Лысенко, в брахманистской предфилософии и философии «функция Высшего начала (каким бы оно ни было) заведомо не сводится к роли Творца в креационистском смысле»¹. Что касается степени обоснованности ишвара-вады у Прашастапады, то, по мнению К. Балк, индийский философ «принимает теизм без попытки его доказать»². На наш взгляд, действительно мало артикулированный теизм Прашастапады все же выдает метафизическую потребность в Ишваре как не только трансцендентной, но и имманентной причине мира (а трансцендентность и имманентность Божества являются признаками теизма), и эта потребность реализуется у философа во введении им демиургического атомизма. Прашастапада, нам представляется, закладывает основы и расчищает путь для дальнейшего развития ишвара-вады в вайшешике. Не принимая во внимание эту реализованную потребность в идее Ишвары у Прашастапады,

¹ Там же, с.95.

² *Bulcke Camille*. Op. cit. P.25

нельзя понять дальнейшее интенсивное развитие ишвра-вады в индийской философии.

Если сутры йоги и ньяи (первые вв. н.э.), бхашьи ньяи, вайшешики и йоги (V–VI вв.) можно назвать подростковым периодом ишвара-вады, то уже с VII в., начиная с Уддѣтакары, формируется зрелый организм, крепкое «растение» ишвара-вады, появляется индийское теистическое древо со многими ветвями, украшенное цветением и плодоношением — множеством идей, концепций и аргументаций, изложенных в великих сочинениях. И это теистическое древо выросло и расцвело под воздействием «Солнца» — Ишвары, или устремления индийских мыслителей и мудрецов к Единому Богу с личными качествами.

Найяик Уддѣтакара (VII в.) в своем известном произведении «Ньяя-вартике» (Толкование ньяи)¹ защищает Ватсьаяну от критики буддистов, которые отстаивали ниришвара-ваду, и дает уже развернутую теистическую концепцию. Также важным этапом в развитии индийского теизма и его переходом в зрелую стадию является то обстоятельство, что с периода творчества Уддѣтакары найяики-вайшешики развертывают систему доказательств бытия Бога и ведут активную полемику с ниришвара-вадинами — прежде всего, с буддистами и мимансаками. Уддѣтакара выступает как сознательный теист, прежде всего, и потому, что «Ишвара» в его концепции впервые в индийской философии выступает в качестве категории (падартха — *padārtha*); до него никто из мыслителей-теистов этого не сделал. Принимаемая в ньяе категориальная система вайшешики, начало которой положено еще в «Вайшешика-сутрах», включает в себя шесть основных категорий (падартх): субстанция (дравья — *dravya*), качество (гуна — *guṇa*), движение (карма — *karma*), общее (саманья — *sāmānya*), особенное (вишеша — *viśeṣa*), присущность (самавая — *samavāya*; или необходимая связь между субстанцией и качествами-атрибутами). Данные категории вайшешики

¹ Nyāya Bhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara /ed. by A. Thakur. N. Delhi, 1997.

выражают онтологическую реальность (ср. с аристотелевскими категориями), тогда как категории ньяи носят преимущественно логико-гносеологический характер. Центральная онтологическая категория ньяи-вайшешики, разумеется, — дравья (субстанция), коих насчитывается девять: пять бхут, Атман, манас (внутреннее чувство, рассудок), время, направление.

Итак, Уддьятакара к субстанции Атман, которая является достаточно общей категорией, прибавляет еще одну (IV. 1. 21): Ишвара, Высшая Душа (Параматман — *Paramātman*), или категорию для особенной Души, отличающейся от других «видов» Атмана (*guṇabhedāt*)¹. Бог — Высшая Душа имеет среди прочих своих совершенств всеведение и блаженство (*sukha* — *sukha*), сопряженное с желанием создать и разрушить мир. Но в отличие от прочих, индивидуальных душ-атманов Ишвара, по Уддьятакаре, не обладает болью, гневом, впечатлением, памятью, в которой Он не нуждается в силу совершенного знания, а также Ему не присущи добродетель и порок, являющиеся связующими звеньями в кармической цепи. Уддьятакара в противовес положению философов йоги особенно настаивает на том, что Ишвара не принимает на себя саттву (*sattva*), в данном случае, светло-субтильную телесность; найяик критикует данное положение йоги, хотя другие найяики-вайшешики соглашались с тезисом о принятии Ишварой саттвы, которая становилась у них «телом» Бога (атомами)². Зато Уддьятакара первым из вайшешиков продолжил и развил мысль Вьясы о единстве Ишвары.

Развернутая концепция ишвара-вады, представленная Уддьятакарой, наследуется в дальнейшем другими философами объединенной ньяи-вайшешики, о которых необходимо сказать немного подробнее. Это найяик Вачаспати Мишра (IX в.), солидный индийский мыслитель-энциклопедист, написавший развернутые комментарии на пять даршан, который опирался на

¹ Nyāya Bhāṣyavārttika... P. 464.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.50.

Уддѣтакару и существенно обогатил ишвара-ваду. Два крупных произведения Вачаспати Мишры, в которых в большой степени раскрывается теистическая концепция, – это «Ньяя-вартика-татпарья-тика»¹ (комментарий на труд Уддѣтакары), и «Таттва-вайшаради»² («Искусность в изложении истины»), где автор пространно толкует философию йоги в лице «Вьяса-бхашьи», особенно ее теистический аспект. В известной мере можно сказать, что Вачаспати Мишра в своей теистической концепции создает первый синтез ишвара-вады на основе ньяи-вайшешики и йоги. Не менее известный найяик IX в. Джаянта Бхатта внес заметный вклад в ишвара-ваду своим приобретшим большой авторитет трактатом «Ньяя-манджари»³ («Ожерелье ньяи»), обстоятельства написания которой в заточении загадочны. Так же, как и его предшественники Уддѣтакара и Вачаспати Мишра, Джаянта Бхатта развивает и обогащает аргументы против ниришвара-вадинов и совершенствует систему доказательств бытия Бога.

Философы вайшешики после Прашастапады вплоть до X в. тоже не сидели сложа руки: и они сами, и присоединившиеся к ним найяики активно занимались строительством здания ишвара-вады. Вайшешиков более всего интересовали натурфилософские проблемы, и самым авторитетным текстом для них являлась «Прашастапада-бхашья», с которой, как уже было показано, начинается отсчет истории ишвара-вады и закрепление ее в данной системе. Написанный Вьемашивой (VIII в.) развернутый комментарий на основной труд Прашастапады «Вьемавати»¹ («сочинение Вьемы»), и созданный

¹ Nyāyāvārttikātātparyāṭikā of Vācaspatimiśra / ed. by A. Thakur. N. Delhi, 1996.

² [*Vāchaspatimiçra. Tattva-Vaiçāradī*] The Yoga System of Patañjali, or... Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya,.. and the Expanation, called Tattva-Vaiçāradī, of Vāchaspatimiçra/ Woods, J. H. (trans.). Cambridge, Mass., 1914 (Reprint: Delhi, 1992).

³ Nyayamanjari of Jayantabhatta. Ahnika I / English translation by V. N. Jha. Patna, Satguru, 1995. 152 p.

¹ Vyomavatī / ed. by G. Raviraj, D. Śastri. Benares, 1924-1931.

Шридхарой (X в.) тот же текст комментариев «Ньяя-кандали»¹: в обоих этих трудах помимо других тем разрабатывается концепция Ишвары-Демиурга. Напомним, что не мог обойти своим вниманием «Прашастапада-бхашью» последний великий представитель классической ньяи, можно сказать, столп ишвара-вады Удаяна (2-я пол. X в.): «Киранавали»² («Линия лучей») посвящена развернутому комментированию той же «Прашастапада-бхашьи».

Удаяна в целом занимает особое место в истории ишвара-вады, в его произведениях она достигает наивысшего расцвета в истории ньяи-вайшешики, завершая период развития школы, называемый «прачина» (*prācīna*, что соответствует классическому средневековью). Мыслитель собирает в один пучок практически все нити аргументов, доказательств и концепций индийского теизма, производит его «окончательный» — для своего времени — синтез и наносит столь сокрушительный удар по ниришвара-вадинам, прежде всего, буддистам, что они, как представлено в индийской традиции, после такого удара быстро рассеиваются с территории средневековой Индии. Практически все творчество Удаяны подчинено задачам теизма, чего нельзя однозначно сказать о предшествующих философах ньяи-вайшешики. Удаяна единственный из найяиков удостоен названия «ачарья» («учитель»): Удаяначарья (ср. Шанкарачарья), — которое употребляли с его именем даже философы иных школ¹. Биография мыслителя показывает, что цель его жизни — не только рационально

¹ См.: *Прашастапада*. «Собрание характеристик категорий» («Падартха-дхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В.Г.Лысенко. М.: Восточная литература, 2005; *Шридхаря*. Ньяя-кандали / пер. В.Шохина // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. №3. С.72-83.

² [*Udayana. Kiranāvalī*] *Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanācārya* / ed. by Jitendra S. Jety. Baroda: Oriental Institute, 1971.

¹ *Gangopadhyaya Mrinalakanti. Indian Atomism: History and Sources*. Calcutta, K. P. Bagchi & Co., 1980. P. 153.

доказать существование Ишвары, но и посвятить жизнь Богу. По преданию, после победы над буддистским философом в споре перед царем Митхилы, тот сделал Удаяну своим гуру, уничтожил все буддийские писания и к тому же убил соперника-буддиста. Далее после этого случая, по одной версии, Удаяна молился Богу в святилище Джаяганнатха (Вишну) в Пури и получив от Него откровение, что из-за этого убийства Удаяна впал в немилость, отправился в Бенарес совершить самоубийство. По другой же версии, Джаяганнатх почтил философа как свою собственную инкарнацию, и тот дожил свой век в Бенаресе¹.

Итак, произведения Удаяны имеют сугубую теистическую направленность. Упомянутая «Киранавали» подчинена задаче комментирования и анализа категорий вайшешики и обоснованию космогонической деятельности Ишвары. В «Атма-таттва-вивеке»² («Различение истины об Атмане»), этом полемическом произведении, Удаяна разворачивает систему доказательств существования души как индивидуальной, так и Высшей Души – Ишвары; таким образом, к теистической космогонии прибавляется теистическая атма-вада в противовес буддийской анатма-ваде (доктрине, отвергающей существование Атмана как единой субстанции). В «Лакшанамале» («Lakṣaṇamālā» — «Венок определений»)³ Удаяна определяет категориальные топики ньяи, или учение о достоверных источниках знания (праманы), подразделяемые на вечный и не вечные, и где, разумеется, Ишвара, и только Он относится к первому типу. Книга «Татпарья-тика-паришуддхи» («Tātparyā-ṭikā-parīśuddhi») ¹ этого

¹ См.: Шохин В.К. Удаяна // Индийская философия: Энциклопедия /Отв. Ред. М.Т.Степанянц. М.: Вост. Лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009. С.807-808.

² Udayana. Ātmātattvaviveka / trans. and comm. by N. S. Dravid. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1995.

³ См.: Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. P. 3; Шохин В.К. Удаяна // Индийская философия: Энциклопедия. С. 809.

¹ См.: Visveswari Amma. Op. cit. P. 3.

индийского мыслителя дает развернутый комментарий на «Татпарья-тику» Вачаспати Мишры, которая была в свою очередь толкованием «Ньяя-вартики» Уддьятакары, а последний здесь комментировал Вастьяну, составившего бхашью на сутры ньяи. Таким образом, выстраивается грандиозная вертикаль теистической ньяи, как дерево, разрастающееся кверху.

Наконец, во всем своем блеске как талантливый полемист, тонкий философский «доктор» и виртуозный схоласт Удаяна предстает перед нами в своем труде «Ньяя-кусуманджали»¹, который обычно переводится как «Букет почитания ньяи», однако нам представляется более правильным перевод крупнейшего санскритолога А. А. Макдонелла: «Грозди цветения (на дереве) ньяи» — «handful of blossoms (on the tree) of Nyāya»². «Ньяя-кусуманджали» — поистине венец ишвара-вады, где искусно синтезированы практически все индийские доказательства бытия Бога, развернуты Его атрибуты и «тотально» ниспровергнуты ниришвара-вадины в лице не только буддистов, но и мимансаков, а также дана критика адвайта-ведантистов. В результате такого разгрома мимансаки произвели «рокировку» и стали «сешвара»- («с Ишварой»-) мимансаками. А среди буддистов, которые еще не успели уйти со сцены индийской философии, обретаются такие, как, например, ранее истово боровшийся с ишвара-вадой Джнянарши в своей работе «Ишвара-бханга-карике», ниспровергнутой Удаяной, частично пересмотрели свои позиции. Действительно, Удаяне приписывается огромная роль в процессе,

¹ The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I. N. Delhi, Munshiram, 1996; др. издания: Nyayakusumanjali: Hindus Rational Enquiry into the Existing of God — Interpretative Exposition of Udayanachacharya's Auto Commentary with translations of Karikas / ed. by Bhaswani Sinha. N. Delhi, Aryan, 1999; *Udayana*. Nyayakusumanjali. Benares [санскритский текст]; The Kusumanjali, or Hindus Proof oa the Existence of a Supreme Being by Udayana Acharya, with Comm. of Hari Dasa Bhattacharya / ed. and trans. by E. B. Cowell, 1864 (англ. пер.)
<http://www.wrightspirit.net/indian-wisdom/darshanas/nyaya>

² *Macdonell A. A. India's Past: A Survey of her Literature, Religions, Languages, and Antiquities*. L.: Oxford University Press, 1956. P. 160

приведшем к рассеиванию буддийской философии из Индии. Так, в хрестоматийном труде «Культурное наследие Индии» утверждается: «Непреложным фактом является то, что после Удаяны мы не встречаем ни одного буддийского философа или полемиста, который бы осмелился досаждать ортодоксальным (астика) системам индуизма»¹.

Вслед за эпохой Удаяны наступает период развития и расцвета ведантистского теизма, разумеется, не адвайтистского толка в лице Рамануджи (XI в.), его последователей и других философов, где ишвара-вада обогащается не столько посредством наращивания рациональных доказательств бытия Бога, а более за счет теории бхакти и мистики. Можно сказать, что вместе с Удаяной и классической ньяей («прачина» — *grāchīna*) закончился определенный этап индийского теизма, который следует связать с логико-полемиической и схоластической направленностью (что являлось своеобразным «коньком» школы ньяи). Однако история ньяи и, соответственно, ее ишвара-вады еще не заканчивается: в период с XIII в. по XVII в. в индийской философии появляется школа навья-ньяи («новой ньяи» — *navya-nūya*), система лингвофилософии, эпистемологии и формальной логики, имеющей аналогию с символической логикой, отчего в современной Индии ее используют для создания языков программирования². Основоположник и крупный представитель навья-ньяи Гангеша (XII-XIII в.в.) отводит ишвара-ваде и, прежде всего, доказательствам бытия Бога большое место. В своем произведении «Таттва-чинтамани»¹ («Драгоценный камень категорий») Гангеша идет по стопам Удаяны. Это произведение состоит из 4-х частей в соответствии с основным делением источников достоверного знания (прамана — *pramāṇa*), принятым в ньяе: 1) чувственный

¹ Cultural Heritage of India. L., 1958. Vol.I. P.592.

² См.: Канаева Н.А. Навья-ньяя // Индийская философия: Энциклопедия. С.544-545.

¹ [*Gaṅgeśa*] *Tattvacintāmaṇi* /ed. with Paṅśadhara's *Āloka* on Parts of the *Pratyakṣakhaṇḍa*, on *Īśvarānumana* and on *Ucchannapracchanna* to End of *Ṣabdakhaṇḍa*,.. Calcutta, 1984-1901 (Reprint: Delhi, 1974).

опыт (пратьякша — *pratyakṣa*), 2) логический вывод (анумана — *anumāṇa*), 3) слово священных текстов/Вед (шабда — *śabda*), 4) сравнение (упамана — *upamāṇa*). Система доказательств бытия Бога включена в раздел ануманы, называется «Ишваранумана»¹ и венчает этот раздел. Г. Якоби высоко оценивает виртуозное диалектическое искусство Гангешы вообще и в доказательствах бытия Ишвары, в частности. Но само содержание аргументов Ишварануманы, как утверждает Г. Якоби, заимствуется Гангешей у его предшественников по школе².

Историко-философский обзор ишвара-вады ньяи-вайшешики показывает усиление теистических тенденций от периода сутр (первые вв. н.э.) к X веку. Подобно дереву, теистическая ньяя-вайшешика выросла из своего ростка (сутры ньяи), разрослась кверху благодаря комментариям на сутры (бхашьям), комментариям на комментарии и т. д., питаясь своими истоками: шрути, смрити (Гита и др.). Нарастивалось же «тело» этого древа под воздействием «лучей Ишвары» — теистических потребностей в индийской метафизике.

б) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в теории: онтологический аспект.

Теизм ньяи-вайшешики в теоретическом аспекте, если говорить в общем, представляет собой анализ атрибутов Ишвары (онтология ишвара-вады) и систему доказательств Его бытия (логико-гносеологическая сторона ишвара-вады). Изучение и классификация атрибутов Ишвары в классической ньяе-вайшешике было предпринято рядом авторов, в частности, К. Балк и Висвешвари Аммой, на которых мы будем ссылаться при дальнейшем изложении. Учение о Божественных атрибутах (гунах), будучи ядром

¹ См.: *Ibid.*

² См.: *Jacobi H. Die entwicklung der gottesidee bei den Indern. 1923. P. 63 cf.*

онтологии ишвара-вады, как говорилось выше, было заложено Вьясой в «Йога-сутра-бхашье», воспринято и обогащено в ньяе-вайшешике.

Категория Ишвары, — и об этом тоже упоминалось ранее, — в качестве Божественной субстанции вводится впервые Уддьятакарой и включается в систему онтологических категорий (падартха) вайшешики. Оппонент Уддьятакары задает вопрос: «Ишвара — субстанция или что-то из атрибутов и прочего?», на что найяик отвечает: «[Он есть] особая субстанция ввиду обладания атрибутом разумности...»¹. Субстанция вообще — дравья стоит в ряду других категорий, обозначающих качество (гуна), движение (карма), общее (саманья), особенное (вишеша²) и т.д. Но чем отличается Божественная субстанция от других видов дравьи? — Как и другие виды дравьи, Ишвара имеет и общие, и особенные гуны. Уддьятакара утверждает принадлежность Ишваре таких общих (саманья) гун: число (санкхья), размер (паримана), отдельность, индивидуальность (притхактва), соединение (санйога), разъединение (вибхага)³. Однако, как отмечает К.Балк, ни данный найяик, ни его последователи «не объясняют того, каким образом эти качества применимы к Богу. По учению найяиков, эти качества не имели следствий для концепции Божественной сущности»¹. Выскажем в этой связи соображение, что качества числа, протяженности, соединения и разъединения, представляя собой свойства материально-вещественных субстанций, бхут, придают Ишваре безличный характер наподобие спинозовской Бога-субстанции; напротив, индивидуальность «работает» на личностный аспект Бога. Другие личностные качества Ишвары, хотя и не

¹ Уддьятакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 324.

² От слова «вишеша» происходит название самой системы — «вайшешика».

³ Уддьятакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 325.

помеченные как общие либо особенные, были уже известны со времен Вастьяяны: благость и др.

Что касается особенных (вишеша) гун Ишвары, то в зрелой ньяе здесь, в первую очередь, имеется в виду Бог как Высшая Душа (Параматма) с ее специфическими свойствами в отличие от душ индивидуальных (атма). Характеристики Параматмы здесь, несомненно, теистические. Если говорить подробнее, то, как уже отмечалось, впервые различие Ишвары-Параматмы и индивидуальной души провел Вастьяяна («Ньяя-сутра-бхашья» (IV.I.21): «Ишвара — особый Атман, отличающийся [от других] [своими] качествами: поскольку Он [может быть] включен [только] в класс Атмана, его нельзя включить в какой-либо другой»². Ср. в более позднем средневековом компендимуме «Сарва-даршана-сиддханта-санграха» (пер. В. К. Шохина): «Атман включается в категорию субстанций, и [в его роде] различаются обычная душа и высшая. [Высшая] — это Махешвара (V. 31)»³. Вастьяяна также первым для своей школы описал Божественную природу, приписывая Богу такие специфические качества, как всеведение (буддхи), добродетель/благость (дхарма, в смысле «хорошая дхарма» в противоположность а-дхарме, «плохой дхарме»), сосредоточение (самадхи), всемогущество (айшварья). «Он (Ишвара – Е.А.) является особым Атманом... благодаря отсутствию [в нем] не-дхармы, заблуждения и рассеянности...»¹. В этом вопросе найяики, имея своими историческими предшественниками философов йоги, частично солидарны, но и расходятся с ними относительно ряда Божественных атрибутов. Уддьятакара, как отмечалось, первым из

¹ *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 48.

² Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. С.334.

³ *Псевдо-Шанкара*. Сарва-даршана-сиддханта-санграха («Конспект доктрин всех систем») // Шохин В. К. Школы индийской философии. Период формирования. М., Восточная литература, 2004. С. 359; также у вайшешика XII в. Шивадитьи (пер. В. К. Шохина): «...высший атман, или Ишвара один...» — *Шивадитья*. Саптападартхи («О семи категориях») // Там же, с. 319.

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. С.334.

вайшешиков продолжил и развил мысль Вьясы о единстве Ишвары, мотивируя ее тем, что у многих богов были бы разные и противоположные желания, которые не могли бы привести в разумному мироустроению¹.

Порядок перечисления Божественных атрибутов также заслуживает внимания: если в философии йоги на первый план выступает такой атрибут, как всемогущество, выполняющее здесь роль помимо прочего образца для подражания любому йогину, то Вастьяяна наделяет Ишвару, прежде всего, личностными характеристиками в виде гун благости и всеведения, а потом уже йогической сосредоточенностью (самадхи). Последнее качество состоит из обладания восемью сверхъестественными магическими силами-сиддхи, и потому Божественный атрибут всемогущество (айшварья, букв. — «власть Господа») Вастьяяна объясняет результатом добродетели/дхармы и самадхи, как полагает К.Балк². Далее исследовательница поясняет относительно добродетели/благости Бога, что она полностью соответствует Его желаниям и выражается в Его действиях: «Его «дхармичность» соответствует Его намерениям... У Ишвары, таким образом реализующего собственные деяния, результаты состоят в способности к произвольному мирозиданию (пракамьям)»³. Итак, личностная характеристика Ишвары в виде добродетели/благости тесно связана с космогонической деятельностью. В.К.Шохин в своих комментариях на «Ньяя-сутры» и «Ньяя-сутра-бхашью» так же, как и К.Балк, полагает, что характеристика Ишвары в «Ньяя-сутра-бхашье» «в значительной мере заимствована из «Йога-сутр»... Различие состоит лишь в том, что Ишвара в трактовке Ватсьяяны имеет более персонифицированный характер и мыслится как обладатель всех совершенств, усердный подвижник добродетели, тогда как в йоге — это

¹ Уддйотакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 323; также: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.50.

² *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 45.

³ Ibid.

скорее образец для подражания йогина, нечто вроде имперсональной санкции на йогическую практику»¹.

Продолжая сравнение учения о Божественных атрибутах в ньяе и в йоге, необходимо подчеркнуть, что первый атрибут всемогущества (айшварья) описывается в йоге как сверхъестественная способность Ишвары быть вечно освобожденным от кармы и сансары, независимым от них; в ньяе же первый Его атрибут благодать (дхарма) является не просто гарантом освобожденности от загрязнения кармой, но и побудительным мотивом ею управлять, созидая мир и «отечески» заботясь о нем. Впрочем, другая личностная характеристика Ишвары — милостивый Раскрыватель вед («богодухновенность» вед) — заимствована ньяей у йоги позже, начиная с Уддьятакары. Данный философ, по словам К.Балк, будучи первым систематизатором описания Божественной природы, по сравнению со своими предшественниками проводит более четкий дискурс в отношении специфических качеств (вишеша) Ишвары/Параматмы². Ишвара не обладает удовольствием, гневом, (кармическими) заслугами и пороками, впечатлением и памятью (поскольку Божественное всеведение/буддхи не нуждается в памяти). Опираясь на йогу в интерпретации «богодухновенности» вед, Уддьятакара тем не менее вступает с ней в полемику по вопросу о таком качестве Параматмы, как вечная освобожденность (мукти) и «саттвичность». Последнее свойство Ишвары, заключающееся, как описано в йоге, во временном принятии Ишварой на себя гуны саттвы (чистоты, знания; в данном случае, светло-субтильной телесности), имманентно присущей пракрити (природе), Уддьятакарой не принимается по следующим соображениям. Если Ишвара вечно освобожденный («Йога-сутра-бхашья».

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Комментарий. С.463.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.47.

I.24), то качество саттвы весьма сомнительно у Бога, никогда не связанного кармой и потому не принимающего на себя ничего телесного¹.

То есть, Ишвара у Уддьятакары, настаивающего на отрицании принятия Ишварой саттвы, является таким духовным субъектом, который совершенно обособлен от сансары, и потому Бог здесь представляется с личностными качествами в большей степени, нежели принимающий на себя саттву Ишвара (по учению йоги). Ибо саттва, по учению санкхьи и йоги, характеризует пракрити-природу во всех ее проявлениях, а не только, скажем, природу человека, потому «саттвичный» Ишвара становится пан(ен)теистически единосущным пракрити. При возможном сравнении положения о принятии Ишварой саттвы и христианского догмата воипостазирования (Богом) человеческой природы сразу видна качественная разница между ними, объясняемая противоположным пониманием личности (Ипостаси). Если согласно учению йоги, Ишвара (без качества саттвы) может быть понят как высшая часть безличной Души (Пуруша), никогда не затронутая сансарой, то в описании Божественных атрибутов Уддьятакара по сравнению с философами йоги идет в сторону большей теизации своего учения. Однако другие найяики-вайшешики соглашались с тезисом о принятии Ишварой саттвы, которая становилась у них «телом» Бога (атомами)². К тому же, и у поздних найяиков-вайшешиков при объяснении соотношения Ишвары/Параматмы и индивидуальных душ вопрос об их более существенной демаркации, нежели не связанность и связанность с кармой, в плане, скажем, их ипостасного неслияния не решался и не ставился. Иными словами, индивидуальные души отличаются от Ишвары не столь качественно, сколь «количественно»: своей множественностью, — поскольку они проникают в кармические тела и насыщаются всем «букетом»

¹ См.: там же.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.50.

кармических свойств. Такая онтологическая «близость» Ишвары сансарному миру в ньяе-вайшешике, разумеется, Его обезличивает.

Божественные атрибуты и их описание не были совершенно одинаковыми внутри самой ньяи-вайшешики. Помимо различных мнений о «сатвичности» Ишвары зрелые ее представители, в частности, Уддьятакара¹, а вслед за ним Вачаспати Мишра отрицают такую гуну, как дхарма (благость/добродетель), что атрибутировал Ишваре Вастьяяна. Дело в том, что дхарма, как и саттва, чаще ассоциировалась с сансарным миром, поэтому названные мыслители не соглашались приписывать данные качества Божественному бытию. Вместе с дхармой они также не расположены были утверждать, что Ишвара обладает счастьем, (сукха), потому что данное качество присуще райскому состоянию, включенному опять-таки в сансарную цепь. Как видно, эти споры об атрибутах Ишвары вызваны метафизической потребностью большего разведения бытия Ишвары, которое лично, и бытия сансары, которое безлично. Другой вариант атрибуции Ишваре качества благости/добродетели встречаем у Удаяны. Философ называет Ишвару в одном из последних стихов «Кусуманджали» (V. 32) «океаном блаженства» (ананданидхи — ānada-nidhi)², а качество блаженства (ананда — ānada) приписывалось, начиная еще с упанишад, высшему принципу Атману-Брахману, который, в целом, безличен. На наш взгляд, эти вариации в атрибуции Ишваре добродетели могут быть лучше поняты в плане двойственного лично-безличного характера Высшего Бога в индийской метафизике, в целом.

¹ См.: Уддьятакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 325.

² The Nyāyakusumañjali of Udayanāchārya with Translation and Explanation by N.S.David. Vol. I. Colcutta: Munshiram, 1996. P.491.

И в то же время, как отмечают исследователи, в частности, К.Балк и Висвешвари Амма, развитие теизма в истории ньяи-вайшешики шло по нарастающей. Удаяне, например, к X в. удалось уже в совершенстве разработать столь важное для теизма системы учение о Боге/Высшей Душе (Параматме) в его «Лакшанавали»¹. До Удаяны концепция Ишвары Параматмы была заложена Ватсьяной и постепенно обогащалась последующими найяиками. В целом, концепция Параматмы развивалась в плане усиления теистических принципов, хотя она неизбежно ограничивается панентеистическим положением о сущностном единстве Парматмы и индивидуальных душ.

Если суммировать особые атрибуты (вишеша гуны) Ишвары, по учению различных философов ньяи-вайшешики, в изложении К.Балк, то они имеют такую последовательность: 1) совершенное знание (буддхи); единство 2) желанья (иччха) и 3) деятельности (праятна); 4) внутренне единство вообще; 5) всемогущество (айшварья), 6) «демиургический» мотив². То, что в ньяе-вайшешике на первое место среди Божественных атрибутов становится знание, а не всемогущество (как было в йоге), можно считать смещением акцентов с «магического» (Ишвара – это такой могучий йог, который преодолел цепи сансары) на «гностическое» видение Ишвары. Если говорить подробнее о Божественном всеведении, то при его описании Уддьятакара подчеркивает, что оно носит вневременный и непосредственный характер, то есть, это знание прошлого, настоящего и будущего³. Вачастпати Мишра изъясняет, что непосредственный характер Божественного всеведения не есть результат активности четырех праман (источников достоверного знания) в человеческом измерении: чувственного опыта, логического вывода,

¹ *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 26; *Visveswari Amma*. Udayana and his Philosophy. P.185.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 48-51.

³ *Уддйотакара*. «Ньяя-вартика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 322-323.

авторитетного свидетельства и сравнения, — но непосредственное Божественное знание связано с интуицией (сакшаткаравати — *sākṣātkāravatī*), которая позволяет Богу знать сверхчувственные атомы и карму индивидуальных душ¹. А свойства Божественного всеведения и Премудрости в личном Боге как раз тем и отличаются от безличного Ума, что они распространяются на создания, между тем, как безличный Ум не обращен к тому, что ниже Его.

Второе и третье («суммативное») свойство Ишвары в ньяе-вайшешике — желание (иччха — *icchā*) и активность (праятна — *prayatna*) связаны друг с другом и объясняют созидательно-эсхатологическую деятельность Ишвары в ретро- и перспективе². Переводы *prayatna* (термина, появившегося у Вачаспати Мишры) различаются в критической литературе: А.Б.Кит перевел его как «воление», а К.Балк предлагает переводить его в качестве активности/деятельности. На наш взгляд, оба перевода равноценны и, более того, подчеркивают именно личностный характер Ишвары. В абсолютно личном Боге желание/воление и действие/активность Бога также не различаются между собой: «и рече Бог... и бысть тако» (Быт. 1. 6); «не изнеможет у Бога всяк глагол» (Лк. 1. 37); слова и глаголы Бога в данном случае подчеркивают Его воление, полностью реализуемое в действии. Итак, личностный характер Бога заключается в полном совпадении Его желания/воления и действия/активности.

Но каков стимул Ишвары ньяи-вайшешики в создании-разрушении миров? По интерпретации большинства исследователей, таковым стимулом является не необходимость и не игра: это панентеистически-безличностные причины соотношения Божества/Абсолюта и мира, — но мотивом создания мира Ишварой является «благо тварей»¹. Это «благо тварей» в различных

¹ *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 48.

² *Ibid.* P.49.

¹ См.: *Dasgupta S.N.* History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. P. 234.

системах религиозной метафизики, разумеется, выглядит по-разному, но теистический мотив заботы и сострадания Бога по отношению к созданиям един. Уддьятакара на вопрос своего оппонента, «чего ради [Он все] создает?», отвечает: «некоторые [на это] отвечают, что ради игры (līlā), они говорят, что Ишвара создает мир ради развлечения. Но это несообразно. Ведь игра бывает ради наслаждения,.. но Ишвара не может иметь целью наслаждение... Истинно то, что Он действует [по требованию] собственной природы»¹. В ньяе-вайшешике цель создания Богом мира состоит в том, чтобы дать тварям отдых от неизбежных страданий, причиняемых кармой, которую не может отменить даже Он сам. Ввиду последнего обстоятельства Ишвара все-таки ограниченно-личный Бог.

Четвертый атрибут единства и единственности Ишвары впервые появляется в произведениях Уддьятакары, впоследствии — у Вачаспати Мишры и т.д. Однако первоначально этот атрибут обосновывался у философа йоги Вьясы с такой мотивировкой, что у двух и более богов случились бы противоположные воления, и тогда Божественная активность прекратилась бы, но поскольку последняя имеет место, то Ишвара один. Найяики заимствовали из йоги понимание этого Божественного атрибута. Аналогичная аргументация известна со времен Ксенофана, так что ее можно считать общей, по крайней мере, для античной и индийской метафизики. Данная аргументация «монотеистична» лишь по внешнему виду своего выражения, она указывает только на «количественное» свойство Высшего Бога/Божества, но по сути она радикально отличается от монотеистического учения об абсолютно личном Боге и не утверждает личностного бытия «качественно», поскольку зиждется на относительно-теистическом монизме. Единственность Ишвары не означает Его абсолютной личности.

¹ Уддьятакара. «Ньяя-варттика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 321-322.

Пятый атрибут. Всемогущество (айшварья) Ишвары имеет этимологические контаминации со смыслом самого слова «Господь», «Ишвара»: «обладающий властью, могуществом»; «айшварья» — «власть Господа». Как и в йоге, айшварья в ньяе-вайшешике тесно связана с Божественными атрибутами всезнания, желания и действия, что зафиксировано в первоисточниках¹ и отмечено К.Балк². Однако, как уже было сказано, Божественный атрибут айшварьи для йоги является первым (главным), поскольку Ишвара в йоге, будучи первым по своей силе среди онтологически равных ему индивидуальных пуруш-душ других аскетов, не качественно, но «количественно» отличается от них своими магическими, приобретшими сверхъестественный характер способностями (сиддхи). Ишвара в йоге подобен могучему аскету, который благодаря этому могуществу вырвался из пут закона кармы и препобедил его. На наш взгляд, принципиального различия между йогой и ньяей-вайшешикой в понимании айшварьи нет, и обе школы согласны в трактовке пантеистического единосущия Ишвары и сверхмощного человека-аскета, достигающего мокши. Но ньяе-вайшешика не ставит айшварью на первое место среди Божественных атрибутов, думается, не случайно. Здесь Ишвара выглядит, прежде всего, не как вырвавшийся из тисков сансары мощный йогин, а Высшее Существо, премудрое и всеблагое, создающее мир, управляющее им и пекущееся о нем. То есть, айшварья в ньяе-вайшешике приобрела более теистический оттенок, нежели в йоге. Потому-то, думается, Уддьятакара уже полемизирует с философией йоги в определении Ишвары как «вечно освобожденного». По Уддьятакаре, Ишвара должен мыслиться абсолютно вне кармы, тогда как в йоге Он может трактоваться в качестве существа, достигшего этой вечности когда-то¹.

¹ Там же, с 323 и др.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.49.

¹ Ibid.

Предполагаем, что данная полемика и ряд других тенденций показывают, что генезис ишвара-вады в рамках индийской метафизики в йоге имел преимущественно магико-практический смысл: объект медитации и идеал йогины-аскета, — который был образцом для подражания другим йогинам. Аскетико-практический аспект концепции Ишвары, выведенный в йоге, меняется на онтологически-космологический в ньяе-вайшешике в силу определенных метафизических потребностей, и таким образом ишвара-вада ньяи-вайшешики становится ядром индийского теизма.

Завершается характеристика гун Ишвары в ньяе-вайшешике шестым атрибутом: «демиургическим» мотивом. Как самостоятельный данный атрибут не прописывается вместе с другими перечисленными выше атрибутами в первоисточниках: но на их основании «творческий» мотив присовокупляется К.Балк к другим атрибутам, чтобы объяснить характер связи Ишвары и созданий¹. По причине отсутствия собственно креационизма в индийской метафизике мы предпочитаем употребить слово «демиургический» вместо «творческий» (как у К.Балк) мотив. Несомненно, это экспликация второго и третьего атрибутов — желания и действия Ишвары, выражающиеся в циклических созданиях-разрушениях мира. Как уже отмечалось, Божественные мотивы по созданию мира, имеющие преимущественно панентеистический характер: игра («спортивный» интерес), необходимость, выражающаяся в эманативном процессе, — найяики-вайшешики, как правило, обходили стороной и даже опровергали, оставляя только теистический мотив — в силу милосердия Ишвары и «ради блага созданий». Объяснение данного теистического мотива первоначально было заложено философами йоги, а затем найяики-вайшешики, восприняв его, занимались его активной разработкой. Ватсьяна заговорил об «отеческой» заботе в действиях Бога по отношению к «твари»; Прашастапада

¹Nyāyā Bhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara. P. 463. – Цит. по: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 51.

утверждал, что Ишвара создает мир на благо других, а не для себя; а начиная с Уддьятакары, и особенно у Вачаспати Мишры в ньяе-вайшешике синтезируется такой аспект Божественной креативности, как Раскрыватель вед из милосердия к невежественному человечеству. Можно считать, что раскрытие людям вед мыслится индийскими теистами как более личностная и достойная Бога деятельность, нежели созидание атомарных связей.

Так, при обосновании «демиургического» мотива Ишвары Уддьятакара, озабоченный тем, чтобы противопоставить Его карме и снять все то, что ставило бы Его в зависимость от нее, усмотрел, что Его демиургическая деятельность, по словам К.Балк, «слишком механистична и слишком груба для мотива милосердия Божия» («Ньяя-вартика») ¹. Бог, по Уддьятакаре, созидает просто потому, что активность принадлежит Его природе, как природа воды — быть мокрой, и прочее: «Истина в том, что деятельность и составляет Его природу» ². То есть, Уддьятакара понимает созидательную деятельность Ишвары, мы бы сказали, эманативно-безлично. В то же время автор «Ньяя-вартики» отказался говорить о каком бы то ни было «теле» (атомах) Ишвары. Таким образом, милосердие Божие, согласно Уддьятакаре, не может проявляться через связь с грубой материей кармы с ее пороками, но только через раскрытие людям вед. В этом, несомненно, проявляется личностное значение Ишвары.

К. Балк считает, что сильной стороной теизма Уддьятакары является и то, что он опровергает мотивы Божественной игры и демонстрации Божественного величия ³, а они имеют, несомненно, пан(ен)теистическое происхождение. И все же, как бы ни заботился Уддьятакара о наделении Ишвары личностными признаками, выдвижение им эманационной модели:

¹ *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 51.

² *Уддьятакара*. «Ньяя-вартика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 322.

³ См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 51.

преизбыточное Божественное излияние в мир («Ишвара не может не созидать»), — ср. с Платиновской космогонической схемой, — придает Ишваре безличностные черты. Однако в рамках теодицеи Ишвара в «Ньяя-вартике» наделен более личностными признаками, чем у других философов: здесь Бог своей волей не причастен к кармическому злу. В результате, образ Ишвары в философии Уддьятакары носит амбивалентный характер — лично-безличный.

Таким же амбивалентным является концепт Ишвары и у других индийских теистов. Личные и безличные черты Бога у них обретаются в иных пропорциях, с иными оттенками, что показывает вариативность и богатство индийского теизма. Если говорить о проблеме соотношения Ишвары и кармы, то эта тема активно обсуждалась и вызывала бурную полемику среди философов, принадлежащих даже одной традиции ньяи-вайшешики¹, не говоря уже о дискуссиях об этом между различными школами индийской философии. (Данная проблема, которой посвящен довольно большой объем литературы, потребовала бы отдельного рассмотрения). Общим для индийских философов является то, что карма-адришта целиком не подчиняется личному Богу, в чем наглядно проявляется относительно-теистический характер ишвара-вады.

Подводя итог анализу Божественных атрибутов в плане онтологического содержания ишвара-вады ньяи-вайшешики, можно утверждать, что это учение в целом раскрывает преимущественно личностные черты Ишвары, которые в то же время ограничены рядом безличных качеств Божества.

в) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в теории: гносеологический аспект.

Кроме исследования атрибутов Ишвары (онтология ишвара-вады), в классической ньяе-вайшешике были развернуты системы доказательств

¹ См., например: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 51 etc.

бытия Ишвары, что можно назвать логико-гносеологическим содержанием ишвара-вады.

Доказательства Божественного бытия, предпринятые найяиками-вайшешиками в силу их весомости, имели важное значение для истории индийской философии: они серьезно повлияли как на ишвара-вадинов, так и на их оппонентов. Кроме того, логико-гносеологическая сторона ишвара-вады имеет еще и несомненную связь с онтологическим аспектом ишвара-вады. Нами эта связь видится в следующем ракурсе. В отличие от философов санкхьи и йоги, для которых имманентной причиной мира оставалась пракрити: природа, или неразумная первоматерия, — а введение понятия Ишвары обеспечивало этим философам объяснение лишь трансцендентной Высшей разумной причины, найяики-вайшешики в защите своего теизма пошли дальше аргументов санкхьи и сешвара-санкхьи (философии йоги). В ньяе-вайшешике, думается, достигнуто органическое сочетание в понимании и обосновании Ишвары не только как трансцендентной, но и имманентной причины мира.

Начиная с Прашастапады (VI в.), в вайшешике «закономерно» появляется «Демиург» (Ишвара) для объяснения Первотолчка в рамках дискретной физики — атомизма, то есть, для объяснения первичного соединения и связи атомов (параману). Учитывать здесь нужно и то, что ньяя и вайшешика представляли особую доктрину причинности в индийской метафизике — нимитта-карана-ваду («учение о деятельно-целевой, творческой причине»; nimitta — «цель», «побуждение»¹; kāraṇa — причина), отвечавшую на вопрос о следствии и причине так: «Следствие *не* заложено в причине». В отличие от этого другая индийская теория причинности выдавала прямо противоположный ответ на тот же вопрос: «Следствие заложено в причине»; а последний ответ был у сторонников санкхьи и

¹ Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. М.: Изд-во «Русский язык», 1978. С. 330.

сешвара-санкхьи, понимавших пракрити в качестве единственной имманентной причины мира. Если у философов санкхьи и йоги Ишвара являлся лишь трансцендентной причиной мира, то в ньяе-вайшешике в связи с нимитта-карана-вадой Ишвара стал уже пониматься как активная внутренняя деятельно-целевая причина мира; между тем, атомы всегда здесь понимались его материальной причиной. Можно считать, что в ньяе-вайшешике под влиянием нимитта-карана-вады усилилась роль Ишвары в границах мира по сравнению с санкхьей и сешвара-санкхьей, и потому Он стал признаваться не только трансцендентной, но и имманентной причиной, которая была Разумной для неразумной вселенной.

Таким образом, Высший Субъект, Бог Ишвара отличен от мира, а неразумный в целом мир является следствием его разумного устройства: трансцендентная телеология в ньяе-вайшешике дополнилась имманентной телеологией ввиду того, что Ишвара понимается здесь как личный Бог, как Высшая Душа мира, которая воздействует на другие души, а также разумно устраивает и направляет движение неразумной кармы-адришты. Ишвара, стало быть, предстает в ньяе-вайшешике личным Богом, который и трансцендентен, и имманентен миру. Иными словами, ишвара-вада ньяи-вайшешики соответствует классическому определению теизма вообще. Также необходимо отметить, что гносеологическая сторона ишвара-вады имеет немало общих черт с теизмом иных культурных традиций, включая христианский, что станет очевидным при последующем изложении.

Итак, развертывание доказательств бытия Ишвары было стимулировано и онтологическими, и логико-гносеологическими проблемами. Среди последних необходимо назвать выработку полемического арсенала средств борьбы ишвара-вадинов против ниришвара-вадинов. В ходе дальнейшего изложения аргументации ньяи-вайшешики (и, прежде всего, Удаяны) мы будем придерживаться как первоисточников, так и исследовательской литературы.

Ишвара определенно стал пониматься как действующая причина мира (в противоположность атомам, являвшимся материальной его причиной) в ньяе-вайшешике, начиная с Уддѣтакары, следовавшего за Ватсьяяной. Когда Ватсьяяна говорит, что «Ишвара содействует человеческим действиям и способствует обретению результата человеком», то Уддѣтакара разворачивает это положение «Ньяя-бхашьи»: «Мы не говорим, что Ишвара является причиной [мира] независимо от кармы и прочего. Но [только] то, что Ишвара содействует [осуществлению] человеческих действий («Ньяя-вартика». IV.1.20)»¹. В данной связи можно упомянуть и о концепции синергии («со-действия двух волей», имеется в виду Божественной и человеческой) в православной патристике; идея Божественной и человеческой кооперации является, на наш взгляд, теистической характеристикой.

Удаяна в своем произведении «Атма-вивека»², направленном, прежде всего, против буддистов, указывает на основные философские возражения против Ишвары как Создателя:

1) Почему Бог — единственная причина мира? Ведь адришта — тоже причина; и как согласовать эти положения?

2) Если Бог вечен, то и мир должен быть вечен; но это не так: мир периодически разрушается и создается.

3) Если принять существование Бога Создателя, то не-эгоистическая цель Его создания, то есть, что мир создан «для других», умаляет величие Ишвары, потому что мир полон страдания и несчастья;

¹ Уддѣотакара. «Ньяя-вартика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. С. 307; 309.

² Udayana. *Ātmatattvaviveka* / trans. and comm. by N. S. Dravid. Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1955.

4) и эгоистический мотив создания мира Ишварой также умаляет Его величие и совершенство¹.

Критика и опровержение анти-теистов Удаяной в «Атма-вивеке» строится в том же порядке:

1) Существование адришты не отрицает Ишвару как причину; Бог и адришта — две причины мира, но они разные, одна из них разумная, другая же — неразумна.

2) Исходя из первого пункта, если причины мира разные, то и мир разнится с Богом в свойствах темпоральности и вечности.

3) и 4). Бог Ишвара чужд какого бы то ни было эгоизма, Он создает мир «для других». Эмпирическое многообразие мира, его страдания и радости объясняются не свойствами самого Бога, а причинно-следственной цепью адришты. Ишвара не повинен в страданиях существ, но, напротив, Он как заботливый Отец учит индусов моральному закону, награждает и наказывает их для их же блага.

Говоря об этапах развития доказательств бытия Бога в ньяе-вайшешике в целом, Висвешвари подчеркивает, что на ранних порах Гаутама и Ватсьяяна приводят лишь «моральные» аргументы: Ишвара управляет заслугами и пороками индивидуальных душ. Потом Уддьятакара дает уже космологическое доказательство бытия Бога в качестве Первотолчка для начального соединения атомов, иными словами, Ишвара выступает у этого философа действующей Причиной мира. Впоследствии Джаянта Бхатта в «Ньяя-манджари» добавляет телеологический аргумент (аргумент о своего рода предустановленной гармонии), согласно которому имеется инвариантное соотношение между существованием Создателя и порядком и

¹ См.: *Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy*. P. 155–156.

организацией вселенной¹. В «Ньяя-кусуманджали» (или «Грозди цветения ньяи» — см. *Приложение № 2*), повторим, синтезированы почти все виды доказательств бытия Ишвары, характерные для индийского теизма.

Большая часть «Кусуманджали» посвящена борьбе с ниришваравадинами: буддистскими философами, мимансаками, чарваками-локаятиками. Возражения всех оппонентов ньяи относительно тезиса о бытии Ишвары Удаяна сводит к пяти разновидностям, основанным на: «[1] отрицании существования какой-либо сверхъестественной силы/причины, [2] допущении возможности действия причин потустороннего мира (наподобие жертвоприношения) при отсутствии бытия Бога, [3] существовании доказательств о небытии Бога, [4] допущении, если Бог и существует, Он не может являться причиной достоверного знания для нас, [5] отсутствии любых доказательств бытия Ишвары» (НК. I. 4.). Произведение состоит из 5-ти основных частей, и в каждой из этих частей проводится критика и опровержение по одной из этих пяти оппозиций. Соответственно, последняя 5-ая глава «Кусуманджали» посвящена основным, ставшим знаменитыми тезисам доказательства бытия Бога, которых в данной части произведения восемь.

Что касается опровержения Удаяной первой оппозиции — отрицания действия сверхъестественной причинности, то автор дробит ее еще на несколько подпунктов (НК. I. 5-9.). Здесь Удаяна сначала обосновывает саму «идею» причинности вообще, которая необходимо дополняется категорией следствия. Затем идет диспут о бесконечном регрессе причин и о «конце» этого регресса. Классическими примерами для всей индийской философии, иллюстрирующими составной продукт и причинно-следственную связь, являются соответственно глиняный горшок («изделие») и он же, сделанный мастером, являющимся причиной этого горшка. В традиции школы ньяя уже

¹ См.: Ibid., p. 157.

закрепился тезис о том, что если видимый мир составной, как горшок, то он нуждается в разумной (невидимой) причине — Ишваре. Оппонент ньяи в «Кусуманджали» возражает, что если причина горшка вечная (Ишвара или то, что Им установлено), то и сам горшок должен быть вечным (сведение к абсурду), в противном же случае невечный горшок обусловлен невечными причинами, что означает бесконечный регресс причин. На это Удайна в духе средневекового реализма утверждает, что бесконечный регресс причин невозможен, тогда отрицается сама «идея» причинности¹. Для признания причинно-следственных связей необходимо признание наличия вечных отношений между причиной и следствием, как между семенем и ростком, и эта связь дана в чувственном опыте: «Мы утверждаем, что существует сверхъестественная (alaukika— «внемирный», «премирный») причина иного мира (paraloka— «иной мир»)², то есть, причина сверхчувственная». (НК. I. 5).

Данный аргумент Удаины об Ишваре как разумной Причине мира укладывается в общую теорию причинности ньяи-вайшешики (nimitta-kāraṇa-vāda — «учение о целевой причине»). Нимитта-карана как разумная противостоит неразумно-материальной причине (атомам для ньяи-вайшешики). Так, во всяком случае, Н. С. Дравид переводит аналог нимитта-караны — asamaṅgāyī-kāraṇa, что есть «нематериальная причина» (Ишвара) в

¹ Ср. аргументацию Аристотеля во II кн. «Метафизики» о невозможности бесконечного регресса причин и о наличии его «конца» в виде разумно-целевой причины.

² Мы разводим понятия «потусторонний» и «сверхъестественный» в анализе индийской метафизики. Потусторонним, иным миром по отношению к земному бытию являются круги ада и рая, но поскольку они сансарного происхождения, то обусловлены «естественными», а не сверхъестественными причинами. Сверхъестественным же является мир освобожденного от сансары состояния, мир высшей реальности, куда относится и бытие Ишвары (Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М.: Российский университет дружбы народов, Издательство, 2010. Гл I).

противоположность *samavāyī-kāraṇa* («материальная причина») в тексте «Ньяя-кусуманджали»¹.

Вторая оппозиция заключалась том, что, да, можно признать потусторонне действующую причину/силу, но эта причина не обязательно должна быть разумной, сверхъестественной. Речь идет о понимании действия закона кармы, который, как говорилось выше, понимался большинством школ индийской философии как неразумный, а для найяиков-вайшешиков стояла задача объяснить управление неразумной и невидимой («адришта») силой кармы со стороны разумного Существа. Оппонент ньяи: «нет доказательства для Ишвары, поскольку средства достижения рая можно практиковать независимо от Его бытия. Иными словами, жертвоприношения как средства достижения рая можно производить даже без Бога...» (НК. II. 1.).

Удаяна парирует, что невозможно обойтись здесь без Ишвары: «Поскольку истинное знание требует внутреннего источника, поскольку создание и разрушение [мира] имеет место и поскольку ни на кого, кроме Него нельзя положиться [в этих вопросах]...» (НК. II. 3-5). Иными словами, найяик защищает идею авторства Вед как откровения (божественного откровения) личного Бога, премудрого Субъекта, которому доступны все смыслы слов, — это не безлично-магические священные тексты. В то же время Удаяна подкрепляет данный аргумент космогонической функцией Ишвары: «После разрушения мира, когда предыдущая Веда разрушена, как может последующая Веда обладать авторитетностью, если еще нет условий ее принятия великими мудрецами?» (НК. II. 3.). Линия критики и

¹ The Nyāyakusumaṅjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I. N. Delhi, Munshiram, 1996. P. 497, 499.

опровержения Удаяной следующих оппозиций состоит в развитии и вариациях положения об Ишваре — личном авторе священных текстов, а также в уличении ниришвара-вадинов в логических и гносеологических ошибках.

Наконец, в пятой части своего произведения Удаяна блестяще демонстрирует доказательства бытия Ишвары и опровергает следующие «хвастливые» измышления типа: «разве мы не можем сказать, что нет логических доказательств, устанавливающих бытие Божие?» (НК. V. 1.). Порядок знаменитых восьми доказательств Удаяны здесь таков. Бытие Ишвары устанавливается: 1) от действующей причинно-следственной связи (от «изделия»), 2) от первичного соединения [атомов], 3) от опоры и разрушения (мира) (от «поддерживания»), 4) от слов и традиционных умений, 5) от веры, 6) от шрути (божественного откровения), 7) от предложений/предписаний, 8) от числовых различий. Необходимо подчеркнуть, что названия этих аргументов в «Кусуманджали» стоят в отложительном падеже (Ablativus)¹. Первые три и восьмой аргументы носят космогонический характер, остальные же четыре доказывают, что Ишвара как высший разумный и милостивый Деятель является источником «логосности» мира, всех его смыслов.

1) «От следствий» — *Kāryāt* (букв. «в силу наличия следствия»): «Земля [как и другие натуральные элементы] должна иметь Составителя, поскольку они имеют природу «следствий», как горшок. Под составной вещью (*sāvayatva*), нуждающейся в составителе, мы имеем в виду то, что она производится неким агентом, обладающим волей к созданию и имеющим восприятие материальной причины, из которой она должна быть

¹ Ср. перечисление способов доказательства бытия Бога у Фомы Аквинского: «от движения», «от производящей причины»...

произведена». (НК. V. 2-3.). Подобное же рассуждение находим у Шридхары: «...без управления бессознательным со стороны сознательного первое функционировать не может»¹. Данный аргумент Удаяны, на наш взгляд, аналогичен первому и второму аргументам доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского («от движения», «от производящей причины»), Удаяна как бы объединяет эти два аргумента. Висвешвари указывает на то, что данный аргумент — космологический и впервые был выдвинут Вачаспати Мишрой, а Удаяна его развернул в полемическом ключе². Далее исследовательница подчеркивает, что при выдвигании данного аргумента Удаяна полагается на ряд аксиом, принимаемых им без доказательств: во-первых, универсальность причинной связи; во-вторых, признание того, что каждое следствие имеет действующе-разумную причину, как горшок — горшечника, ткань — ткача и т.д.; в-третьих, вселенная, состоящая из тленных вещей, — следствие (всегда предполагающее причину). Итак, по мысли Удаяны, мир как следствие, обладающий внутри себя универсальными связями, но отмеченными печатью несовершенства, должен иметь причину в лице всемогущего, всеведущего и сверхъестественного всесовершенного существа — Бога Ишвару, «Горшечника» (Демииурга). Он единственная причина мира, тогда как в несовершенном мире царят многообразные причины.

2) *От первичного соединения атомов — Āyojanāt* (букв. «собрание», «составление»; слово, однокоренное глаголу *yuḥ* — «сопрягать» и т.д., от которого произошел термин «йога», смысл и значение которого в индийской философии и культуре может быть сопоставим лишь с «логосом» древнегреческой культуры). ««Соединение» есть действие, и именно такое действие, которое производит союз двух атомов, дающий первичную бинарную «молекулу» в начале «творения», и оно должно сопровождаться

¹ Шридхара. «Ньяякандали» / Пер. В.К.Шохина. С.79.

² *Visvesvari Amma*. Op. cit. P. 159-160.

волей разумного Существа» (НК. V. 1). Первичный и самый важный акт в комбинации пассивных атомов, по мысли вайшешиков, — это составление первичной их диады: двайнукья, — и других диад и триад (трайнукья) и т.д. Параману (param-āṇu — «в высшей степени»/«наи...»-«мельчайшая частица», то есть, атом) в индийской философии в силу метафизического закона древнего атомизма так же, как в античности, не может быть доступен человеческому восприятию. Ср. у Шридхары: «...объект побуждения,.. то для Ишвары таковым будет атом»¹.

Кроме того, когда мир находится в состоянии пралайи (мирового хаоса), когда все тела разрушены до основания, то есть, все параману разъединены, индивидуальные души (атманы) лишены тел и не могут зреть или знать сверхчувственные атомы. Тем более, индивидуальные души не в состоянии соединить первичные атомы, для чего и нужна всеведущая и всемогущая причина — Ишвара: «Если [атом] действует независимо (самостоятельно), он прекращает быть грубой материей... А поскольку неразумная вещь может произвести следствие только под воздействием разумного существа,..» (НК. V. 4.). Данный аргумент — айоджана, по существу, являющийся аналогом идеи Первотолчка в европейской мысли, начинает свою историю с Прашастапады в вайшешике и с Уддьятакары в ньяе.

3) *От поддерживания* — *Dhṛtyādeḥ* (глагольная форма от *dhar* — «держат», «сохранять», откуда происходит слово «дхарма»): «Мир зависит от Существа, обладающего волей, препятствующей разложению, поскольку [мир] имеет природу, которую нужно поддерживать, как веточку, удерживаемую в воздухе птицей. Под необходимостью поддерживания мы имеем в виду отсутствие распада у обладающих весом тел. Распад включает и разрушение (*samhāra*). Таким образом, мир [также] может быть разрушен Существом, обладающим волей, поскольку он разрушим, как ткань,

¹ Шридхара. «Ньяякандали» / Пер. В.К.Шохина. С.78.

протертая до дыр» (НК. V. 2.). Вселенная поддерживается в ее основании от разрушения и падения только высшим Принципом — всеобщей Опорой. Здесь Удайна следует за индуистским священным писанием и преданием — шрути и смрити, где Брахман весьма часто называется «опорой». Так, согласно Брихадараньяка упанишаде (Ш.8.11): «На этом Непреходящем,.. и выткано вдоль и поперек все пространство»¹; в этой же Упанишаде, по крайней мере, 18 раз повторяется, как некое заклинание: «Поистине, я знаю того *пурушу*, о котором ты говоришь, — высшую опору всякого Атмана» (Ш.9. 10–17)².

Но данная «Опора» описывается в упанишадах в большинстве случаев как безличный Брахман среднего рода: «Брахман, [который] — познание и блаженство — высшая опора...» (Брихадараньяка упанишада. Ш. 9. 28)³. Однако Удайна утверждает, что Опорой мира может быть только волеизъявление сознательного Божественного агента. Мы полагаем, что в индийской предфилософии и в теистических философских школах и учениях и безличное начало, или Божество (Брахман ср.р.), и личный Бог (Ишвара) понимаются в их неразрывном единстве, как тождество противоположностей, которое можно охарактеризовать как единство, союз безличностно-пан(ен)теистического и атрибутивно-теистического мировоззрений. Так, более определенно личностный мотив Ишвары как Зиждителя и Разрушителя мира представлен в комментируемых Удайнай стихах Бхагавадгиты (IX.7-8):

«К Моей пракрити вечной все твари устремляются с гибелью мира;

Когда ж новый век мира приходит, Я их вновь из себя порождаю.

¹ Упанишады в 3-х кн.кн. Кн. 1. Брихадараньяка упанишада. / Перев. с санскр., комм., прилож. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит., РАН, 2000. С. 107.

² Упанишады в 3-х кн.кн. Кн. 1. С. 108–110.

³ Упанишады в 3-х кн.кн. Кн. 1. С. 113.

Я рождаю снова и снова всех существ неисчетные толпы,

В своей пракрити их зачиная, их, бессильных, Моею силой» (пер. В.Семенцова)¹.

В целом, Ишвара — Опора и Разрушитель мира в приведенных текстах предстает в двояком лично-безличностном ключе: с одной стороны, Он сознательный и волевой агент мировой «пульсации», с другой, — имеется безлично-пан(ен)теистический мотив порождения Им единосущного космоса из вечного и пассивного начала (пракрити либо параману).

Если 1-й, 2-й, 3-й и 8-й аргументы носят онтологически-космологический характер, то 4-й, 5-й, 6-й и 7-й аргументы имеют этико-практическую окраску и относятся к идее «богодухновенности» Вед: Ишвара — творец слов, смыслов, предложений, предписаний и первоначального знания, запечатленных в священных текстах, а также Он Бог, обучающий всему этому людей. Согласно индийским теистам, Веда имеют автора — Ишвару. Эти четыре аргумента Удаяны были направлены, прежде всего, против мимансаков, отрицавших какое бы то ни было авторство Вед и считавших их вечными и внутренне достоверными. В этой контрапозиции о Божественно-личном и безличном характере священных текстов видится, несомненно, противоположность между теистической и безлично-пан(ен)теистической тенденциями в индийской метафизике.

4) *От слов — Padāt*, или: «от традиционных умений». Ишвара — создатель слов, языков и всех искусств, и подобно тому, как атомы соединяются волей всемогущего Бога в тела, отдельные буквы составляются Им в слова и, главное, Богом придается смысл всем словам. «Каждое слово имеет репрезентацию определенного объекта. Воля Бога [в наделении смыслом,] в том, что вещь может быть представлена определенным словом.

¹ Бхагавадгита / Перев. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. — Изд. 2-е, испр. и доп. М.: «Восточная лит-ра», 1999. С. 52.

Также традиционные умения (ремесла), как ткачество, должны быть инициированы независимым Существом,..» (НК. V. 9.). По учению найяиков-вайшешиков, все слова и их значения, будучи конвенциональными (samketa), разрушаются в пралайе. Но, согласно Удаяне, саму эту конвенциональность слов устанавливает (и разрушает) только Бог как существо высшей разумности.

5) «От веры/авторитета» — *Pratyayataḥ*: «Знание, произведенное Ведами, есть знание такого качества, что коренится в его источнике, потому что это истинное знание,..» (НК. V.10.). В пятом аргументе, в котором ключевое слово «пратьяя» имеет ряд важных значений — вера, доверие, поручительство/авторитетность, Удаяна утверждает, что содержащееся в Ведах знание безупречно, непосредственно и неоспоримо, и потому источником истинного знания может быть только премудрый Ишвара как достоверный сочинитель и «Изрекатель» священных текстов.

6) «От шрути/откровения» — *Shrutéḥ* (от глагола *ṣru* — «слышать», «внимать»): «Веды должны быть произнесены Существом, имеющим [сакральную] природу Вед. Подобным образом, Аюрведа (медицинский трактат) [написана людьми врачебной профессии]» (НК. V. 11.). Тезис о «богодухновенности» и авторстве Вед в этом аргументе имеет онтологический характер, потому что определяется единство «божественной» природы Вед и природы Ишвары, в отличие от гносеологического пятого аргумента, где говорилось о достоверности и авторитетности знания Вед, источником которых может быть только всеведущий Ишвара. Подкрепление шестого аргумента ссылкой на авторство Аюрведы не умаляет, как может показаться, высоты священных текстов, так как в индийском классическом пятичленном силлогизме должен присутствовать поясняющий пример (дриштанта — *dṛṣṭānta*), который дан в

чувственном восприятии. Здесь ссылка на автора Аюрведы играет роль такого поясняющего примера.

7) «От предложений/высказываний» — *Vasūāt*: «Опять же, Веды должны были быть произведением Существа/Автора, поскольку они имеют природу предложений/высказываний/предписаний, подобно Махабхарате» (НК. V. 12.). Махабхарата здесь играет роль поясняющего примера (дриштанта), как Аюрведа в шестом аргументе. Седьмой аргумент подчеркивает первичную роль Ишвары в умении составлять из слов предложения и всякий связный текст. В четвертом и в седьмом аргументах говорится, что, будучи автором Вед (как бы Логосом) и всех происходящих от них искусств и наук (всей логосности мира), Ишвара принимает на себя два облика: учителя и ученика, — и таким образом обучает первых созданных Им людей самкете (условному значению слов) и всем другим искусствам. Как подчеркивает К. Балк, а вслед за ней Висвешвари, аргументация найяиков-вайшешиков относительно того, что Ишвара обучает людей ведам и всему знанию, продолжает линию философов йоги¹.

8) «От числовых различий» — *Samkhyāviśeṣāt*: «Величина бинарной «молекулы» получена числом, поскольку это произведенная [не вечная] величина... Отсюда, в начале «творения» должна быть двоица, внедренная в атомы, которая стала причиной величины бинарной «молекулы» (двьянука)» (НК. V. 13.). Таким образом, начало всем числовым различиям положила креативная воля Ишвары по созданию обладающей мощной силой двоицы (двьянука), этого первого сочетания разрозненных атомов, и от нее способны произрасти дальнейшие сочетания параману, выражающиеся в многообразных числах, которые определяют всю структуру вселенной. Восьмой аргумент сопоставим со вторым аргументом, говорящем об Ишваре-демиурге, совершающем первичное соединение атомов (айоджану), и дополняет его. И только высшее разумное Существо, которым и является

¹ См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 44; *Visvesvari Amma*. Op. cit. P. 161.

Ишвара, обладающий «числовым» мышлением, может обеспечить не только первичное сочетание параману, но и силу связи в образованной двойце и во всех других, определяемых числом соединениях, как утверждает Удаяна.

Итак, результат этих восьми аргументов, как и всей «Кусуманджали»: «...всегда пребывающее, всемогущее Существо... доказано» (НК. V. 1.) .

Характеризуя аргументы Удаяны в целом, можно сказать, что они имеют отдельные аналогии со способами доказательств бытия Бога в западной схоластике. Разумеется, онтологический аргумент, как таковой, отсутствует в «Ньяя-кусуманджали», но аргументы Удаяны пронизаны духом средневекового реализма и телеологии, в соответствии с которыми всякое бытие не может не иметь своего разумного основания, что также присуще философии Ансельма. Космологические доказательства бытия Ишвары, несомненно, имеют тесную близость к доказательствам Фомы Аквинского (исключая атомистику), однако Удаяна в половине своих аргументов апеллирует к откровению, а подобные отсылки не являются чертой естественной теологии Фомы. Висвешвари полагает, что аргументы Удаяны вполне сравнимы и сопоставимы с доказательствами бытия Бога в западной философии, «особенно с космологическими и телеологическими, и что на Западе и в Индии имеется единая концепция — теизм, так как Бог и Ишвара понимаются в качестве Создателя, Промыслителя и Разрушителя мира»¹. В то же время Висвешвари отмечает принципиальную разницу между западным и индийским теизмом, заключающуюся в признании Бога Творцом мира в христианской философии, тогда как в индийском теизме Ишвара — творец только заведенного им порядка вещей, но не исходных «материалов» (извечных атомов).

В отличие от христианской схоластики, которая, следуя аристотелевским доказательствам бытия Бога, становилась эссенциалистской, в теистической аргументации ньяи-вайшешики

¹ *Visvesvari Amma*. Op. cit. P. 163.

личностные свойства Бога подчеркиваются ярче, чем в схоластике, поскольку ишвара-вада вырабатывалась в острой конфронтации с ниришвара-вадинами, опровергавшими идею личного Бога Создателя и Промыслителя.

Итак, в Ишваранумане, согласно Удаяне, обосновывается, что личный Бог как разумный и милосердный Деятель создает мир и заботится о нем, и опровергается, что мир является самопроизвольным и самодеятельным продуктом, утверждается, что Ишвара — автор Вед, обладая премудростью, инициирует всю «логосность» создания, и отрицается при этом безличная логосность мира и безличность священных текстов. Вместе с тем в ишвара-ваде ньяи-вайшешики в гносеологическом аспекте так же, как и в ее онтологическом аспекте проявляется лично-безличный характер Бога.

§ 4 ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА

Насколько в целом индийский теизм был весомым и необходимым в общем и разнообразном ансамбле индийской метафизики, или он оказался случайным эпизодом в ней? Попытаемся найти подходы к ответам на эти вопросы.

На основании имеющихся работ первоисточников и вторичных можно сделать ряд предварительных замечаний касательно индийского теизма самого по себе и его интерпретаций. Многие исследователи, например, названный выше К.Балк¹ вслед за Г. Якоби и С. Радхакришнаном сходятся на том, что теизм не является характерным течением для индийской философии и большинство ее систем: чарвака-локаята, джайнизм, буддистские школы, миманса и санкхья, — не теистичны. Напротив, сознательно в защиту Ишвары выступают лишь йога, поздние ньяя и вайшешика, отдельные течения веданты (вишишта-адвайта и двайта). Рассмотрим отношение каждой индийской философской школы к теизму.

Разумеется, чарвака-локаята — последовательный атеизм не только в качестве отрицания Бога и сверхъестественного как такового, но отрицания религии вообще. В джайнизме также на всем протяжении его развития не было идеи божественной субстанции. Более того, джайнские философы были ниришвара-вадинами, известными своими антитеистическими аргументами, в суммированном виде изложенными в XV веке Гунаратной. Однако в джайнизме признавались субстанции индивидуальных душ, а в освобожденном состоянии эти души назывались Параматмой (Высшей Душой), и Параматмой также назывался личный Бог в индийском теизме. Но можно ли трактовать джайнскую Высшую Душу как Божество? Джайнская Параматма никак не влияла на ход событий в мире, была самозамкнута,

¹ *Bulcke Camille*. Op.cit. P.19.

потому идентифицировать ее в качестве божественной субстанции нельзя. К тому же джайнским философам как сознательным и безоговорочным ниришвра-вадинам, никогда не отступавшим от этой своей позиции, вменять хотя бы в какой-то степени теизм было бы неправильно.

И буддизм также относится к ниришвара-ваде, потому что он отрицает всякую, в том числе и божественную субстанцию, а также душу; тем не менее, в махаянистской его ветви все-таки нашлось Ишваре место. Ишвара здесь стал эманацией — Авалокитешварой — космического тела Будды (дхарма-кая или нирмана-кая)¹. Сам термин «Авалокитешвара», который может быть переведен как «Ишвара, обращенный к этому миру; зрящий людские беды; слышащий стенания людские»², вводится для обозначения особого состояния одного из высших бодхисаттв, из сострадания возжелавшего превратиться в мир, ставший т.о. частью его космического тела. Такой Авалокитешвара в мифологии махаяны имеет 33 известные формы, в числе которых — основные индуистские боги Брахма, Вишну, Шива (а земным “воплощением” Шивы в махаянизме считается тибетский далай-лама), брахман, жена брахмана, мирянин, мирянка, монах, монахиня, ...король нагов (змей), демоны и другие мифологические персонажи³. Но самое популярное изображение Авалокитешвары - с 1 000 руками, символизирующими бесчисленные пути его помощи существам чувственного мира и с образовавшимися от прохождения стадий бодхисаттвы 11-тью лицами, которые (стадии) называются «буддоявлениями»⁴. Самый объемный по содержанию махаянистский текст об Авалокитешваре находится в «Лотосовой сутре» (I в. н.э.) и называется «Всеобщие врата» (главы 21–26 сутры). Как пишет крупный японский

¹ См.: Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. С. 28.

² Mizuno Kogen. Essentials of Buddhism. Basic Terminology and concepts of Buddhist Philosophy and Practice. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1996. P. 60 etc.

³ См.: Ibid., p. 215.

⁴ Ibid.

буддолог Т.Такасаки, «Всеобщие врата» «наиболее известны среди махаянистских сутр по описанию сотериологических видов деятельности этого бодхисатвы (Авалокитешвары – Е.А.) через каждое из его 33-х различных явлений»¹. Также исследователь отмечает, что Авалокитешвара является самым популярным объектом народного почитания.

Сострадание со стороны божества и его сотериологические действия, несомненно, есть личностные качества, поэтому Авалокитешвара приобретает определенно теистический оттенок. Более того, Авалокитешвара становится... Махешварой и Создателем мира, согласно «Каранда-вьяха-сутре»². Но личностность Авалокитешвары, как видно, не носит ипостасного характера, по крайней мере, оттого, что, во-первых, его лица произвольно множатся в «буддоявлениях», которые случаются во всех сферах космоса, включая животных и демонов. Во-вторых, сам Авалокитешвара-будда *становится* в силу своей эманации из иного будды-Амитабхи, и это происходит по закону нисхождения высшего в низшее, пан(ен)теистически сближающему божество и природу. В-третьих, «всеобщие врата» Авалокитешвары наглядно демонстрируют контраст с евангельскими сотериологическими «узкими вратами», куда не попадает нечто обезличенное.

Дискуссионным может являться вопрос о значении и весе концепта Авалокитешвары в махаяне: действительно ли этот концепт имеет под собой теистическую основу — «авалокитешвара-ваду» как доктрину, аналогичную ишвара-ваде индуизма, или Авалокитешвара — всего лишь эпитет Будды, скрывающий принцип пустотности. С одной стороны, верно, что мир сансары, как и мир нирваны, не обладает подлинной реальностью, в чем махаянистская шунья-вада (скажем, Нагарджуны) схожа с адвайтистской

¹ Takasaki Tikido. An Introduction to Buddhism. Tokyo: the Tōhō Gakkai, 1987. P. 239.

² Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм: Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011. С. 249.

майя-вадой, где существование и Авалокитешвары, и Ишвары однозначно располагается на уровне мнимой истинности — вьявахарика-сатьи. То есть, теистический принцип в обеих доктринах имеет нулевую (или минусовую) значимость. Но, с другой стороны, концепция бодхисаттв, каковым является Авалокитешвара, носит не только космогонический, но и сотериологический характер и играет ключевую роль в махаянистских доктринах. Поэтому позволительно, на наш взгляд, предположить, что в силу концепции бодхисаттв, зачастую отождествляемых с богами других религий (с китайской Гуаньинь, например) в махаяне имеется теистическая тенденция (хотя это требует дополнительного исследования). Кроме того, метафизическое значение Авалокитешвары в махаяне имеет много общего с концептом Ишвары в индуистских течениях индийской мысли, например, космогоническое происхождение того и другого, и др. Иными словами, напрашивается предположение, что теизм в индийской метафизике, будь то школы астика или настика, строится по некоторым единым законам.

Однако философы буддизма, даже принимая в расчет наличие теистической тенденции в махаяне, все же прославились в качестве ниришвара-вадинов. Похожим образом мимансаки, которые выдвигали множество аргументов против теизма ньяи-вайшешики, почти на всем протяжении истории своей школы относились к ниришвара-ваде. Но в завершающей стадии развития системы, в позднем средневековье, Веданта Дешика и Ападева основательно выстроили сешвара-мимансу (мимансу «с Богом»), хотя она и признается маргинальным для мимансы явлением. Если в мимансе теизм не имеет большого удельного веса, то вся история системы санкхья показывает систематическое вторжение теистического принципа внутрь нее: в древний период при всем разнообразии вариантов санкхьи много ее течений, прежде всего в эпосе, теистичны. В древности происходит, как считают исследователи, приспособление санкхьи к эпической веданте, но дальнейшее развитие санкхьи в классический период, начиная с «Санкхья-

карики», определяется как ниришвара санкхья. Однако на завершающем этапе этой системе опять не удастся избежать теизма в лице Виджняна Бхикшу и комментария на так называемую Санкхья-сутру (но теизм «Санкхья-сутр» не основан на идее Ишвары). Современные исследователи, несмотря на такие серьезные модификации в системе санкхья, считают, что подлинный дух ее — ниришвара-вада. Это объясняется тем, что поскольку базисное понятие санкхьи пракрити является ачетана-караной (неразумной причиной) мира, то при введении в систему концепта Ишвары она становится непоследовательной и эклектичной философией. Тем не менее остается фактом то, что многие памятники санкхьи теистичны.

Предыдущий чисто количественный расклад показывает, что большое число учений и течений в школах индийской философии, кроме чарваки-локаяты и джайнизма, частично или полностью все-таки являются теистическими, несмотря на устоявшееся мнение исследователей о подлинном духе той или иной системы как не-теистическом. Почему же складывается такая картина в школах индийской философии, что не-теистические по духу системы все же так или иначе вводят концепт Ишвары или обращаются к нему, приобретая теистический если не характер, то налет? С одной стороны, нет оснований для радикальной переоценки всей индийской философии как теистической, но с другой, необходимо объяснить, почему сложился такой баланс между теистическими и не-теистическими учениями в индийской философии. Данный баланс представляется нам в диалектической перспективе. Исторический смысл теизма в истории индийской философии, в истории ее метафизики как бы стремится проявить себя всюду, где есть какие-то прорехи в более привычном для нее не-теистическом мирозерцании, даже не считаясь с внутренней логикой той или иной системы. Историческая задача индийского теизма нами видится в том, чтобы диалектически восполнить недостаток ишвара-вады в индийской

религиозной метафизике¹. История с санкхьей и мимансой в виде принятия этими школами теистических «одежд» (сешвара санкхья и сешвара миманса) обнаруживает некую религиозно-философскую моду на теизм в позднем средневековье. Но, думается, причины этой теизации лежат глубже, в самой индийской метафизике, в законах религиозно-философского сознания, определивших эту диалектическую задачу для истории индийской философии и основ индийских религии.

У современных исследователей обнаруживается, мы бы сказали, определенное замешательство по поводу объяснения источника идеи личного Бога в индийской философии, в трактовке ее теистического потенциала. Происхождению концепции Ишвары даются порой замысловатые объяснения. Если в сутрах признанных индийских теистов вайшешиков идеи Ишвары нет вовсе, а в сутрах найяиков она упоминается как бы вскользь, то индологи поэтому связывают происхождение концепции Ишвары в ньяе-вайшешике с влиянием на нее «Йога-сутры» Патанджали и «Йога-бхашьи» Вьясы. Значит, внутренние потребности и внутренняя логика школ ньяи и вайшешики (ньяи-вайшешики), приводящие их к теизму, остаются при этом в тени. Более того, одной из общепринятых точек зрения, выраженной еще Р. Гарбе, является та, что и тут, в йоге, ишвара-вада носит искусственный для данной системы характер, и поэтому она несовместима с подлинным духом философии йоги. Как уже было отмечено, Р. Гарбе аргументирует это тем, что генезис концепта Ишвары в йоге имеет «техническое» происхождение — как средство медитации, а космогоническая функция Бога не органически вытекает из основ философии йоги, а чисто механически прилагается к ней². Индолог Я. В. Васильков также отмечает, что «исследователи индийской мысли не раз задавались вопросом, зачем Патанджали ввел в свою сильно

¹ Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М.: Российский университет дружбы народов, Издательство, 2010.

² *Garbe R.* The Philosophy of Yoga // *Encyclopedia of Religion and Ethics* / Ed. by S. Hastings. Edinburg, 1900–1918. Vol. XII. P. 831–832.

«санкхьяизированную» философскую систему *йога* Ишвару, который по логике вещей там как бы и не нужен?»¹. Получается, что теизм даже в главных теистических системах Индии объявляется внешним и случайным.

Но может ли являться случайным или искусственным концепт и идея Ишвары, появившиеся в индийских религиях в «дошкольный» и досистематический период индийской философии: в упанишадах и в «Бхагавадгите»? — Думается, конечно, они не случайны; если основы теизма были заложены уже в индийских священных текстах, то это обнаруживает глубинную метафизическую потребность, проявленную впоследствии в истории индийской философии в ишвара-ваде. Эта потребность заставляла воспроизводить теизм в необходимой пропорции в индийской мысли открытым способом в ишвара-ваде и подспудно давала о себе знать в так называемых не-теистических (ниришвара) школах (в буддизме махаяны, мимансе). В то же время совершенно справедливо утверждают С. Радхакришнан², К. Балк³ и другие, что индийской религиозной метафизике чужд принцип в абсолютном смысле личного Бога, Творца и Правителя мира по монотеистическому типу метафизики. Действительно, идея такого Бога является ядром монотеистической парадигмы религиозного сознания и философии и не может быть просто перенесена на индийскую почву, где религиозно-философское сознание разворачивается на совершенно других основаниях: пан(ен)теистических/безличностных, политеистических.

Откуда появляется идея личного Бога в индийской философии, и почему там было довольно много искренних и серьезных апологетов ишвара-вады?

¹ Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте теории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. М.: Вост. лит., 2008. С. 249. Автор далее указывает, что в системе йоги в Ишваре имелась практическая потребность со стороны религиозного опыта (медитации); но нас здесь интересует потребность в Ишваре в метафизическом ключе.

² Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. С. 74 и далее.

³ *Bulcke* С. Op. cit. P. 19.

Отыскать правильный путь решения этой непростой проблемы философской индологии и религиоведения о значении теизма в индийской философии необходимо опять же через обращение к лосевскому разделению концепций субстанциальной (монотеизм) и функциональной (политеизм) личности. Теизм, который сделался необходимым для развития индийской философии, является метафизикой не *абсолютно* личного Бога, как в монотеизме, а относительно- и функционально-личного Божества, генерирующей индийское религиозное сознание. То есть те системы, которые развивают ишвара-ваду, относятся к теизму, но не в его абсолютном значении, а к теизму ограниченному, функциональному, относительному.

Иными словами, для индийской метафизики как политеистической приемлемыми моделями являются пан(ен)теизм, учение о безличном абсолюте или состоянии и определяющий параметры ишвара-вады относительный теизм. И эти две формы религиозной метафизики: безличностная и ограниченно-личностная — диалектически противостоят друг другу и в то же время взаимообуславливают одна другую. Пан(ен)теизм, на наш взгляд, есть центровая модель для всей политеистической парадигмы, поскольку в ней базовым признаком является положение о безличном *в себе* Божестве, и на этой модели центробежно вырастает ее противовес в виде функционального теизма. Также иные доктрины, не укладывающиеся в классические определения панентеизма, но имеющие с ним общие черты, прежде всего, безличностную основу, тяготеют к одному либо другому метафизическому полюсу: к безличностному в «чистом» виде либо к относительно-личностному.

Можно продемонстрировать, что большинство школ индийской философии (кроме чарваки-локаяты, которая есть материализм) включаются либо в группу пан(ен)теизма, где акцентуировано учение о безличном Абсолюте/состоянии и развита ниришвара-вада, либо в группу

ограниченного теизма, где преобладает ишвара-вада. В то же время необходимо показать, как те или иные индийские философские системы группы ниришвара могут быть отнесены к пан(ен)теизму или рассмотрены с точки зрения безличностной парадигмы. Прежде всего, здесь возникают две неясности: с адвайта-ведантой и буддизмом.

Адвайта-веданта, в целом, не теистична (хотя в ней имеется ряд теистических составляющих), но и к пан(ен)теизму ее не отнесешь, поскольку абсолютно недуалистический и, разумеется, *безличный в себе* Брахман не является субстанцией феноменального мира, который не часть единосущного с ним Божества, но совершенно внеположен ему. Но панентеизм, на наш взгляд, – такая метафизика, где Божество безлично, в первую очередь, *в себе*, а потом и вследствие этого в космосе, и тогда Оно оказывается единосущным этому космосу. То есть, признак единосущия Божества и мира в панентеизме является *следствием* безличного характера сверхъестественного *в себе*. В адвайте нужно выделить, прежде всего, положение о бескачественном (ниргуна) Брахмане как основу метафизики безличного Абсолюта, что и роднит адвайту с пан(ен)теизмом. Но в силу акосмизма адвайты признак единосущия Брахмана и мира здесь отсутствует. Однако мир, хотя и виртуально, все же продуцируется Брахманом с помощью майи, зависит от него, и в то же время Брахман остается «незапятнанным» и равным самому Себе. Можно говорить о том, что Брахман в адвайта-веданте — виртуальная причина мира (виварта-вада). Шанкара, критикуя концепцию пракрити у санхьяиков как учение о неразумной (ачетена) причине космоса, утверждает в противоположность этому идею четана-вады, или Брахмана как разумной его причины. Но это несколько не делает данный Абсолют личностным, Он, напротив, в адваите безличный и трансцендентный. И даже можно говорить о еще одном общем с панентеизмом признаке в адваите — имманентности (но без единосущия)

Брахмана миру, поскольку Брахман — его причина. Таким образом, на наш взгляд, адвайта имеет «близкое родство» панентеизму.

Что касается теистической доктрины (или идеи) буддизма махаяны, то вопрос о ее связи с пан(ен)теистически-безличностной основой может быть решен таким образом. Поскольку здесь принимается тезис, что относительно личный Авалокитешвара — эманация мирового Будды (его космического тела), поэтому Авалокитешвара является связующим звеном между буддовостью/сверхъестественным и миром сансары, и таким образом природы всех трех величин однородны. Особенностью же махаянистского «панентеизма» является то, что Будда не есть духовная субстанция мира, но махаяна утверждает бессущность, ирреальность, пустотность (шуньята) как самого Будды-Авалокитешвары, так и сансарного мира. Притом, и космическое тело Будды, и сама нирвана (как сверхъестественное) обладают признаками безличности. Иными словами, похожую на пан(ен)теистическую тождественность космоса и божественного Первоначала в эманативной доктрине Авалокитешвары следует принимать со знаком минус (то есть побуддийски): выше утверждения или отрицания какой-либо основы этой тождественности. Следовательно, основа махаянистской «авалокитешваравады» может быть тоже обозначена как близкий панентеизму концепт. Таким образом, в теистической тенденции буддизма можно наблюдать совмещение (если не синтез) черт панентеизма и теизма; но какого теизма? Панентеизм органически может сочетаться только с функциональным/относительным теизмом, но не с абсолютным теизмом, потому что там и здесь сверхъестественное или идеал освобождения — целиком или в конечной своей основе безличен. Этим определяются основные параметры индийской ишвара-вады в целом.

Другие школы индийской философии группы ниришвара также имеют одно общее и кардинальное свойство — признание первоначала или сотериологического идеала безличным. Школы ниришвары тогда вместе с

адвайтой и буддизмом образуют один полюс индийской религиозной метафизики — безличностный. Другой же ее полюс — ограниченно-теистический, или ишвара-ваду, составляют ньяя-вайшешика, йога, теистическая санкхья и сешвара миманса. Обе эти балансирующие между собой тенденции создают диалектическое единство, комплиментарность, и в то же время они взаимоотрицают друг друга. Не в том ли состоял исторический смысл и значение индийского теизма, чтобы быть одной из сторон этого диалектического противоречия и диалектической взаимообусловленности? На самом деле, пан(ен)теистическая, безличностная основа метафизики не предполагает всего существующего тоже безличным, но подчиняет личное бытие безличному бытию, что делает личное бытие зависимым от этой безличностной основы. Тогда разница между безличностной и ограниченно-теистической метафизическими моделями оказывается не столь качественная, сколь количественная, только в последней концепции личному бытию отводится гораздо большая роль, чем безличному, по сравнению с первой концепцией; а основы той и другой едины.

Идея личного Бога и богов в индийской философии не могла быть привнесена откуда-то извне, поскольку она проистекает из Вед и Упанишад, однако личный Бог Ишвара (или другие личные боги, понимаемые зачастую как его эманации) — не *абсолютно* личный, но он ограничен в своей личности, ибо нечто безличное имеется в нем самом или совечно ему. И все же Ишвара в индийском теизме — личный *в большой степени* Бог, поскольку он наделен всемогущей волей и совершенным знанием, состраданием и милосердием, промышляет о мире, открывает людям священные тексты, организует и упорядочивает физический мир. Но по сравнению с ипостасным Богом монотеистической религиозной парадигмы в параметрах и атрибутах Ишвары нет той любви, которая складывается

внутри божественного бытия между Ипостасями и доходит до сотериологического (как в христианстве), а не космогонического (как в индийской и другой политеистической религии) самопожертвования. Эманация Ишвары в мир, который таким образом становится единосущным Богу, коррелирует с устойчивой мифологемой (и даже архетипом) индийского и иного политеистического сознания о космогонической жертве Бога. Ведь космогоническое самопожертвование Богом самого себя пан(ен)теистично, поскольку порождает единосущный Богу космос (подробнее см. гл. 4). Да и сам Ишвара и его аналог Авалокитешвара в индийской метафизике, как правило, *становятся*, космогоническим образом развертываются из высшего безличного абсолюта, что и говорит о зависимости первого от второго.

Принципиально безличным качеством Ишвары, например, в ньяе-вайшешике является Его привязанность к адриште (карме), также и несотворенность вечных атомов, которые найяик Удайна предпочитает называть «телом Бога». Хотя это «тело» совсем и не похоже на обусловленное кармой тело человека, оно тоже обезличивает Ишвару. Ограничивает личность Ишвары и способ снисхождения Его к людям для их научения откровению вед и другим премудростям; хотя найяики-вайшешики и философы йоги не говорят конкретно об этом способе, но, скорее всего, здесь принимается как сама собой понимающаяся мифологема аватар/воплощений¹, общая для всех индийских религий. Согласно архетипу аватар, это снисхождение Высшего Бога, являясь временным принятием внешней телесной оболочки, служит, в первую очередь, воспитательным целям и далеко от воипостаживания человеческой природы, известного в

¹ Подробнее см.: *Шохин В.К.* Аватара // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II - Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 77-78.

христианстве; тем более, что некоторые из аватар являются зверьми (неличностями).

Кстати говоря, для пан(ен)теизма лучше употреблять понятие «безличное Божество», чем «безличный Бог»: для Высшего Брахмана веданты в отличие от Ишвары философских систем и от личного Брахмы популярного индуизма. Ибо в словосочетании «безличный Бог» заложено противоречие, потому что слово «Бог» предполагает личность (хотя бы в какой-то степени), а термин «Божество» подразумевает как безличное божественное начало, так и универсальные характеристики божественной сущности, имеющиеся в обеих религиозных парадигмах.

Политеистическая парадигма метафизики могла проявляться и развиваться в индийской философии, скорее всего, только благодаря диалектическому синтезу, сочетанию, союзу, балансу этих двух составляющих: метафизики безличного и ограниченно-личного абсолюта, и в самокоррекции такого исторически воплощенного диалектического синтеза. С одной стороны, если преобладало одно начало и философы учили о безличной субстанции и субстанциях, как локаятики, санкхьяики, то здесь была опасная тенденция перерастания в материализм и чистый атеизм (такой и стала, в сущности, локаята). И локаятиков объявляли еретиками, изгоями, а санкхью старались всячески «причесать» теизмом; теизмом тоже разбавлены махаянистский буддизм и миманса. С другой стороны, принятие учений о личном Боге в преобладающем числе доктрин угрожало бы разрушением самой политеистической парадигмы, ее безличностной основы. Неудивительно, что идеология адвайты, относя личного Ишвару на уровень мнимой реальности (вьявахарика-сатья), была как бы ограничением всех теистических возможностей индийской философии и «гарантом» сохранения в ней политеистической парадигмы. Потому, возможно, именно адвайта, сделав такое ограничение для Ишвары, с давних времен и поныне считается высшим проявлением и даже своеобразным синтезом индийской мысли и

духовности, а теистические ньяя, вайшешика, йога – ее низшими ступенями¹. В этой связи становится понятным, почему теистические аргументы ньяя-вайшешики в свете адвайтизма вызывают снисходительную оценку со стороны С. Радхакришнана, Висвешвари и многих других. Ведь почитание Ишвары и путь бхакти предназначены не для брахманской элиты, а для «широких слоев» дваждырожденных и даже шудр с неприкасаемыми.

В итоге, историко-философский смысл индийского теизма в диалектическом аспекте заключался в том, чтобы притягивать или отталкивать идею личного Бога в тех или иных школах на том или ином отрезке времени затем, чтобы уравновесить доктрины ограниченно-теистические и панентеистические, безличностные. В пан(ен)теизме и безличностной метафизической парадигме существует необходимость истолковать личность с помощью безличного или, говоря словами Гегеля (самого яркого, на наш взгляд, философа-панентеиста), совершить диалектический синтез личного и безличного. В результате такого диалектического синтеза и в конечном счете Высший Бог в истории индийской философии (как и в политеистической парадигме религиозно-философского сознания в целом) оказывается безличным и качественно отличается от Бога как Абсолютной личности. Хотя в индийской философии есть потребность утвердить личностное бытие, что и реализуется в диалектической истории ишвара-вады, но эта потребность может реализоваться только в рамках пан(ен)теистической, безличностной парадигмы. В результате, параметры личного Бога в истории индийской философии — ограниченно-личностные, и Ишвара в индийской метафизике — личностно-безличен.

¹ Знаковым является то, что современная индийская философия проникнута так называемым адвайтоцентризмом. — См.: *Шохин В.К.* Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию? // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000. С. 114–134.

Представляется близким к нашему анализу характер рассмотрения диалектических основ буддийской философии у Л. Е. Янгутова: как космогонические принципы, диалектически связанные между собой Инь и Ян не борются между собой, а взаимообуславливают друг друга, так и диалектическое единство вьявахарики- и самврити-сатьи, традиции праджняпарамиты и абхидхармы, представляя собой особенность древних культур, показывает, что эти и другие противоположности в буддийской и индийской культурах взаимообусловлены и имеют тенденцию не к уничтожению, а к сохранению такого диалектического единства¹.

Подобным же диалектическим образом политеистическая парадигма в метафизике на основе безличностной модели включала теистические тенденции и воспроизводила саму себя в Индии на протяжении трех тысячелетий.

В заключение этого § было бы не лишним акцентировать внимание на качественном различии и непреодолимой границе в метафизическом аспекте, которая очевидна, по крайней мере, в известных культурных ареалах, между монотеистической и политеистической религиозными парадигмами. Несмотря на то, что здесь и там имеется теизм, но в первом случае он зиждется на абсолютно-теистической, или теоцентристской, основе, а во втором – на пан(ен)теистически/безличностном фундаменте. Однако согласно близким друг к другу теориям прамонотеизма и генотеизма (М. Мюллер, Вл. Соловьев, В. Шмидт и др.), учение о Высшем Едином Боге в политеистических религиях является следом древнего прамонотеизма как религии всего человечества или поиском им монизма. На наш взгляд, эта дискуссионная теория носит отвлеченно-теологический характер и

¹ Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007; он же. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010.

нерелевантна в историко-философском контексте. Метафизика индийских религий дает основание квалифицировать ишвара-ваду как качественно определенный нами тип ограниченного теизма, но он не является, полагаем, каким-либо типом монотеизма/абсолютного теизма. Если следовать теории прамонотеизма, то индийский теизм должен быть понят как остаточное явление прамонотеизма или, с другой стороны, как путь к монотеизму. Тогда ишвара-ваду надо рассматривать в качестве логического и исторического звена монотеизма. И трудность возникает в попытке понять, когда и как исторически появляется политеизм.

Согласно эволюционной теории генотеизма М.Мюллера, между: а) ранней «анархической» стадией бытия богов в религиозном сознании без существенной иерархии между ними и б) более зрелыми стадиями — иерархической с единым управлением под началом Зевса, например, в античных религиях (что, собственно, и есть политеизм, по Мюллеру), так и в религиях монотеистических, — должна проходить промежуточная фаза генотеизма, когда нет еще фиксированной и закрепленной иерархии богов, но есть религиозная «потребность» в Едином Боге. Генотеизм, по Мюллеру, включает в себе тенденции развития его как в политеизм — строгую иерархию с властью одного бога над пантеоном, так и в монотеизм — власть Единого Бога, исключаяющего других богов.

Нужно сказать, что С. Радхакришнана вслед за М.Мюллером поддерживает идею развития религий через стадию генотеизма: «Генотеизм — это бессознательное нащупывание пути к монотеизму. Слабый человеческий ум еще только ищет его... Единый бог не отрицал других богов... Иногда Агни является всеми богами. Иногда Индра превосходит всех богов. На какой-то момент каждый бог как бы становится совокупной фотографией всех других... Таким образом, генотеизм, по-видимому,

порожден самой логикой религии»¹. С.Радхакришнан рассматривает монотеизм не как парадигму религиозного сознания, основанную на ипостасной концепции личности, а в плане тенденции, проявляющейся повсеместно в большей или меньшей степени, но окончательно оформившейся в известных монотеистических религиях. При этом высшая религиозная истина, по С. Радхакришнану, несомненно, выражается монистической идеей безличного Божества и, конечно, в веданте (адвайте).

Таким образом, монотеизм, как думает С.Радхакришнан, с его абсолютным культом личного Бога отличается от ядра индийских религий не качественно (парадигмально), а, так сказать, количественно: теистические тенденции ведической религии в форме генотеизма могли привести к монотеизму, но их было не достаточно: «Монотеизм, которого вплоть до наших дней придерживается большая часть человечества, не удовлетворял ведийских мыслителей позднейшего периода».² Как послушный ученик гегелевской методологии (но его религиозноведческой историософии, в которой христианство — вершина развития) С.Радхакришнан выстраивает схему развития ведической религии по направлению к достижению безличного Единого: «Прогресс ведийской философской и религиозной мысли не прекратился, пока не достиг этой первичной реальности... Этот прогресс был столь же историческим, сколь и логическим».³ На ступенях данной прогрессивной лестницы философ видит культ следующим богам: 1) вначале Дьяусу как поклонение небу, природе, 2) потом Варуне, богу нравственного закона, 3) Индре – в эпоху войн и завоеваний, 4) как пик монотеизма почитание Праджапати, владыки всех тварей, 5) наконец, в Брахмане завершились все религиозные искания вед, и в нем же потонули «все четыре низшие ступени».

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т.1. С. 72-73

² Там же, с.75.

³ Там же, с. 79.

Эволюционизм в понимании развития религий в настоящее время был существенным образом скорректирован как со стороны эмпирических исследований, выявивших наличие веры в Единого Бога у первобытных племен¹, так и со стороны теоретических построений, например, в феноменологии религии. На наш взгляд, вера в Единого Бога в известный нам исторический период, описываемый историей религий, выступает в двух формах, или парадигмах: политеистической и монотеистической, - вырастающих из противоположных метафизических корней. И нет исторических данных, подтверждающих предположения о переходе какой-либо из политеистических религий в монотеизм, и обратно. Мы не склонны к тому, чтобы утверждать качественное единообразие монотеизма и монизма в политеистических религиях. Тем более, как уже говорилось, крупнейший ученый и переводчик Ригведы Т.Я.Елизаренкова констатирует, что теория генотеизма М.Мюллера вызвала «серьезные возражения»².

Подобные предположения о переходе политеизма в монотеизм, и обратно, неубедительны и с логической точки зрения. Если главное в определении абсолютной личности — ипостасность, субстанциальность, то метафизика абсолютного теизма не может строиться на идее относительной личности или сложиться из суммы функционально-теистических течений, потому что она вырастает из другого ядра — ипостасного понимания личности. То есть, течения индийской ишвара-вады не могут быть поняты таким образом, что они способны захватить в свою орбиту идею «гипостазирования» личности и вместить ее в себя: не может Высшее безличное Божество индийских религий, безличное Оно — Брахман — стать Им, Персоной, Ипостасью или поменяться местами с личным Брахмой. Ибо

¹ См.: *James E. O. Prehistoric Religion // Historia Religionum. Vol. I. Leiden, 1969; Lang A. God Primitive and Savage // The Encyclopedia of Religions and Ethics / Ed. by J.Hastings. Vol. VII. Edinburg, 1908; Rattray R. S. Ashanty. Oxford: Oxford Univ. Press, 1923, и др.*

² См.: *Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. С. 505.*

иерархия подчинения личного Брахмы безличному Брахману и зависимость Ишвары от последнего в индийской метафизике остается константой на всем ее историческом протяжении.

На основании имеющихся работ как первоисточников, так и вторичных можно сделать вывод касательно индийского теизма. Ишвара в индийской метафизике всегда оказывался наделенным как личностными, так и безличными признаками, но Он никогда не имел характеристик абсолютной личности, например, не являлся Творцом в креационистском его понимании, и т.п. В силу этого мы и характеризовали ишвара-ваду как функциональный, или относительный, теизм в отличие от абсолютного, субстанционально-ипостасного теизма монотеистической парадигмы.

ГЛАВА IV. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В ИНДИЙСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ И ФИЛОСОФИИ

В РАКУРСЕ ЛИЧНОГО — БЕЗЛИЧНОГО

В силу того, что индийские теистические учения тесно связаны с пониманием личного Бога (Ишвары, Авалокитешвары) как обращенного к миру, его нуждам, то рассмотренные исторически базовые космогонические модели индийской метафизики будут являться яркой иллюстрацией характера и концепции индийского теизма. Можно выделить несколько космогонических форм: *эманатизм*, *демиургизм* и *женский космогенетический принцип*.

§ 1 ПАНЕНТЕИСТИЧЕСКИЙ ЭМАНАТИЗМ

Эманатизм — это учение, согласно которому мир — эманация, стадияльное, хотя и вневременное истечение из самого высшего принципа или Божества, где сущности высшего трансцендентного принципа/Божества и мира оказываются тождественными. Рассмотрим эманативную космогонию на примере, в первую очередь, брахманистско-индуистской традиции. Сам эманатизм может выступать в двух видах, которые можно обозначить следующим образом: а) принцип Божественного жертвоприношения в целях создания мира и б) принцип его рождения из Божественного.

а) Принцип Божественного жертвоприношения.

Одной из ранних форм эманатизма следует считать известную со времен архаики мифологему жертвоприношения Бога, богов, великанов и проч. для создания мира: Пуруши, Имира, Тиамат и под., — и эту мифологему, скорее всего, следует считать общим архетипом политеистической религиозной

метафизики, который в ряде случаев получает свое философское выражение. Космогония ритуалистического жертвоприношения в Индии являлась составной частью так называемой карма-канды, одного из видов герменевтики шрути. В отличие от джняна-канды, другого вида герменевтики шрути, в котором все способы толкования священных текстов фокусируются вокруг получения эзотерического знания-просветления, карма-канда есть собственно ритуалистическая герменевтика, в которой даже сам священный текст и его смысл интерпретируются как священнодействия. Создание мира, согласно традиции карма-канды, есть определенное сакральное действие и даже высший его тип, потому что его совершает само Божество (боги).

Один из известных гимнов Ригведы (X.90) “Пуруша-сукта” как раз и повествует об этом космогоническом жертвоприношении. Пуруша (буквально «мужчина», «человек») – термин в древнеиндийской религии и философии, обозначавший в ранних ведических текстах космического первочеловека, принесенного в жертву богами для создания мира, а впоследствии этот термин стал философской категорией для вселенской и индивидуальной души, «Я», сознания, духа. В упанишадах, в смрити и в некоторых направлениях веданты Пуруша отождествляется с атманом-Брахманом. Однако в Ригведе он еще только пра-космический первочеловек, первопредок всех существ, и только меньшая часть его богами приносится в жертву в космогонических целях (перевод В.Шеворошкина):

«Тысячеглавый, тысячеглазый и тысяченогий пуруша,

Он закрыл собою всю землю и [еще] возвышался над ней на десять пальцев.

Пуруша – это все, что стало и станет.

Он властвует над бессмертием...

Четвертая часть его – все сущее, три [другие] части – бессмертное в небе...

Боги, совершая жертвоприношение, приносили пурушу в жертву,
Весна была его жертвенным маслом, лето – дровами, осень – [самой]
жертвой...

Когда разделили пурушу, на сколько частей он был разделен?

Чем стали уста его, чем руки, чем бедра, ноги?

Брахманом стали уста его, руки – кшатрием,

Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра.

Луна родилась из мысли, из глаз возникло солнце.

Из уст – Индра и Агни, из дыхания возник ветер.

Из пупа возникло воздушное пространство, из головы возникло небо.

Из ног – земля, страны света – из слуха. Так распределились миры...»¹.

То, что в этом архаическом гимне Ригведы космогоническое жертвоприношение совершается из меньшей части Пуруши, а большая его часть остается скрытой для мира, но потенциально превосходящей миропроявленную его сущность, повторяется и комментируется и в поздней ведической литературе (брахманах и упанишадах), и в брахманистской философии, где роль Пуруши играет Брахман. «Пуруша-сукта» рассматривается современными исследователями как символ или зародыш панентеизма; в частности, так считает М.Хириянна в своем известном очерке по истории индийской философии². Более того, предвосхищение этой же категории нашел в «Пуруша-сукте» и других частях шрути немецкий ученый К.Х. Краузе, сотворивший сам термин «панентеизм»³. Для Краузе сутью нового вводимого им термина было то, что мир «заключен в Боге» и является Его частью, как и частью Пуруши в ведическом гимне. Итак, жертвоприношение (божественного) Первопринципа есть такая

¹ Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972. С. 30-32.

² *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1951. P.42.*

³ См.: *Шохин В.К.* Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С.17.

космогоническая модель, где мир-космос не может не рассматриваться единосущным Божеству, трансцендентному первоначалу.

Если обратиться к не менее знаменитому гимну Ригведы (X.129) «Насадия-сукте», который в некоторых изданиях переводится как «Космогонический гимн», то окажется, что его содержание – описание одновременно и космогонического божественного жертвоприношения, и рождения мира из универсального безличного принципа – Единого, («Экам», или «Тад Экам» – «Того Единого» среднего рода). В пользу жертвоприношения здесь говорит то, что миропоявление происходит через усиление некоего энергетического божественного начала тапаса, который трактуется и как физическое тепло, и как аскетизм вообще. Тапас здесь, скорее всего, следует понимать как самопожертвование Божественного первопринципа для создания мира (перевод В.Шеворошкина):

«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;

не было ни воздушного пространства, ни неба над ним...

Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было

Различия между ночью и днем.

Без дуновения само собой дышало Единое (Тад Экам),

И ничего, кроме него, не было.

Вначале тьма была сокрыта тьмою...

От великого тапаса зародилось Единое (Экам), покрытое пустотою.

И началось [тогда] с желания (камы – Е.А.), – оно было первым семенем мысли.

Связку сущего и не-сущего отыскивали, восприемля в сердце, прозорливые мудрецы...

Кто поистине знает, кто теперь бы поведал,

Откуда возникло это мирозданье ?

Боги [появились] после сотворения его...

Из чего возникло это мирозданье, создал ли

[Кто его] или нет ?

Кто видел это на высшем небе,

Тот поистине знает. [А] если не знает ? »¹.

Первичный Тапас в «Насадия-сукте», относящийся к Высшей (божественной) природе, — ее самоистощание ради других созданий, и в результате этого усилия и напряжения появляется Экам (Единое) как зародыш космоса. Иными словами, мотив божественного жертвоприношения предстает как космогенетическое самопожертвование. Это «ставшее» Единое (Экам) в отличие от апофатического Тад Экам, как бы скрытого и далекого, можно понять как первую стадию эманативного развертывания Божества, соответствующего, скорее всего, платиновскому Нусу. Тогда как апофатическое Тад Экам можно соотнести с Платиновским Единым. Мир здесь тождествен в своей сущности и «ставшему» Единому, и Божественному абсолюту, из которого он эманурует, но которое остается полностью нераскрытым в своей глубине. Это говорит в пользу панентеистического характера «Космогонического гимна». Показательны слова гимна о мудрецах (риши), которые оказываются прозорливее богов небесного рая, созданных вместе с космосом. Таким образом, появившиеся после риши низшие боги становятся единственными мирозданию. Не менее поучительно и то, что гимн в последних строках задает загадку о Высшем Боге как личности, которому можно было бы приписать создание мира. Но эта загадка, хотя индийские философские школы принимались решать ее каждая по-своему, остается в какой-то степени неразгаданной до конца до сих пор: каково соотношение в развернутом виде безличного Абсолюта и личного Бога. По крайней мере, ясно то, что в ведическом мировоззрении личный Бог — поистине далекий Бог в отношении к этому космосу; согласно «Насадии», Он существует, но неизвестно, Творец ли Он? всеведущ ли? Промыслитель ли Он?

¹ Древнеиндийская философия. С. 34.

Тапас/аскеза понимаются в Индии не только в качестве воздержания и упражнений для тела, закаливании плоти и т.п., но и в плане (само)созерцания, сосредоточенности мысли, «психотренинга», воплотившихся впоследствии в йоге. Это сосредоточенное размышление и созерцание, то есть тапас, тоже имеют характер священнодействия, и некоторыми учеными (например, В.С.Семенцовым) они даже рассматриваются как гипотетический источник самой философии¹. И подобно тому, как тапас/аскеза имеют и телесное, и ментальное содержание, также и космогоническая божественная жертва имеет двойные плоды: «связку сущего и не-сущего», духа и плоти. Обратимся к внутреннему для самого шрути толкованию «Насадии» в «Шатапатха-брахмане» (X.5.3.1). Здесь разворачивается понимание космогенеза как божественного жертвоприношения, высшим видом которого признается уже не сакральное рассечение тела Пуруши, а жертвоприношение мыслью (перевод В.Шеворошкина):

«Поистине вначале это как бы не было ни не-сущим, ни сущим. Вначале это поистине как бы было и как бы не было. Это было лишь мыслью. Поэтому мудрецом сказано: «Не было тогда ни не-сущего, ни сущего». Ибо мысль как бы не есть ни сущая, ни не-сущая. Она, мысль, будучи созданной, пожелала стать явной... Она искала атман. Она предалась тапасу. Она увидела тридцать шесть тысяч огней [своего] атмана, лучи, состоящие из мысли, сложенные мыслью. Они были разожжены лишь мыслью... Мыслью совершались на них жертвоприношения... То, что совершается обычно во время обряда жертвоприношения... было совершено одной лишь мыслью. Столь велико развертывание мысли, столь велико творение мысли в отдельном... Тридцать шесть тысяч огней, лучей; из них каждый отдельно

¹ Подробнее см.: *Аникеева Е.Н.* Возникновение философии в Индии в ракурсе проблемы соотношения религии и философии // Человек - Философия - Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.). Т.5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., Изд-во СПбГУ, 1997. С.306-308.

столь велик, сколь велик был тот прежний [огонь]. Эта мысль создала речь. Она, речь, будучи созданной, пожелала стать явной... Она искала атман. Она предалась тапасу...»¹. Далее этот цикл повторяется, и речь создает таким же образом дыхание, оно – зрение, оно – тем же способом рождает слух, он – действие, оно – огонь. «Они же, эти огни, поистине разводятся знанием. Оно, знание, будучи созданным, пожелало стать явным... Оно искало атман. Оно предалось тапасу... Столь велико развертывание знания, столь велико творение знания в отдельном... Тридцать шесть тысяч огней, лучей... Лишь посредством знания складываются они для того, кто знает это»². Так, можно сказать, гностически завершается этот отрывок.

То, что приносит здесь себя в жертву, в позднейшей религиозно-философской герменевтике, прежде всего, в веданте будет обозначено как атман-Брахман, то есть Божественный Первопринцип, обладающий свойствами бытия, сознания и блаженства (сат – чит – аанада) и созидующий эти миры своим могуществом, приобретенном в данном ритуальном действии. О космогонической жертве Брахмана такого же характера повествуется и в смрити. Классический пример тому – IV глава «Бхагавадгиты», которая называется похожим образом «Йога жертвы Брахмо», и «Брахмо» здесь – не имя личного Бога Брахмы/Брамы, а слово среднего рода, обозначающее безличного Брахмана, Который многообразным образом создает и вкушает жертву (IV.24; перевод В.Семенцова):

«В жертвенном акте-Брахмане приношение – также Брахман
приносится в жертву Брахманом на огне энергии Брахмана.
Кто созерцает действие Брахмана, тот достигает Брахмана»³.

¹ Древнеиндийская философия. С. 59-60.

² Там же, с.63-64.

³ Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: «Восточная лит-ра», 1999. С.32.

Гита подробно не раскрывает внутреннего содержания Божественной жертвы, возможно, потому, что это есть, так сказать, «общее место» для шрути и смрити. С точки зрения этиологии такая высшая, небесная, жертва Брахмо/Брахмана является моделью, образцом не только для всякого земного ритуала, но и для нравственного и социального поведения человека, осмысляемого здесь как жертвенное, бескорыстное служение, избавляющее от сетей кармы (найшкармья) и, с другой стороны, как проявление любви к Богу (бхакти). Данное положение является, по сути, главным выводом Гиты. Высшая жертва Брахмана, задаваемая Гитой как аналог всех ритуалов, описывается от имени прародителя-демиурга Праджапати (Ш.5; 8-12; перевод Б.Смирнова):

«Ведь никто никогда даже на миг не пребывает без действий,

Ибо все действия он производит невольно, в силу качеств, рожденных природой...

Необходимое дело свершай: лучше бездействия дело...

Дела, совершенные не ради жертвы – оковы для мира...

Создав вместе с жертвой твари, некогда рек Праджапати:

Размножайтесь ею..., ею богов ублажайте, да ублажат вас боги.

Вор, кто дар принимая, не возвращает дарами»¹.

Таким образом, Высшая Божественная жертва в метафизике брахманизма имеет не просто космогонический, но и социально-этический и даже сотериологический характер.

В рассмотренных архетипах космогонического жертвоприношения безличное или обезличенное Божество свою часть отдает для мироздания, что образует панентеистическую модель соотношения Божества и мира. Жертва Брахмана и Брахману дополняется принципом космогонического рождения мира, и в Гите эти два типа космогоний выступают в единстве.

¹ Бхагавадгита (Махабхарата II) /Перевод, введение и комм. Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956. С. 93-94.

б) Принцип рождения мира из Божественной сущности

Для метафизики индийских религий одной из распространенных форм эманативной космогонии является принцип рождения мира из существа Божества или Сверхсущего. Если в дофилософский период этот принцип выглядит устойчивой мифологемой или архетипом рождения, зачатия и под., то в философских школах он получает специфическое категориальное выражение. По существу признаки рождения мира и его эманации из существа Божества совпадают. Обратимся к Гите, где собственно космопорождение описано так (перевод В.Семенцова):

«Я рождаю снова и снова всех существ неисчетные толпы, в своей
пракрिति их зачиная,

их, бессильных, Моею силой...

Мира этого мать и отец Я» (IX. 8; 17)¹.

Рождение, зачатие, отцовство и материнство – эти определения могут недвусмысленно относиться лишь к пан(ен)теистически единосущному Божеству миру, но не к тварному бытию в креационистской доктрине. Для сравнения: Платон в “Тимее” (50 d) утверждает, что Демиург - Отец всего, материя (восприемница, “хора”) - мать всего, а их ребенок - космос. Здесь необходимо подчеркнуть, что единосущие природы и Бога выражают смыслы слов о рождении и родителях, а также о «проявлении». Такими точно понятиями вкупе с «эманацией» характеризует космогонию «Бхагавадгиты» С. Радхакришнан, рассуждения которого на данную тему представляются нам достаточно репрезентативными, поскольку они выражают традиционный индуистский взгляд на интерпретацию смрити.² Чтобы установить, является ли соотношение Божества и космоса пантеизмом или панентеизмом,

¹ Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. С. 52-53.

² См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С. 467.

обратимся к комментариям Радхакришнана: «Проявление бога может меняться, но в нем остается всегда элемент тождественности с самим собой, постоянная неизменная основа для изменений мира феноменов... Мир как проявление его природы не может умалить независимость бога»¹. При этом Радхакришнан подчеркивает, что мир, согласно Гите, – проявление «только одной части» («экамшена») Брахмана, возвышающегося над природой и намного ее перекрывающего (перевод В.Семенцова):

«Знай одно: этот мир пребывает

Бытия Моего лишь [одной] частицей» (X. 42)²; (о том же – см. IX. 6, 10 и др.).

Принципиальным в этой строке является сложное слово «экамшена» (ekāmśana)³, которое состоит из двух частей: ека – «один, отдельный», āmśa – «часть» (в творит. падеже — «амшена»); «экамшена» относится к Богу: то есть, «мир» (jagat), утверждается в Гите, является лишь «одной частью Бога». Радхакришнан поясняет: «Безграничная вселенная, существующая в бесконечном пространстве и времени, покоится в нем (Боге), а не он в ней».⁴ Далее автор совершенно справедливо заключает: «Гита не может быть обвинена в пантеизме»,⁵ — поскольку, добавим мы, характер связи Божества и мира здесь – самый яркий *панентеизм* (!). Но Радхакришнан не пользуется данным понятием.

Таким образом, санскритский термин «экамшена», как нам представляется, может служить ключевым словом для определения индийского панентеизма (Божества в космогенетическом аспекте, а не

¹ Там же, с. 462.

² Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. С.61.

³ Бхагавадгита (Махабхарата II) / Санскритский текст, симфонич. словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962. С. 46.

⁴ Радхакришнан С. Цит. соч. С.462.

⁵ Сарвепалли Радхакришнана за Бхагавадгита// Индийските санскритски пѐрвоисточници. Веди, Упанишади, Бхагавдгита. /отв. ред. Кънчо Кънев. София, изд-во «Любомудрие», 1996 (на болг. яз.). С. 557.

Божества-в-себе): «Божество экамшена» — «Бог, имеющий в себе мир одной своей частью»¹. Очевидно, этот санскритский термин не случаен, поскольку еще ранее в космогоническом гимне «Пуруша-сукте» Ригведы, как было уже рассмотрено, утверждалось, что на строительство мира была использована «четвертая часть его», то есть «одна часть» Первочеловека Пуруши (Ргв. X.90). Гита развивает эту идею и выражает космогенетический архетип индийского панентеизма формулой «Бог экамшена». Напомним, что одним из стимулов для самого рождения европейского понятия «панентеизм» у К.Краузе послужил как раз данный концепт брахманистской космогенетической метафизики. Разумеется, для раскрытия космогенетических архетипов индийского панентеизма потребовалось бы расширение анализа метафизических проблем, включающих весь комплекс «Божество в себе, для себя и для другого (космоса)». Но нами здесь рассматривается только последний аспект Божества (в отношении космоса), который в данном случае и представляет собой форму индийского эманатизма.

В индийских философских школах эманативная космогония представлена достаточно широко, в частности, она присуща веданте. По вопросу о соотношении Брахмана и мира среди различных направлений веданты велась серьезная полемика, ибо за этим вопросом кроются принципиальные философские и теологические положения. Эманатизм характерен для тех направлений веданты, где признается реальность соотношения между Брахманом и миром, и эта реальность обозначается термином паринама-вада в противоположность доктрине иллюзорности, «превратности» связи Брахман – мир, которая получила наименование виварта-вада. Более того, на наш взгляд, эквивалентом теории эманации в

¹ См. также: *Langbauer Delmar*. Indian Theism and Process Philosophy

<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2357> P. 18.

индийской философии можно считать как раз паринама-ваду. В Индии однако в отличие от западной эманативной парадигмы паринама-вада/эманатизм имеет разнообразные формы: признается истечение мира не только из высшего духовного принципа (Брахмана), главным образом, в веданте, но и как выявление, развертывание/эволюция универсальной первоматерии (пракрити) в философской системе санкхья. В санкхье, таким образом, космогонический эманатизм будет ближе к пантеистическому, а не панентеистическому, поскольку Пуруша реально не участвует в этой космогонии и из пракрити эманурует все многообразие мира, включая «первосознание» (ахамкара) и индивидуальные сознания.

Обратимся к паринама-ваде — эманатизму в веданте, то есть, взглядам тех ведантистов, которые принимали точку зрения реальности истечения мира из Брахмана (через ряд промежуточных этапов) в полемике с другими ведантистами, отстаивавшими принцип нереальности превращения Брахмана в мир, то есть с виварта-вадинами. Если второе направление развивали представители адвайта-веданты, то первое направление, защищавшее паринама-ваду (что мы и назвали эманатизмом), ярко изложено в философии Рамануджи (XI-XII вв.), наиболее крупного представителя вишишта-адвайта-веданты (веданта различенного монизма), или учения о тождестве в различии между Брахманом и миром. Согласно учению Рамануджи, высший трансцендентный Брахман, описываемый апофатически (ниргуна Брахман), сам реализует себя по отношению к миру через ряд этапов и становится таким образом катафатически описываемом Брахманом (сагуна). Эти стадии самораскрытия Брахмана можно считать этапами эманации Ишвары. Об этом подробнее пишет В.С.Костюченко со ссылкой на других исследователей (в частности, К.Д.Бхарадваджа) и приводит иерархическую схему форм Ишвары, где высшей из них является трансцендентный Брахман (пара), затем следует «*вьюхи* (досл. «разворачивания»), система эманаций, управляющих

разными ступенями мировой эволюции»¹. Последняя стадия проявления Брахмана оканчивается личным богом для культов (арча), являющимся объектом почитания для верующих.

В этих этапах реализации Брахмана как первичного безличного Божества (ниргуна) у Рамануджи лишь в конце усматривается «рождение» личного Бога (и богов); таким образом, теизм индийского философа имеет космогоническое происхождение. Причем, порождение божественных лиц имеет разные виды и стадии. Сначала из недр безличного Брахмана-абсолюта рождается личный Бог Создатель Ишвара (Вишну), в основном, тождественный Брахману, в чем состоит сущность космогонического процесса; Ишвара есть сагуна Брахман – проявленный для космоса и индивидуальных душ. А личные божества индуистского пантеона (арча) появляются гораздо позже и имеют статус конечного «вещественного» продукта Божественной эманации. Поскольку ниргуна Брахман как Абсолют содержит в себе все, то это следует, скорее всего, понимать так, что только «одна часть» безличного Божества реализуется в Ишвару, или *из безличного (ниргуна)*, более энергоемкого, рождается *личный (сагуна)* Ишвара. По крайней мере, для Рамануджи личное и безличное есть «тождество в различии» (вишишта-адвайта): «Характерная особенность его теологии — стремление сочетать такие противоположные аспекты божества, как его трансцендентность и имманентность, личностность и безличность, сохранение дистанции (паратва) в силу «вознесенности» надо всем и «доступность» для всех (саулабхья)»². Если же личное бытие не противостоит безличному, а отождествляется с ним, то безличное в такой метафизике оказывается доминирующим. В итоге, Костюченко совершенно

¹ Костюченко В.С. Ук. соч. С.137.

² Там же.

справедливо называет доктрину Рамануджи панентеизмом. Также панентеизмом называет космогонию Рамануджи и Д. Лангбауэр¹.

Заметим, что в отличие от вишишта-адвайты в христианском богословии и любые действия Бога, и тем более сама Божественная *Ипостась в себе* не разделяются на безлично-апофатическое и лично-катафатическое, но апофатическое богословие относится, прежде всего, к Лицу. Сама личность здесь, а не что-то безличное имеет апофатическую глубину и, разумеется, не происходит от безличного. Ипостасные свойства и энергии не у mažаются в направлении от духовного к телесному и не зависят от их «локализации» по отношению к тварному существу. Также Божественная Ипостась и тварь не противопоставляются как апофатическое — катафатическому; ибо апофатическое — катафатическое описание Божественного присутствия не разделяются какими-либо уровнями онтологической иерархии. Напротив, таковая иерархия прослеживается в панентеистической эманативной доктрине Рамануджи: сначала апофатически-безличный Брахман — потом катафатически-личный Ишвара.

Для Рамануджи Ишвара имеет единую с миром сущность и является не только действующей, но и материальной причиной мира. Поскольку мир не самобытен, согласно индийскому философу, то действующая его сила, форма и основа есть Брахман-Ишвара, но в процессе разворачивания-взъюхи наблюдается его как бы раздвоение на духовную и материальную стороны: пара-Брахман – высшая природа Брахмана, выступающая действующей причиной мира (нимитта-карана) и апара-Брахман – Его низшая природа, являющаяся материальной миропричиной (упадана-карана) («Веда-артха-самграха». 69-71). Тем не менее материи в космогенезе отводится

¹ *Langbauer Delmar*. Indian Theism and Process Philosophy

<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2357> P. 15.

второстепенная и подчиненная роль¹. Сам Рамануджа красноречиво об этом свидетельствует (перевод В.Семенцова): «Высший Брахман; Пурушоттама; Нараяна; Он, сотворив весь мир – от Брахмы до вещей недвижимых,.. и будучи недостижим почитанью иль созерцанью ни людей, ни Брахмы, ни иных богов,.. сам себя соделав сообразным различным формам существования, снизошел в различные миры – не покидая, однако, своей природы высшей;.. – дабы спасти одновременно с прочими и нас, нисшед на землю, он стал доступен взорам всех людей;..»². Ишвара как сагуна Брахман тождествен миру в его основе: в этом есть не-дуализм (адвайта) философии Рамануджи, но в своей высшей природе Ишвара не тождествен, но различен (вишишта) по отношению к грубо-материальной стороне космоса (что составляет нечто вроде его экскрементов?). С классическим, на наш взгляд, видом панентеизма античности — Платиновским эманатизмом — доктрину Рамануджи сближает многое, но ее отличает место и положение материи в системе: если у Платона она за границами (на границах) сущности, «меонична», то в вишишта-адвайте материальное все же исходит из Божества.

Итак, в вишишта-адвайте между Брахманом и миром доказывается различенное тождество, или тождество в различии (вишишта-адвайта), и данное тождество следует признать единосущием Божества и мира. Подобным же образом, различенным, но единосущным тождеством, личный проявленный Ишвара соотносится с безличным непроявленным Брахманом в силу закона эманации — вьюхи. Эманативная космогония Рамануджи признает единство сущностей мира и Бога, Бога/Ишвары и Божества/Брахмана, произведенного и Производителя, создания и Создателя, «твари» и «Творца». Такой эманатизм нельзя не признать «классической»

¹ См.: там же. Также: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М., 1957. С. 597 и далее.

² «Гитабхашья» Рамануджи (гл.1-2) / Перевод с санскрита В.С.Семенцова // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. С.320.

формой индийского панентеизма. Думается, что по тому же принципу панентеистической эманативной космогонии строится концепция отношений между Авалокитешварой/Буддой, его космическим телом и миром в махаянистском буддизме (хотя этот вопрос требует особого рассмотрения).

§ 2 ИНДИЙСКАЯ ДЕМИУРГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Другой распространенной формой индийской космогонии является демиургизм. Под демиургизмом вообще следует понимать акт создания, организации Богом (высшим духовным принципом) мира из несозданного им материала (материи), его упорядочивание и внесение в него смысла и формы, живой «одушевленности». Демиургизм и эманатизм на самом деле являются родственными друг другу типами метафизики, так как они принадлежат единой политеистической (или пан(ен)теистически-безличностной) парадигме. Эта родственность видна по античной философии, где диалектический миф Платоновского Демиурга не противоречит эманатизму Плотина, который, по его словам, был не более, чем комментатором Платона. Однако в отличие античности в индийской философии эманатизм и демиургизм принадлежат различным школам. Демиургизм в ней представлен, прежде всего, ньяей-вайшешикой, хотя и здесь возможно то, что некоторые черты эманатизма как бы накладываются на демиургический тип космогонии. В отличие от эманатизма вообще индийская демиургическая космогония характеризуется: а) не «плавно-стадиальным» переходом от Бога к миру единичных предметов, а более непосредственным участием Божества в делах мира, Его волевым и «одноразовым» (в границах одного цикла) воздействием на неорганизованную материю, б) наличием таковой в качестве «подручного», совечного Богу материала, происходящего не от Бога. В демиургизме вообще более, чем в эманатизме, высший духовный принцип противопоставляется земной «материи», подвергающейся обработке

«Ремесленником», что обнаруживает тенденцию к (пан(ен)теистическому) дуализму.

Демииургическая космогония настолько же архаична, как и эманативно-ритуалистическая, и мифы многих народов изобилуют символикой демииургического архетипа, где в качестве главных агентов фигурируют: искусный Мастер, Кузнец, Ремесленник и т.п. Например, у древних греков Гефест кует щит Ахилла, на котором умещаются и небо, и звезды, и другие части вселенной. У древних арьев такими персонажами выступают Вишвакарман («Всеобщий Делатель», «всеобщих дел Мастер»), Праджапати, Тваштар и другие, один из которых, как кузнец (ср. с Гефестом), выковал мир из металла (Ригведа X. 72.2), другой – из дерева, как плотник, создал видимый космос (РВ. X.81.4). Дерево и металл в данном случае – “подручный” и совечный Богу материал. Данная демииургическая модель получает философскую обработку, как уже отмечено, в теистической концепции ньяи-вайшешики. В этом же плане может быть проанализирована и космогония двайта-веданты (дуалистической веданты) Мадхвы.

Теистические аргументы ньяи-вайшешики — классиков ишвара-вады представляют собой в то же время, мы бы сказали, и «классический» индийский демииургизм. Демииургом здесь выступает, разумеется, Ишвара, открывающий свои личные качества преимущественно через его «демииургическую» деятельность; роль же косной материи исполняют вечные и нетварные атомы, нуждающиеся в организации со стороны духовного начала. Ишвара в силу своей потребности в любви и заботе о низших созданиях является душой мира и формирует собой все сансарное бытие: от первичных комбинаций атомов (параману) до макро- и мегаобъектов. Анализ типологических черт индийского демииургизма является, на наш взгляд, одной из актуальных задач философской индологии. Поскольку ишвара-вада нами была охарактеризована в предыдущем изложении, то здесь мы выделим

лишь ряд характеристик демиургизма ньяи-вайшешики, сделав акцент на его теистическом и пан(ен)теистическом аспектах.

Когда Ватсьяна («Ньяя-сутра-бхашья».IV.1.21) впервые для своей школы называет Ишвару особой, высшей душой (Параматмой), то он впервые также дает описание Божественной природы, наделяя ее всеведением (буддхи), сосредоточением (самадхи), добродетелью-благодатью (дхарма), всемогуществом (айшварья). Как пишет К.Балк, добродетель Бога полностью соответствует Его желаниям и выражается в Его действиях: во-первых, аккумулятивное кармических заслуг и пороков, во-вторых, свободное созидание (пракамьям) вещественных элементов махабхут¹. Выдержка из указанного стиха комментария Ватсьяны звучит так (перевод В.Шохина): «У Ишвары, реализующего собственные деяния, результаты состоят в способности к произвольному мирозиданию»². Это начало демиургизма в ньяе. Переход же к демиургизму в системе вайшешика осуществляется по инициативе Прашастапады. Но по мнению В.Г.Лысенко, как говорилось выше, Ишвара для Прашастапады не столько объект его религиозной принадлежности, «сколько логическая необходимость как-то объяснить первоисточник движения в механистически обустроенной Вселенной»³. Исследовательница полагает, что Ишвара нужен этому философу для роли Первотолчка, или первичного соединения атомов, в «классической» метафизике механицизма, где источник движения может мыслиться лишь внешним по отношению к веществу.

Как бы то ни было, Прашастапада описывает Ишвару (Махешвару) так, что Его демиургическая деятельность распространяется не только на созидание связей между атомами, но и на разрушение этих связей, но одно и

¹ *Bulcke Camille*. The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. P.45.

² См.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья /Историко-философское исслед., перевод с санскр. и комм. В.К.Шохина. С.334.

³ *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). С. 113.

другое производится исключительно в благих целях («Прашастапада-бхашья». 57, 58, в переводе В.Лысенко): «В то же время прекращается действие *адришит*, содержащихся во всех *атманах*, связанных с телами, органами чувств и «великими элементами» (махабхутами). Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединением *атманов* и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств... Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать]»¹. Следующий по времени философ-найяк Уддьетакара, защищая Ватсьяну, вступает в острую полемику с буддистами-ниришвара-вадинами, в ходе которой теизм и, в частности, демиургизм получают свою аргументированность и доказательность.

В качестве одного из универсальных аргументов индийского демиургизма стало положение о составном и неразумном характере мира, подобно горшку, и необходимости принятия его Разумной Причины². Хотя внутри стана ишвара-вадинов проходила полемика, но их разногласия можно считать второстепенными. Как на пример взаимообмена теистически-демиургических положений между школами можно указать на работу найяка Вачаспати Мишры «Таттва-вайшаради», представлявшую собой развернутый комментарий на философию йоги. Заметим, что у комментатора «Йога-сутры» Вьясы в его «Йога-сутра-бхашье» (Ш.45) появляется указание на Ишвару — Создателя универсума, которое понимается исследователями как «скрытый космологический (демиургический) аргумент»³. Вьяса в данном параграфе рассуждает о сверхъестественных способностях, приобретаемых в йоге, говоря, что йогин может уменьшаться до размера

¹ Там же, с.102, 107.

² См.: Шохин В.К. Теистическая доктрина Шридхары. Шридхара. «Ньяякандали» / Перев. В.К.Шохина. С.76.

³ См.: Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Перев.с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: Наука, 1992. С.243 прим.

атома или увеличиваться до такой степени, когда кончики его пальцев касаются Луны, когда он проходит сквозь толщу земли, и на него уже не действуют махабхуты, и прочее. «Однако [йогин] не изменяет ход вещей на противоположный... Почему? Потому что [все] существующее [установлено именно] таким образом в соответствии с намерением другого – изначально Совершенного»¹. Вачаспати Мишра комментирует данный параграф: «Йогин может заставить яд производить эффект нектара, то есть, добиться превращения сил (шакти-вапарьяса), но не превращения сущностей (падартха-випарьяса), или он не может превратить Луну в Солнце, то есть «изменить ход вещей на противоположный», пытаться нарушить волю Вседовольного Ишвары, ибо сущности созданы Им»².

Наконец, в классическом образце теистических схоластических развернутых доказательств бытия Ишвары в полемическом формате Удаяны демиургическая составляющая играет решающую роль. Напомним вкратце некоторые из этих доказательств. В своей великолепной работе «Ньяя-кусуманджали» («Букет почитания ньяи») ³ Удаяна, прежде всего, обосновывает бытие адришты как силы неразумной, неизбежной и в то же время потусторонней и нуждающейся в Разумном Правителе. Затем средневековый схоласт развивает теологию (теизм) по такой схеме: 1) концепцию Бога: а) Его метафизические качества, б) тело Бога, в) Его «креативность»; 2) доказательства бытия Ишвары, коих насчитывается восемь; 3) «космологический аргумент» ⁴. Демиургическую концепцию Ишвары Удаяна защищает, парируя на полемическое возражение, что Бог – не единственная причина мира и что есть другие причины в виде адришты, зачем тогда добавлять божественную субстанцию. Ответ найяика: адришта,

¹ Там же, с.174.

² Цит. по: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.23.

³ *The Nyāyakusuma;jali of Udayanāchārya with Translation and Explanation by N.S.Dravid*. N.Delhi, 1996.

⁴ См.: *Visveswari Amma*. Udayana and his Philosophy.

то есть, кармические причинно-следственные ряды, не отрицают Ишвару, — это две причины, но различного плана, адришта носит временный, «физический» характер, Ишвара же выступает вечным, разумным, «метафизическим» началом. В рамках космологического аргумента Удаяна в противовес чарвакам, утверждавшим, что Бог, будучи духом, не может сделать материальные вещи, которые образуются лишь от вещественных стихий, обосновывает положение, близкое к реализму понятий, о том, что частные причины в виде горшечника, ткача не могут отрицать общую причину – Ишвару («Горшечника») и что всеобщность причинной связи в материальном мире (картр-джаньятвам) лишь доказывает существование Высшей Причины (карьятвам). Последнее положение Вишвешвари А. считает основой теистической аргументации Удаяны¹.

Что касается доказательств существования Ишвары Удаяной, то их можно суммировать следующим образом. Во-первых Бог есть дух, душа мира. Существует два рода души: Божественная и человеческие. Божественная душа едина, вездесуща, всеведуща и всемогуща. А человеческие души ограничены. Тем не менее, по свойствам своей души, а также по ее ограниченности человек способен судить о Божественной душе. Во-вторых, если по закону кармы заслуги (пуния) и пороки (папа) человеческой жизни накапливаются естественным путем, стихийно, произвольно в образующейся таким образом «адриште», определяющей следующее перерождение в сансаре, то однако само вменение добрых и злых действий душе человека и действие адришты не может происходить естественным путем, так как оно относится ко взаимодействию душевной и физической природы и требует сверхъестественного вмешательства Ишвары, Который и является разумно-волевой причиной этого вменения.

В-третьих, по Удаяне, Бог — активное начало природы, Он придает вещам жизненную энергию (животворит). Например, найяики-вайшешики в

¹ Ibid. P.168.

отличие от других индийских философов (например, санкхьяиков) считают, что молоко течет из коровы не из-за природных свойств данного животного, а в силу божественного духовного действия, проявляющегося через эти природные свойства. Природа сама по себе мертва, утверждает Удайна, и приписывать ей жизненную энергию так же нелепо, как и полагать, что молоко должно течь как из живой, так и из мертвой коровы. В-четвертых, Ишвара - Создатель (но не Творец) целого мира, то есть, Демиург, подобно горшечнику. Напомним, что философы ньяи-вайшешики учили о совечности Богу материальных атомов, которые Удайна называет «телом Бога» и которые определяют состав универсума. Наконец, в-пятых, замечательным теистическим аргументом этой школы является объяснение цели создания мира: Ишвара делает мир не по необходимости и не ради собственной прихоти или игры (принцип божественной игры как причины мира развивался в веданте), а для сочувствия разумным тварям и для их духовно-нравственного совершенствования.

Упомянем близкую к демиургической космогонии ведантиста Мадхвы. Этот индийский философ XII в., не удовлетворенный ни адвайтизмом Шанкары, ни эманатизмом вишишта-адвайты Рамануджи, стремится более резко противопоставить брешную и злую материю Верховному Богу Ишваре (он же Вишну, он же Брахман) и строит дуалистическую (двайта) концепцию. Косная и злая природа, несозданная и существующая извечно, как бы временно соединяется с организующим ее и смыслообразующим Божественным началом¹. В мире, созданном Вишну, к спасению (мокше) приуготованы не все существа, а только избранная их часть; другая же их часть, изначально принадлежащая злой природе (например, низкокастовые и иноверцы), неотвратимо обречена пребывать в «грехе» и подвергаться вечному осуждению после смерти. Мадхва особо подчеркивает отличие его

¹ См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т.2. С. 665 и далее; *Костюченко В.С.* Цит. соч. С. 143 и далее.

дуалистической веданты от вишишта-адвайты с ее эманатизмом: если в последней сущность мира целиком совпадает (хотя и в различии) с сущностью Бога, то в двайте сущность мира лишь частично совпадает с сущностью Ишвары, а злая его часть не касается Ишвары и не пятнает Его. Таким образом, особенностью демиургизма Мадхвы является его дуализм («двайта»). В отличие от ньяя-вайшешики, где также параллельно с Ишварой имеется косная материя-атомы (признак дуалистичности), она не является по своей сути злом и представляет собой даже «тело» Ишвары, в двайта-веданте эта иная, не божественная материальная природа изначально зла.

Рассматривая теистические аргументы и концепт индийского демиургизма в целом, можно сказать, что архетип индийского «Демиурга» в предфилософии широко разворачивается в ишвара-ваде: Ишвара в них — Дух единый, премудрый, всесовершенный, любвеобильный, Создатель-Демиург и Правитель неживой природы и разумных существ. В отличие от эманатизма вишишта-адвайты, где роль Ишвары заключается в актуализации Божественной энергии при космогенезе, Ишвара найяиков-вайшешиков Сам по себе и своей личностью является наивысшим принципом и своим волевым решением воздействует на косные атомы, организуя и одушевляя их конгломераты, а также промышляет о делах мира. Однако личный Бог в ньяе-вайшешике ограничен своим (или чужим) телом, вынужден “считаться” с законом кармы - сансары, воздействующего на души (адриштой); к тому же Ишвара не творит мир из ничего. Эти ограниченности личности индуистского Ишвары вписываются в общую концепцию индийского теизма, диалектически сочетающего в себе личностные и безличностные начала в своей метафизике.

Итак, двумя основными формами индийской космогонии являются эманатизм и демиургизм. Их объединяет то, что в них сущность мира и Божественная (нирваническая) сущность совпадают: вишишта-адвайта признает их тождество, а ньяя-вайшешика утверждает Ишвару в качестве

души мира и даже двайта-веданта рассматривает часть мира как божественную. Подобно метафизике других культурных регионов, в Индии эманатизм и демиургизм (исключая дуализм Мадхвы) есть разновидности пан(ен)теизма.

Рассмотренные эманативно-пан(ен)теистическая, демиургическая и дуалистическая модели рождения или созидания мира из существа Бога (богов) на примере индийских космогоний совершенно чужды монотеизму, строящемуся на принципе креационистского космогенеза, ибо творение — не рождение мира и не упорядочение некоторых сущностей, совечных Богу, но приведение к жизни из полного небытия совершенно нового и уникального тварного бытия. Креационизм противоположен всем политеистическим космогониям, будь то античные или индийские. Во-первых, космогоническое жертвоприношение противоположно творению мира в монотеизме и в христианстве, в частности (а Жертва Крестная носит сотериологический, а не космогонический характер). Во-вторых, принцип рождения мира из существа Бога (эманатизм) — не творение мира из ничего, и тварное бытие никогда не может быть тождественно, единосущно, одноприродно Творцу. В-третьих, демиургизм не согласуется с креационизмом, и Творец — не Демиург, упорядочивающий материал извечной материи.

Индийские космогонические модели подтверждают характер индийского теизма, основанного на атрибутивном, а не на субстанциональном понимании личности Бога.

§ 3 ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ИНДИЙСКИХ И ДРУГИХ ПОЛИТЕИСТИЧЕСКИХ КОСМОГОНИЙ КРЕАЦИОНИЗМУ

При рассмотрении индийских и других политеистических космогоний ярко обнаруживается их противоположность креационизму на примере женского принципа. Метафизика женского принципа в политеистической религиозной парадигме проявляется в устойчивой тенденции выражать собою чувственное, земное, плотское, материальное начало как начало низшее в противоположность разумному, небесно-божественному, духовному началу как высшему, обозначаемому мужской символикой.

Чтобы уяснить разницу между двумя религиозными парадигмами в понимании женского принципа, необходимо обратиться к метафизике космогенеза. Зависимое положение женщины, например, в античной культуре вытекало из той характеристики, которую ей дали некоторые мыслители (А.Ф.Лосев, Ж.Деррида): “фалло-центризм”, или “фалло-лого-центризм”. Это определение античной культуры, применимое ко многим другим политеистическим религиям, имеет метафизический оттенок и теснейшим образом связано с космогенетическим принципом. В пифагорейско-платоновском понимании вся полнота бытия, добра, света сосредоточена в Логосе (Нусе) как мужском принципе. А женское начало - это полная неопределенность, тьма, отсутствие смысла и формы, но зато способность испытывать воздействие со стороны Логоса. Если мужской принцип — чистый дух, интеллект, то женский принцип неизбежно связан с плотью. Платон и Аристотель именуют женский принцип, или так называемую материю, “кормилицей”, “пространством”, “восприемницей” (chora); Плотин даже называет его “небытием” (me on)¹. Напомним также

¹ Плотин. Эннеады. 1.8.3 // Плотин. Сочинения. М.-СПб., 1995. С.592-593.

определение женского принципа в платоновском “Тимее” (50 d) как матери космоса¹.

Таким образом, в античной космологии, как и в античном обществе, женскому принципу и естеству отводится роль вспомогательная, пассивная, нетворческая, женское начало тем лучше проявляет себя, чем более оно бездеятельно. Симптоматично, что в языческой, или политеистической, философии (а философия язычников, по определению блаж. Августина, есть “натуральная теология”²) Высший Бог в подавляющем большинстве случаев нуждается в своей женской половине, хотя бы для демонстрации своей потенции в космогенезе. Статус и значение женского начала могут колебаться в различных политеистических мифологических и философских системах, начиная от дуализма супружеской пары высших богов и кончая платоновским демиургизмом, где роль женского принципа низведена до наипассивнейшего минимума, но женское начало неизбежно должно присутствовать в политеистических концепциях космогенеза. Данная неизбежность – характерная черта политеистической парадигмы религиозной метафизики, которая тяготеет к пан(ен)теизму. В этой связи нельзя не вспомнить о такой пантеистической “шалости” немецкого мистика Я.Беме, а вслед за ним и новоевропейского философа Шеллинга, как всегда сопричастующей Богу Его подоснове — Ungrund³, которая напрашивается быть женской стороной Бога. Хотя Шеллинг был против гендерной метафоры Ungrund, а Беме все-таки ее принимал, метафизическая роль этого бескачественного подлежащего имеет тенденцию к унификации.

Подобных примеров необходимо присутствующего женского принципа в Высшем Боге (или при Высшем Боге) в метафизике политеистической космогоний как Запада, так и Востока более чем достаточно. В древнекитайской философии этот архетип сознания проявлен в учении о

¹ Платон. Сочинения. Т.3. С. 453.

² Августин, блж. О Граде Божиим. Т. 1. М., 1994.С.313. (репринт).

³ См.: Шеллинг. Сочинения. Т.2. М.,1989. С.109, 111.

мужском принципе Ян — светлом, сухом, интеллектуальном начале и женском принципе Инь — темном, влажном, чувственном начале. Их бинарность формирует структуру космоса¹. В прямой аналогии с китайскими представлениями находятся те идеи, которые вынес Пифагор от Зороастра: «11... Ипполит. Опровержение всех ересей... Говорят, что Пифагор посетил халдея Зарату (Зороастр), а тот изложил ему учение, согласно которому есть две изначальные причины вещей: отец и мать; отец - свет, мать - тьма, части отца - горячее, сухое, легкое, быстрое, части тьмы - холодное, влажное, тяжелое, медленное; из них, из женского и мужского начала, состоит весь космос»², и т.д. и т.п.

Обратимся подробнее к индийской религиозной метафизике. “Эротические” космогенетические учения обнаруживаются как в шрути, так и в смрити. Уже в архаических космологических свидетельствах ведийской мифологии сам космогонический акт представляется как сочетание отца-Неба с матерью-Землей, “увлажненной плодом” и “пронзенной” супругом (Ригведа I. 164.8), упоминается и божественный инцест отца-Неба и дочери-Зари (Ригведа I. 71.5; 164.33)³. Сходные описания характеризуют практически всех ведийских богов – Индру, Агни, Пушана и др. Даже возжигание жертвенного огня уподобляется совокуплению (Ригведа III. 29.1 сл.)⁴. Далее, в “Шатапатха-брахмане” подобным же образом процесс жертвоприношения отождествляется с имеющим космологическую символику любовным соединением, ибо “алтарь (веди, ж.р.) – женщина, и огонь (agni, м.р.) – мужчина” и даже части алтаря уподобляются частям женского тела (ШБ I.2.5.15-16)⁵. Главный творческий акт бога-демиурга Праджapati также имеет эротический смысл, на что указывает

¹ См.: *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С.248.

² *Фрагменты ранних греческих философов*. С. 144.

³ *Ригведа*. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. С. 201; 88; 203.

⁴ Там же. С.314.

⁵ Цит. по: *Сыркин А.Я.* Ук. соч. С. 8.

Брихадараньяка-упанишада: «И Праджапати подумал: «Что же, я создам для него основание», — и сотворил женщину. Сотворив ее, он соединился с ней... Ее лоно – жертвенный алтарь...» (БУ VI. 4.2-3)¹. Подобные примеры из шрути можно умножать без труда.

В последующий период формирования индуизма космогенетический эротизм продолжает быть неизменным признаком индийского религиозного сознания. Каждый из главных богов в тримурти так же, как и почти все другие боги в индуизме и в других индийских религиях обязательно имеют свою женскую половину: Брахма – богиню мудрости Сарасвати, Вишну – богиню счастья и благоденствия Лакшми, Шива – грозную Кали (она же Парвати), Индра – Индрани, Варуна – Варунани и т.д. Самым “эротическим” из тримурти считается Шива, потому он имеет фаллический символ — по-индийски лингам. Однако данное качество не делает Шиву слабее, глупее или мельче своих “собожников” по тримурти. Напротив, в споре между ними тремя о первенстве Шива обращается в лингам как мировую ось, и Брахма с Вишну почтительно замолкают и признают главенство Шивы². Это означает, что космогенетическая божественная потенция является в религиозном сознании одним из главнейших, если не самым главным божественным свойством.

В смрити видна подобная же картина. В индуистской поэме “Бхагавадгита” (“Библии индуизма”) Высший Бог, называемый здесь Кришна (он же Вишну, он же Брахман), переводится и толкуется как “черный”, “непроявленный” и символизирует мужское начало. Этот Высший Бог, проявляясь в мир, становится “белым”, или Арджуной (так именуется главный герой поэмы), который символизирует женскую силу божества — шакти. Высший Бог Кришна может выполнить свою космогенетическую функцию и проявиться в мир лишь благодаря этой женской силе шакти,

¹ Брихадараньяка упанишада /Перев., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М.: «Ладомир», 1991. С.150.

² См.: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 255.

заложенной внутри Высшего Бога. Поэтому, как уже отмечалось, Кришна заявляет: “Я — этого мира отец, мать,...” (IX.17)¹. Брахман в Гите сочетает внутри себя и мужское (главное), и женское (подчиненное) начало. Правда, в индуизме в отличие от античной традиции мужской принцип пассивен, а женский - активен, хотя эти традиции относятся к одной и той же политеистической парадигме, где женское начало необходимо присутствует в Божестве или наряду с Ним. Итак, данное свойство верховного Божества – дополняться женским принципом, - ярко характеризует процесс космогенеза как таковой. А.Я.Сыркин пишет: “Почитанию Шивы и Парвати сопутствовал традиционный, весьма архаичный культ мужских (лингам, фаллос) и женских (йони, ктеис) гениталий – их скульптурные изображения в условной манере символизировали божественное творческое начало и одновременно природную энергию, содействующую его проявлению”². Иными словами, в космическом эротизме верховный Бог не может быть отделен от природы, от мира по модели пан(ен)теистической метафизики.

Женским божествам, а также женской стороне божества в индийской религиозной метафизике и философии соответствовало несколько понятий: притхиви (земля как стихия, первоэлемент), пракрити (первоматерия), майя (иллюзия миропроявления или божественная сила миропроявления). Но лучше всего смысл женского начала в Боге в индийских религиях выражало понятие шакти – мирозидательной божественной энергии. Как свидетельствует индолог М.Ф.Альбедиль, “все мифические образы богинь объединены стержневой идеей шакти – творческой энергии, которой обладает богиня и которая воодушевляет пассивных богов: без шакти своей богини ни один бог действовать не в состоянии”¹. Как говорит тамильская

¹ Бхагавадгита (Махабхарата II) / Перевод, введение и примечания Б.Л.Смирнова. Ашхабад, 1956. С.117.

² Сыркин А.Я. Цит.соч. С. 14.

¹ Альбедиль М.Ф. Женская энергия – основа семейных отношений в индуизм // Индийская жена: исследования, эссе. С. 71.

пословица, “Шива без Шакти – бездыханный труп”. Необходимо отметить, что степень активности шакти по-разному понимается в различных индийских философских школах.

Наибольшая степень активности шакти выражена в принципе пракрити в философии санкхья. Практи (санскр. *prākṛti* — природа, первоматерия) в системе санкхья — термин для обозначения природной субстанции, материальной основы и первопричины мира объектов, выпускающей их из себя и не сводимой ни к конкретно-чувственным элементам (бхутам), ни к атомам (параману). Практи – одна из основных категорий (наряду с Пурушей) в этой системе: она выступает как главная и внеразумная (ачетана) причина эволюции, или развертывания, мира. В противоположность санкхье представители веданты, критикуя ее за то, что практи – неразумная причина мира, считают женскую энергию Брахмана майю (в отдельных случаях – шакти) его произвольной, созидающей мир силой. Майя (санскр. *māyā*) - один из ключевых терминов индийской религиозно-философской традиции, буквально означающий “творение”, “конструкция”. В ведийской литературе майя обозначает способность, преобразующую понятия творящего божественного ума в конкретные формы. В “Чхандогья-упанишаде” она используется как синоним эмпирической реальности, являющейся полиморфной модификацией или трансформацией Абсолюта. В веданте учение о майе получает детальную разработку, хотя в различных направлениях веданты она толкуется тоже по-разному.

В учении Шанкары, то есть, в его адвайта-веданте (зачастую так и называемой - майя-вада), майя понимается в рамках виварта-вады как магическая сила иллюзорного самопревращения Абсолюта-Брахмана в феноменальный мир. С помощью этой силы Божество «творит» объектный мир, который есть не более, чем иллюзия, существующая для эмпирического непросвещенного сознания. Человек, не обладающий подлинным знанием,

склонен считать окружающий мир реальным, и эта мировая иллюзия заслоняет от него подлинную, высшую реальность Брахмана. Позицию Шанкары относительно майи, как уже об этом говорилось, критиковал основоположник вишишта-адвайты веданты Рамануджа. Поскольку он считал, что космос не является просто иллюзией и, по его мнению, не отличен от Брахмана, а единосущен ему в определенном смысле, то майя у Рамануджи отождествляется с шакти, силой миропроявления Брахмана. По этой причине космогонию вишишта-адвайты можно трактовать в качестве эманативной. Таким образом, важнейшая созидательная роль шакти в концепции Рамануджи ярко свидетельствует о его эманативной космогонии. В целом, индуистская метафизика показывает важнейшую и необходимую роль женского принципа – пракрити, майи, шакти, - в космогенетических построениях.

В итоге укажем на то, что гендерная космогония является пан(ен)теистически-безличностной. Различные рассмотренные нами политеистические учения Востока и Запада объединяет та религиозная метафизика, с точки зрения которой Высшее Божество рассматривается в неизбежно “эротическом” аспекте. Если женский принцип, какую бы малую роль он ни играл (например, в платонизме), непременно сопутствует Верховному Божественному мужскому принципу и сочетание этих двух принципов необходимо для рождения космоса, то процесс космогенеза здесь мыслится пан(ен)теистически, ибо это порождение мира из сущности Божества. При этом и Платоновский космос-ребенок, рожденный Демиургом-Отцом через лоно матери-материи, и божественная шакти, проявляющая сущность Брахмана в Гите и в вишишта-адвайте, и т.д., как и само Божество, носит лично-безличный характер. В большинстве случаев в метафизике политеистической религиозной парадигмы сочетание мужского и женского принципов имеет смысл эманативного рождения мира из существа Божества (в данных примерах), в иных случаях - дуалистического

космогенеза (двайта-веданта и др.). Первый вариант метафизики развивается по законам панентеизма (что подробнее раскрывалось в параграфе относительно эманатизма). Второй вариант, или дуалистические космогонии, здесь подробнее не рассматриваются, поскольку уже по одному своему определению они отстоит гораздо дальше от монотеистической парадигмы хотя бы потому, что Единый Бог как личность абсолютная не имеет никакой раздвоенности. Однако, на наш взгляд, дуалистическая космогоническая модель строится согласно тем же пан(ен)теистическим закономерностям.

Космогенетическая роль женского принципа в политеистической парадигме ярко высвечивается при ее сравнении с монотеизмом. Как и рассмотренные выше типы космогоний, гендерная космогония совершенно чужда Библейскому мировоззрению и христианской метафизике (догматике), строящейся на принципе креационистского космогенеза. Есть ли в христианстве что-нибудь похожее на гендерную космогонию? Имеется ли женский принцип в Боге Троице? — Нет, его нет, потому что при творении Творец не нуждается ни в чем, даже в косной материи, и саму эту материю тоже творит: “В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста...” (Быт.1.1-2). «Земля» здесь – не почва и даже не одна из стихий, а она толкуется как протогоническое состояние земной твари, некий тварный хаос.

“Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть...” (Ин.1.3). Здесь и заложен ответ на вопрос о гендерной космогонии в христианстве: какая-либо совечная Богу кормилица, восприемница невозможна, или Бог Троица в Самом Себе не может иметь какую-нибудь подоснову – *ungrund*. “В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; и свет во тьме светит, и тьма не объяла его” (Ин.1.4-5). Если брать в расчет общепринятое патристическое толкование “тьмы” в данном стихе как греха или как невежества, то можно высказать предположение также и об отрицании в данном стихе “женского” характера тьмы в том смысле, в каком

понималась эта тьма в политеизме, скажем, в платонизме. На чем основывается это предположение? Вначале нужно уточнить, что эту “тьму” в Ин.1.5 следует понимать совсем не так, как “тьму” в Быт.1.2: «...и тьма над бездною». Если в Евангелии от Иоанна имеется в виду нравственный смысл тьмы как зла, то в книге Бытия — онтологический, как тварной первоматерии. В политеистической/пан(ен)теистической метафизике эти два смысла совпадают: плотское-материальное, женское является изначально и одновременно темным и злым, но в христианстве эти два смысла разводятся, и ни один из них не приписывается личному Богу. Поскольку женский принцип в политеизме понимается, таким образом, «синтетически», то отрицание «тьмы» в Боге в Ин.1.5 можно считать за некое косвенное указание отсутствия в Боге и какого-либо женского элемента.

В итоге получается, что в христианской метафизике (догматике), утверждающей концепцию креационизма и строгого монотеизма, в учении о Боге в Самом Себе и о творении Им мира отсутствует какой бы то ни было женский принцип в онтологическом и космогенетическом его аспектах в противоположность эманативно-пан(ен)теистической и дуалистической моделям политеизма, где женский принцип — необходимое звено космогенеза.

В то же время нельзя сказать, что в Библии женский принцип отсутствует вовсе, но он там имеет другую, не космогенетическую, а еkkлeзиологическую символику: «Как муж глава жены, так и Христос глава Церкви» (Еф.5.23); «Невеста, жена Агнца» (Откр.21.9). Иисус Христос мыслится Хозяином вечного брачного чертога, в котором Он Жених (Ин.3.29). Церковь в христианстве понимается как Мать всех верующих: «Кому Церковь не мать, тому Бог — не Отец» (свт. Киприан Карфагенский). А Церковь спасающая есть не только Царствие Небесное, «небесный Иерусалим» (Евр.12.22), но и Церковь земная, призванная служить обожению твари. Однако несмотря на свою земную составляющую, Церковь

в качестве женского начала не является знаком греховно-плотской жизни в противоположность политеистической парадигме, где женский принцип и женский символ выражает обоюдно и плотски-земное, и греховное содержание. Таким образом, пантеистически-эманативная или дуалистическая гендерная космогония политеизма чужда космогонии христианства, как и монотеизма вообще, где единый Бог-«Ревнитель» (по отношению к верующему) не допускает существования иных богов (и богинь) как «во свете неприступном» (1 Тим.6.16), то есть в Самом Себе, так и по отношению к тварному миру.

Индийские космогонии противоположны Библейскому мировоззрению и христианской догматике, строящейся на принципе креационистского космогенеза. Творение — не рождение мира и не упорядочение некоторых сущностей, совечных Богу, как учили восточные мудрецы, но приведение к жизни из полного небытия совершенно нового и уникального тварного бытия. Для иллюстрации этого необходимо рассмотреть в компаративном аспекте противоположность креационизма политеистическим космогониям на примере античной философии, которая обнаруживает существенную схожесть с метафизикой индийских религий по причине их единой парадигмы.

Для характеристики противоположности политеистических космогоний христианскому креационизму обратимся к величайшему христианскому авторитету и представителю восточной патристики архиеп. Василию Великому Каппадокийскому (IV в.), который имел блестящее образование в области языческой философии. Среди его огромного литературно наследия выделяются «Беседы на Шестоднев», посвященные толкованию первых стихов библейского текста книги Бытия и имеют целью помимо пастырских и гомилетических задач с философской точки зрения обосновать догмат

творения¹. Поэтому данные «Беседы» можно рассматривать как своего рода манифест философского креационизма, в котором, — что весьма важно для нас, — ведется полемика с греческими (языческими) философиями и космогониями. Ибо, как было показано выше, в античной и индийской метафизике имеется ряд принципиальных общих черт, объединенных принадлежностью к одной политеистической религиозной парадигме.

Автор в первой своей "Беседе" в противоположность античным учениям утверждает идею "начальности" мира: не безличное нечто, а *Творца начала* его. Поэтому не случайно прот. Георгий Флоровский говорит, что «главная мысль в «Беседах» — это то, что мир имеет начало»², понимая под ним действие, исходящее от личного Бога, как учит христианская догматика, а не безличное языческое *архе*. Рассуждению архиепископа предшествует выделение нескольких смыслов самого понятия "начало", из которых остановимся на двух³. Как и понятие "творение", которое имеет и действие, и результат, так и «начало» разделяется на два аспекта: а) "начальство" Бога над миром, независимое от последнего действие Божие; б) некоторый "зародыш" мира, из которого он стал развиваться благодаря этому действию. Ясно, что первое - основа второго и второе зависит от первого. Раскроем анализ этих двух аспектов, согласно святителю.

А). Данный смысл показывает, что действие Божие внемирно, исходит от "Начала существ, Источника жизни, духовного Света, неприступной Мудрости", от Того, "Кто сотвори вначале небо и землю". Значит, мир не безначален и не вечен. Согласно физике Аристотеля, круговые движения звезд, а вместе с ними и мир являются вечными. Но святитель отвергает эту идею, потому что и круги ведь начинаются из своего "средоточия", поэтому

¹ Творения иже во святыхъ отца нашего Василия Великаго... Ч. 1. М., 1845.

² Флоровский Георгий, прот. Восточные отцы IV-го века. М., 1992 (репринт). С.64.

³ Творения... Ч.1. С.9 и далее.

"не удерживай себя в этой ложной мысли, будто мир безначален и нескончаем". Принцип начальности и конечности мира неотделим от догмата о творении Богом времени как меры изменчивости мира: "Начавшееся со временем (а не во времени) по всей необходимости и окончится во времени." Впоследствии тема сотворения Богом времени будет развита блаженным Августином в его знаменитой "Исповеди" (см. 11-ую ее главу)¹, где на неправильно поставленный с позиций христианства вопрос: "Что делал Бог до творения мира?" он остроумно отвечает: "Готовил преисподнюю для задающих такие вопросы", — так как Бог пребывает вне времени.

Справедливости ради надо сказать, что идея создания времени Богом как "подвижного образа вечности" была заявлена еще Платоном — см. его диалог "Тимей" (фрагмент 37 d). Однако отсюда еще не следует, что Платон — креационист. В том же «Тимее» говорится не о творении Богом (*Демииургом*) космоса из ничего, а о рождении Отцом-*Демииургом* ребенка-космоса через посредство матери-восприемницы (материи) - см. фрагмент 50 d. Принцип рождения космоса и аналогичного рождения времени можно назвать теокосмогонией, и этот принцип противоположен креационизму. Аристотель же, хотя и примерный ученик Платона, не воспринял идею создания времени Богом (потому-то и платоновский *Демииург* ему совсем не понравился) и остался верным своему учению о вечности мира. Однако вернемся к святителю Василию, который критикует не только Аристотеля, но, как выяснится, и Платона в космогоническом вопросе. Итак, первый смысл "начала" - действие и творение Божие, которое "естественным образом предшествовало тому, что от начала".

Б). Второе значение понятия "начала" — и как первое движение, и как основание чего-то (фундамент дома, подводная часть корабля и т.п.). В этом смысле "начало" принадлежит миру, но не как его часть или продукт, а,

¹ *Августин Аврелий*. Исповедь. М., 1991. С.282-304.

возможно, его схема, план, законы мира, его "зародыш". Представляется, что, по мысли святителя, и это "начало" носит идеальный характер, потому что оно "есть нечто не состоящее из частей и непротяженное. Как начало пути еще не есть путь, и начало дома еще не дом; так и начало времени еще не время, и даже не самомалейшая часть времени"¹. Это "начало" обычно сопоставляется с идеальным планом творения мира, или системой идей (эйдосов), находящихся в Божественном уме. Данное положение было воспринято в патристике от платонизма и критически применено к христианскому учению: система эйдосов здесь имеет не самостоятельный уровень бытия, а понимается как «мысли» Бога о мире.

Далее святитель раскрывает существо творческого акта Божия. Зная, по всей видимости, классификацию наук и искусств Аристотеля: деление на теоретические, или умозрительные, практические и творческие науки, — какой науке уподобляет святитель Божественное действие по созданию мира? — Не трудно догадаться, что творческим наукам. Почему? Само значение слова "творчество" подразумевает создание чего-то нового: древнееврейский глагол "бара" ("сотворил") из первого стиха Библии (Быт.1.1) употребляется исключительно с именами Божиими и означает приведение твари из небытия в бытие. Именно в результате творчества, а не умозрения или практики налицо плоды этого творчества. Например, плоды творчества (домостроительства, кузнечества, ткачества и т.д.), как говорит святитель, присутствуют, даже если "художника и нет на лице; однако же искусства сии сами собою достаточно показывают художнический ум"². Здесь у автора ясная параллель с платоновским Демиургом. Однако смысл Божественного творческого акта (и креационизма тоже) заключается в том, что мир «соз-дан» из небытия, но не сделан, не произведен Богом-Ремесленником и не рожден.

¹ Творения... Ч.1. С.10.

² Там же, с.12.

В противоположность христианскому креационизму античные философские доктрины учат о том, что мир сделан или рожден. Как уже было сказано, в диалоге "Тимей" античный мыслитель говорит о рождении космоса от Отца-Демииурга. В платоновском "диалектическом мифе" (выражение А.Ф.Лосева) о Демииурге заложена идея о том, что не только один Бог участвует в создании космоса, но есть еще другие принципы: восприимница=материя и система идей. Такая картина космогенеза не соответствует христианскому учению; потому свт. Василий во второй «Беседе» и говорит, что «Бог не участвует в складчине».

Здесь же, во второй «Беседе» более подробно рассматривается и критикуется платоновская идея бескачественной кормилицы, материи («*ме он*»), ибо такая бескачественная сущность («*ипостась*»), полагающаяся наряду с Божеством, не является тварной: «Что может быть сего нечестивее? Бескачественное, не имеющее вида, крайнее безобразие, не получившую никакого образования гнусность удостоить одинакового предпочтения с премудрым, всемогущим и прекраснейшим Создателем и Творцом всяческих»¹. Прот. Георгий Флоровский замечает по этому поводу: «Василий Великий отвергает понятие «бескачественного подлежащего» как основы мира»². Напротив, в христианской космогонии всемогущий Бог из абсолютного «ничто» («*ук он*») творит нечто, возможно, сначала бесформенное и безобразное, которое можно сравнить с «*ме он*», но тварным, и ему соответствуют названия «земля», «тьма», «бездна», «вода» из первых стихов книги Бытия; заканчивается же акт творения видимым нам космосом. По сравнению с язычеством, где наряду с Богом принимаются другие принципы, христианское учение наделяет Бога наивысшей степенью всемогущества. Поэтому в толковании свт. Василия (первая «Беседа») подчеркивается свободное произволение Бога в творении и Его

¹ Творения... Ч.1. С.23.

² Флоровский Георгий, прот. Ук.соч. С.65.

могущественнейшая творческая сила, «в бесконечное число крат превосходнейшая» создание нашего мира.

Подведем итог обоснованию христианского креационизма в «Беседах на Шестоднев» свт. Василия Великого. Библейская космогония в силу монотеизма имеет сотериологический смысл: один Бог Спаситель — Он же Творец мира, разумная и единственная его Первопричина, Который и его Начало, и его Начальник, и Промыслитель. Творение — не рождение мира и не упорядочение некоторых существей, совечных Богу, как учили античные философы, но приведение к жизни из полного небытия совершенно нового и уникального тварного бытия. В данном случае противоположность креационизма политеистическим космогониям в лице ее античных представителей наиболее явственно выразилась как противоположность демиургизму.

Креационизм противоположен политеистическим космогониям на примере не только античных, но и индийских космогоний. Во-первых, космогоническое жертвоприношение противостоит творению мира в монотеизме и в христианстве, в частности, где творение не мыслится как божественное жертвоприношение: Величайшая из Жертв — Крестная — необходима была лишь после грехопадения твари. Во-вторых, принцип рождения мира из существа Бога (эманатизм) противоположен Библейскому креационизму, ибо: а) Бог Троица как Бог личный не творит мир и не может его творить из своей сущности; творение мира — не рождение Богом мира; тварное бытие никогда не может быть тождественно, единосущно, одноприродно Творцу; б) творение Богом мира есть *изведение* его из небытия в бытие, то есть, творение из «не-сущих» (2 Макк. 7.28); поэтому идея абсолютного и личного Творца не допускает совечной Богу материи; в) в строгом монотеизме при творении отсутствует какой бы то ни было женский принцип и в самом Боге, и подле Него. В противоположность этому в

политеизме космогенетический женский принцип является индикатором безличностной/пан(ен)теистической метафизики. В-третьих, демиургизм не согласуется с креационизмом, и Творец — не Демиург, упорядочивающий материал извечной материи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результатом проделанной работы является решение крупной научной проблемы целостного и системного анализа индийского учения о личном Боге (ишвара-вады) в ракурсе вопроса о соотношении личного и безличного в понимании Бога/Абсолюта/Божества. Объектом рассмотрения диссертации были дофилософский гносис, философская рефлексия, а также мифологемы и архетипы традиционных индийских религий относительно личного Бога/богов. Среди этого массива материала был выделен более узкий предмет исследования в виде мировоззренческих и торетических (предфилософских) предпосылок ишвара-вады, и сама ишвара-вада в качестве индийского философского теизма системно рассмотрена с точки зрения соотношения личного – безличного в понимании Абсолюта/Божества в классических индийских философских школах брахманистско-индуистской традиции, буддизма, джайнизма.

В диссертации обоснована возможность и эффективность применения категории «теизм» (наряду с категориями «пантеизм» «панентеизм» и т.д.), выработанных в западной философии, к индийским учениям; при этом произведено уточнение и конкретизация понятия «теизм»: а) в его абсолютном значении это «теоцентризм», «монотеизм», б) в относительном значении это теистические тенденции, ограниченный теизм, который применим к индийским религиям. Базовая концепция ишвара-вады, а также понятия, концепты (прежде всего, Ишвара), архетипы (божественной личности и др.) и мифологемы в традиционных индийских религиях, относящихся к личному Богу/богам, определены в качестве теистических в относительном значении этого понятия.

Данная работа была проделана для нахождения определенного соотношения личного и безличного в главном учении из того, что может называться индийским теизмом — ишвара-ваде, существенно повлиявшей на

весь историко-философский процесс в Индии и существенно его обогатившей.

В работе намечена концептуализация понятия «метафизика религии» в связи с тем, что философская концепция теизма «неизбежно» и принципиально соседствует с нефилософскими мировоззренческими и религиозными архетипами, прежде всего, архетипом божественной личности. Показано методологическое значение понятия «метафизика религии», в рамках которого можно в комплексе рассмотреть нефилософские мировоззренческие структуры и философскую спекуляцию, мировоззренческий архетип и рациональный дискурс, в данном случае, касательно личного Бога, и такое комплексное рассмотрение позволяет, оставаясь в рамках философского дискурса, метафизически реконструировать мифологемы, архетипы, элементы гносиса традиционного индийского (или иного другого) религиозного сознания, касающихся божественной реальности, то есть, более полно, объемно воссоздать основы индийского теизма. Данная методология с привлечением понятия «метафизика религии», как показала автор диссертации, основана на работах А. Лосева, А. Семушкина, С. Нижникова и др.

Исследование индийской концепции личного Бога Ишвары проводилось в свете религиозно-философских и философско-религиозных категорий: пантеизма, панентеизма, теизма, — ибо данные категории наилучшим образом выражают аспекты личного — безличного в любой философской и культурной традиции. В работе выявлены адекватность и границы применения этих категорий к индийскому культурному региону. В итоге были найдены следующие закономерности (если применять такое понятие к метафизической сфере).

Прежде всего, автор уточнила истолкование самого понятия «теизм» как категориального инструмента религиозной философии и философии религии.

Поскольку теизм определяется как «религиозное мировоззрение», «религиозное учение» или «религиозная философия», то философская составляющая этой категории является еще недостаточно полно артикулированной. Автор диссертации не отрицает устоявшееся словоупотребление «теизма», но ратует за развитие его философской, если не апологии и реабилитации, то наполнения и расширения. Одним из важных результатов проделанного в диссертации анализа является то, что общая категория «теизм» получила свою философско-религиозную интерпретацию в лице ишвара-вады. Поскольку в концепции теизма в настоящее время недостаточно раскрыта дихотомия личного — безличного (а в западном теизме преобладает учение о божественной сущности, а не о божественной Личности), признаки и характеристики личностного бытия в диссертации были раскрыты в противовес безличному принципу/Абсолюту в ходе анализа истории ишвара-вады и понимания божественной личности в индийской культуре. Проанализированы характеристики божественной личности в Ведах, показана диалектика личностных и безличных качеств божественной реальности в Упанишадах; выявлены свойства личного Бога Ишвары в индийском теизме классического периода.

При системном анализе индийского теизма в индийской философии и его истоков в индийской предфилософии были проведены разграничения между метафизическими свойствами сущности Бога/Божества/Абсолюта и собственно личностными свойствами Бога (Ишвары). Такое разграничение явилось необходимым для оценки возможностей и границ индийского теизма и его сравнения с любой другой теистической доктриной. Диссертант отдает себе отчет в том, что в рамках одного исследования невозможно изменить сложившуюся в течение нескольких веков трактовку теизма в качестве эссенциалистской доктрины. Мы ставили задачу показать проблему теизма как философской категории и высветить его главные признаки. В перспективе же видятся широкие пути обоснования и выявления именно

личностных свойств в противоположность безличному началу и свойствам божественной сущности/Абсолюта/состояния в философских и религиозных учениях. И такие дальнейшие исследования могут базироваться на проделанном анализе индийской ишвара-вады.

В диссертации обосновано, что ядро индийской мировоззренческой и религиозной культуры образует не личный Бог, а безличный идеал освобождения/Абсолют или безличное Божество: индийская духовная культура не теоцентрична, а мокше- и нирваноцентрична. Это обоснование вытекает также из характера немонотеистической (политеистической) парадигмы, частным случаем которой являются индийские религии. Ядро политеистической парадигмы противостоит монотеистическому типу/парадигме, в сердце которой — личный Бог и учение о нем; и в этом противопоставлении были заложены принципы проделанного и возможного дальнейшего компаративного анализа индийских мировоззренческих архетипов, с одной стороны, и монотеизма, — с другой. Выяснено, что место индийского теизма находится не в центре индийской религиозной культуры, а на ее периферии, но эта периферия является довольно мощной оболочкой, обволакивающей центральные мировоззренческие архетипы и религиозные идеи и защищающей их. В результате сформулировано положение о безличностно-пан(ен)теистической основе индийской мировоззренческой культуры в противовес абсолютно-теистическому фундаменту монотеизма.

Безличностно-пан(ен)теистическая по своей сути метафизика не может отменить и не отменяет теистических тенденций и концепций (поскольку ни одна религия не лишена образов личных божеств или их аналогов и архетипов). В этой связи были определены смысл и границы теизма, ишвара-вады, личности в индийской культуре: они строятся не на абсолютной, субстанциально-личностной парадигме, а на относительной, функционально-личностной метафизике. Последняя есть *атрибутивно-функциональное*

понимание личности в противоположность *субстанциально-ипостасному ее пониманию*, как эти термины были зафиксированы в трудах А. Ф. Лосева. В диссертации была показана возможность и эффективность применения данных лосевских понятий и разграничений, выработанных при сравнительном анализе античной и христианской культур, к индийской духовной культуре и к индийскому теизму, в частности. Доказано, что архетип божественной личности в индийских религиях и метафизике — архетип относительной личности, а не абсолютной в силу зависимости этой божественной личности от безличного начала, в силу ее вторичного, эманативного (или иного) происхождения, рождения или смертности, (поли)функциональности, отождествления с другой божественной личностью. Архетип божественной личности в индийской мировоззренческой и религиозной культуре характеризуется относительностью, релятивизмом.

В диссертации продемонстрированы источники индийского теизма (ишвара-вады) в предфилософии: Ведах, Упанишадах, «Бхагавадгите», — где отражены мифологемы, архетипы, положения и идеи гносиса об относительности божеств и их растворении в едином безличном Абсолюте. Раскрыт генезис зарождения концепта Ишвары в Упанишадах (шрути) и развитие этого концепта в «Бхагавадгите», что характерно и для других памятников смрити. Выявлено, что образ и концепт Ишвары в индийской предфилософии разворачивается впоследствии в индийском философском дискурсе в стройную доктрину ишвара-ваду, выросшую в итоге в разветвленное «древо» индийского теизма.

В работе показано, как проходило становление и развитие ишвара-вады в классических индийских философских системах. Если в различных течениях и формах древней и классической санкхьи шла борьба и противостояние ишвара- и ниришвара-вад (доктрин теизма и анти-теизма), то

в йоге («сешвара-санкхье» — «санкхье с Богом») с самого зарождения этой системы и на всем протяжении ее развития последовательно проводилась апология концепции Ишвары.

Большое место уделено в диссертации истории и теории ишвара-вады систем ньяи и вайшешики (ньяи-вайшешики), которые признаются наиболее теистическими школами в истории индийской философии. Развернуто показана преемственность в обосновании доктрины личного Бога в этой системе, проанализировано усиление теистической тенденции в ней. Теоретическую часть ишвара-вады ньяи-вайшешики автор раскрыла в двух основных аспектах: онтологическом — как учение о божественной субстанции и божественных атрибутах и в гносеологическом ключе — в доказательствах бытия Ишвары (Ишвара-анумана), которые были выработаны в спорах с оппонентами ниришвара-вадинами. В диссертации выяснено, как найяики-вайшешики, опираясь на более раннюю теистическую доктрину йоги, развили множество положений, аргументов и доказательств о личном Боге и построили тем самым «здание» ишвара-вады, чем внесли большой вклад в индийскую философию в целом. В диссертации доказано, что на всем протяжении истории ишвара-вады (примерно с I в. н.э. по XI в.) шло нарастание теистических тенденций, что и позволяет говорить об ишвара-ваде как базовой доктрине индийского теизма.

Ишвара-вада и оппозиционная ей ниришвара-вада, — а их полемическое противостояние обогатило индийскую философскую культуру и в большой степени сформировало картину индийского историко-философского процесса в целом, — образовали диалектическое единство и борьбу противоположностей, единство и взаимообусловленность как двух концепций, так и двух начал в одной концепции — учения и положения о личном Боге и учения и положения о безличном Абсолюте. Ишвара-вада и ниришвара-вада, соперничая между собой в истории индийской философии,

образовали определенный баланс в ней теистических и нетеистических школ и направлений вокруг структурирующего стержня — безличностно-пан(ен)теистической парадигмы. Диссертант дает ответ на вопрос, как соотносятся личностные и безличные свойства в понимании Абсолюта/Бога/ в индийском теизме: посредством диалектики личного и безличного в индийской метафизике, которая проявлялась в единстве и во взаимодополняемости ишвара- и ниришвара-вад и в их борьбе между собой.

Границы индийского теизма (ишвара-вады) не простираются далее функционально-атрибутивного понимания личности, функционально-атрибутивного теизма и не выходят за его пределы, поэтому индийский теизм характеризуется тем, что в нем признаются личные свойства Абсолюта/Бога: благость, справедливость, забота о мире и др., - и в то же время проявляется ограниченная личностность Ишвары, Его подчинение безличному Брахману (среднего рода). К последнему относятся нетварность сансарного круга, «диспетчерская» функция над законом кармы и ряд других. Атрибутивно-функциональная личностная парадигма ишвара-вады позволяет ее определять как «относительный, ограниченный теизм». Безличностно-пан(ен)теистическое ядро, полагающее в качестве своей противоположности теизм в виде ишвара-вады, вовлекает его в свою орбиту и заставляет жить по своим законам относительного теизма.

Эта относительность и ограниченность теизма, характерная не только для индийской метафизики, но и практически для всей мировоззренческой культуры политеизма, не может быть оценена как некая недостаточность или ущербность этой культуры и религий, поскольку сами представители индийской философии (С.Радхакришнан, например) считают божественную личность, наоборот, *ограничением* высшего Абсолюта. Зато этот высший и безличный Абсолют носит здесь *безграничный* характер. Иными словами, в каждой из мировоззренческих и религиозных парадигм имеется своя шкала

оценок и свои критерии высших атрибутов. Следует уточнить, что категория «безличное» в нашем контексте является не просто более широкой абстракцией, объединяющей сущностные характеристики и Единого личного Бога, и безличного Абсолюта («без личным» как бескачественным) во всех возможных религиях, но понятие «безличное» имеет свои качественные признаки, отличающие его от категории «личное» и противопоставляющие ей по принципу противоположности пан(ен)теизма и теизма. Потому было доказано, что качественные различия в понимании либо «личного», либо «безличного» лежат в основе центрального мировоззренческого ядра каждого типа религий: монотеистического либо политеистического. В результате проделанного анализа стало ясно, почему статус безличного сверхъестественного в индийской метафизике и теизме, как и статус множества личных богов в индийских религиях, существенно отличается от качеств единого личного Бога в монотеизме.

Наконец, последним этапом диссертационного анализа было исследование космогонических моделей/архетипов в индийском религиозном сознании и метафизике в ракурсе личного — безличного. Выделены типы этих космогоний: панентеистический эманатизм, демиургизм. В панентеистическом эманатизме, имеющем, в свою очередь, две модели: принцип Божественного жертвоприношения и принцип рождения мира из существа Божества, развертывающих Его относительную личность, — заключена идея единосущия и одноприродности космоса и Божества, что демонстрирует Его субстанциально-безличный характер. В индийском Ишваре-демиурге также сочетаются личностные и безличностные характеристики (как и в античном Демиурге). Анализ космогонических моделей индийской метафизики в диссертации доказал единство дофилософских и философских архетипов в понимании связи личного Бога, безличного Абсолюта и космогонического процесса: как панентеистический

эманатизм, так и демиургизм подтверждают синтез личностных и безличностных аспектов в индийском теизме. Автор продемонстрировала, что данные индийские космогонические модели противоположны креационизму.

Избранный нами ракурс рассмотрения проблем религиозного сознания, индийского теизма и метафизики индийских религий оставляет широкий простор для будущих исследований как в плане изучения закономерностей соотношения категорий личного — безличного в сознании и метафизике, так и в плане дальнейшего рассмотрения особенностей и истории индийского теизма, его сравнения с другими видами теизма и выяснения общих признаков теистических традиций различных культурных регионов. Автор убеждена, что такого рода исследования философского, философско-религиозного, религиоведческого характера в дальнейшем могут восполнить образовавшиеся пробелы в нашей науке в теоретическом и методологическом отношениях.

Выявленная нами противоположность между индийским теизмом, его мировоззренческими основами и монотеистической религиозной парадигмой ни в коей мере не влечет за собой политические или идеологические следствия в виде, например, утверждения их враждебности друг другу или приписывания наличия или отсутствия толерантности в той или иной религиозной парадигме, и прочее, но касается лишь теоретических дистинкций метафизического характера.

ЛИТЕРАТУРА

Религиозные (священные) тексты:

1. «Алмазная сутра» // *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями. М., Алмазный путь, 2010. С. 89-122.
2. Бхагавадгита (Махабхарата II) / Санскритский текст, симфонич. словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962. 215 с.
3. Бхагавадгита (Махабхарата II) / Перев. с санскр., введен., примеч. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, Изд-во ТуркАН СССР, 1977. 261 с.
4. Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Восточная литература, 1999. 256 с.
5. Все в огне ((Третья проповедь), Сутта-питака) // *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое Литературное Обозрение, 2007. С. 29-30.
6. Древнеиндийская философия. Начальный период. / Подгот. В.В.Бродов. М.: Мысль, 1972. 271 с.
7. Дхаммапада /пер. с пали, введ. и комм. В.Н.Топорова. М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. 160 с.
8. Дхаммачаккапаватана-сутта (Первый поворот колеса Дхармы (Первая проповедь), Сутта-питака) // *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое Литературное Обозрение, 2007/ С. 13-15.
9. Законы Ману / Предисл. А. Шапошникова; пер. С.Эльмановича и Г. Ильина. М.: Эксмо-пресс, 2002. 261 с.
10. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / пер. Я.В.Василькова и С.Л.Невелевой. М.: Наука, 1987. 487 с.
11. Мокшадхарма (основа освобождения) (Махабхарата V) / Пер. с санскр., предисл., примеч. Б.Л. Смирнова. – 2-е изд. Ашхабад, Ылым, 1983. 664 с.
12. О знаке «не-Я» ((Вторая проповедь), Виная-питака). // *Пятигорский А.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое Литературное Обозрение, 2007. С. 23-24.
13. Ригведа. Мандалы I-IV. / Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М.: Наука, 1989. 768 с.

14. *Серебряный С.Д.* Махабхарата, книга" шестая ("Бхишма-парва"), глава первая: опыт перевода и комменарии // Русская антропологическая школа: труды. М. : РГГУ, 2009. Вып. 6. С. 465-500.
15. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. / Предисл. к первому рус. пер. С.Д. Серебряного; перев. с китайского, комментарии, закл. ст. А. Н. Игнатовича, М.: РГГУ, 1998. 537 с.
16. Сутта-нипата — сборник легенд и поучений, входящих в Сутта-питаку, и по мнению ученых, самая старая часть всего канона. [Сутта-нипата / Пер. с англ. Н.И. Герасимова. Пер. с пали В. Фаусбёлль (1899): http://koleso.netherweb.com/dhamma/canon/sut_nip.htm].
17. Упанишады / Пер. с санскр., комм., прилож. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.:Восточная литература, РАН, 2000. 332 с.
18. Брихадараньяка Упанишада / Пер. с санскр., комм., прилож. А.Я.Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Восточная литература, РАН, 2000. 239 с.
19. Чхандогья Упанишада / Пер. с санскр., комм., прилож. А. Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.:Восточная литература, РАН, 2000. 256 с.
20. Digha Nikaya / Ed. by T.W. Rhys Davids and J.E.Carpenter. Vls.1-3. L., 1890-1911.
21. *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. М.: Крон-Пресс, 1998. 624 с.
22. Библия. М.: Российское библейское общество, 1993. 1658 с.
23. Толковая Библия /изд. преемников А. П. Лопухина; 2-е изд. В 3-х тт. Стокгольм, Институт перевода Библии, 1987. 609 с.

Первоисточники индийской философии:

24. Аггиваччхаготта-сутта / Пер. В.К. Шохина. // *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.): Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 368-374.
25. *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с комментариями. М., Алмазный путь, 2010. 512 с.
26. *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о срединности: исследование и перевод с санскрита «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака карика»); перервод с тибетского «Толкования коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений] («Мула-мадхьямака-врити Акутобхайя»)). М., Восточная литература, 2006. 846 с.
27. *Амритачандра Сури.* Пурушартха-сиддхьюпая («Средство достижения цели души») / пер. Н. Железновой // История философии. № 11. М.: ИФ РАН, 2004. С. 209-234.

28. Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М.: Мысль, 1969. С. 69-171.
29. Бхагавадгита (Махабхарата II) / Санскритский текст, симфонич. словарь Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1962.
30. *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Разд. 3-й. /Перев. с санскрита, введ., коммент. и историко-философское исследование Е.П.Островской и В.И.Рудого. СПб.: «Андреев и сыновья», 1994. 336 с.
31. *Васубанду*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I — Дхату-нирдеша, или учение о классах элементов. Раздел II — Индрия-нирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Перев. с санскрита, введ. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: «Ладомир», 1998. 671 с.
32. *Васубанду*. Энциклопедия Абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел третий — Лока-нирдеша, или учение о мире. Раздел четвертый — Карма-нирдеша, или учение о карме /Перев. с санскрита, введ. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: «Ладомир», 2001. 755 с.
33. *Видьяпати*. Испытание человека: (Пуруша-парикша) / изд. подгот. С.Д. Серебряный. М.: Наука, 1999. 255 с.
34. Вопросы Милинды ("Милиндапаньха") /пер. с пали и коммент. А.Парибка. М.: Наука, 1989. 485 с.
35. *Степанянц М.Т.* Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература, 1997. 503 с.
36. Голоса индийского средневековья [Гимны Намадева, вайшнавов, «Ади грантх»]. М.,2002. 267 с.
37. *Джаядева*. Гитаговинда/ Пер. с санскр., вступ. ст., комм. А.Я.Сыркина. М.: Восточная литература, 1995. 187 с.
38. *Железнова Н.А.* Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. 343 с.
39. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер.с санскрита, введен., коммент. и реконструкция системы Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.: Наука, 1992. 261 с.
40. *Мадхавачарья*. Сарва-даршана-самграха. I / пер. Аникеева Н.П. //Антология мировой философии в 4-х тт. Т.1. Ч.1.М.: Мысль, 1969. С.165-171.
41. [*Вачаспати Мишра*] Лунный свет санкхья-истины / перев. с санскрита Р. Гарбе, перев. с нем. И.И.Герасимова. М., 1900. 269 с.
42. Лунный свет санкхьи: *Ишваракришна*. «Санкхья-какрика; Гауданада. «Санкхья-карика-бхашья»; *Вачаспати Мишра*. «Таттва-кауmundи» / изд. подгот. В.К.Шохин. М.: Ладомир, 1995. 326 с.
43. Сутры философии санкхьи. Таттва-самаса; Крама-дипика. Санкхья-сутры; Санхья-сутра-вритти / изд. подгот. В.К.Шохин. М.: Ладомир, «Янус-К», 1997. 364 с.

44. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья / Историко-философское исслед., перевод с санскр. и комм. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2001. 504 с.
45. Паяси (Паясисутганта) /пер. А. В. Парибка // История и культура древней Индии. Тексты / сост. А. А. Вигасин. М.: МГУ, 1990. С. 80-126.
46. *Прашастанада*. «Собрание характеристик категорий» («Падартхадхарма-санграха») с комментарием «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридхары / Пер. с санскрита, предисл., историко-филос. коммент. В.Г.Лысенко. М.: Восточная литература, 2005. 639 с.
47. *Терентьев А. А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии // Буддизм. История и культура. М.: Восточная литература, 1989. С. 176-183.
48. *Уддйотакара*. Ньяя-вартика. IV. 1. 19-21 / пер. В. К. Шохина // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 305-330.
49. *Шанкара*. Атмабодха / Пер. А. Я. Сыркина // Антология мировой философии. Т.1. Ч.1. М.: Мысль, 1969. С. 158–164.
50. *Шанкара*. Незаочное постижение / пер. Д.Б.Зильбермана // Вопросы философии. 1972, № 5. С.109-116.
51. *Шанкарачарья*. Разъяснение изречения / Пер. А.Адамковой. СПб.: «Андреев и сыновья», 1993. 143 с.
52. *Псевдо-Шанкара*. Сарва-даршана-сиддханта-санграха («Конспект доктрин всех систем») // Шохин В. К. Школы индийской философии. Период формирования. М., Восточная литература, 2004. С. 343-392.
53. *Шивадитья*. Саптападартхи («О семи категориях») // Шохин В. К. Школы индийской философии. Период формирования. М., Восточная литература, 2004. С. 316-337.
54. *Шридхара*. Ньяя-кандали / пер. В.Шохина // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008. №3. С.72-83.
55. A sourcebook in Indian Philosophy / ed.by S.Radhakrishnana and C.A.Moore. Prinston, 1957. 784 p.
56. Cultural Heritage of India. L., 1958. 490 p.
57. Brahma-Sūtra-Bhāṣya / trans. by V. M. Apte. Bombay, Chetana Ltd., 1960. 178 p.
58. [*Gaṅgeśa*]Tattvacintāmaṇi /ed. with Pakṣadhara's Āloka on Parts of the Pratyakṣakhaṇḍa, on Īśvarānumana and on Ucchannapracchanna to End of Śabdakhaṇḍa,.. Calcutta, 1984-1901 (Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1974). 425 p.
59. Majjhima Nikaya: <http://www.accesstoinsight.org/canon>
60. Nyāya Philosophy (Gautama's Nyāya-sūtra & Vātsyāyana's Nyāya-Bhāṣya) / trans. by Mrinalakanti Gangopadhyaya. Calcutta, IndianStudies: Past & Present, 1976. 88 p.

61. Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara /ed. by A. Tkalur. N. Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997. 489 p.
62. Nyayamanjari of Jayantabhatta. Ahnika I/ English translation by V. N. Jha. Patna, Satguru, 1995. 152 p.
63. The Sāmkhya Philosophy / trans. by Nandalal Sinha. - 2nd ed. N.D.: Munshiram Manoharlal Pbls. Pvt. Ltd., 1979. li, 575, p.
64. Shabara-bhashya / ed. by Jha C. Baroda, 1933-1936.
65. *Udayana. Ātmatattvaviveka* / trans. and comm. by N. S. Dravid. Shimla: Indian Institute of Advanced Study 1995. 398 p.
66. [*Udayana. Kiranāvalī*] Praśastapādabhāṣyam with the Commentary Kiranāvalī of Udayanāchārya / ed. by Jitendra S. Jety. Baroda: Oriental Institute, 1971. 709 p.
67. *Udayana. Nyaya-kusumanjali. Benares* [санскритский текст]; The Kusumanjali, or Hindu Proof of the Existence of a Supreme Being by Udayana Acharya, with Commentary of Hari Dasa Bhattacharya / ed. and trans. by E.B.Cowell. Calcutta, 1864.
<http://www.writespirit.net/indian-wisdom/darshanas/nyaya/nyayakusumanjali/>
68. The Nyāyakusumanjali of Udayanāchārya with Translation and Explanation by N.S.Dravid. Vol. I. N. Delhi: Munshiram, 1996, 500 p.
69. Nyayakusumanjali: Hindu Rational Enquiry into the Existence of God — Interpretative Exposition of Udayanacarya's Auto Commentary with translations of Karikas /ed. by Bhaswati Sinha. N. Delhi, Aryan, 1999. xiv, 343 p.
70. Nyāyavārttikatātpāryaśuddhi of Udayanācārya/ ed. by Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1994. 435 p.
71. [*Vāchaspatimiçra. Tattva-Vaiçāradī*] The Yoga System of Patañjali, or... Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāshya,.. and the Expanation, called Tattva-Vaiçāradī, of Vāchaspatimiçra/ Woods, J. H. (trans.). Cambridge, Mass., 1914 (Repr.: Delhi: Motilal Banarsidass, 1992). 462 p.
72. Catalogue of Vaiṣṇava Literature / by Charles S.J. White. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. X, 205 p.
73. Vaisesika-Sutra of Kanada / ed. by Debasish Chakrabarty. Patna: D. K. Printworld, 2003. xiv, 114 p.
74. *Vijnanabhikshu. The Sāmkhya Pravacana Bhāṣya* / ed. by R.Garbe. Cambridge (Mass.), 1943.
75. Vyomavatī / ed. by G. Raviraj, D. Śastri. Benares, 1924-1931. 315 p.
76. The Holy Teaching of Vimalakirti / trans. Robert Thurman. University Park: Penn State, 1968. 163 p.

Словари и энциклопедии:

77. *Аверинцев С. С.* Теизм // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. М.: Энциклопедия, 2001. Т. 4. С. 23.
78. *Аверинцев С. С.* Теология // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. М.: Энциклопедия, 2001. Т. 4. С. 32.
79. *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: «Ориенталия», 2011. 448 с.
80. *Аникеев Н. П.* Индийская философия // Философская энциклопедия. Т. 2. М., Энциклопедия, 1962. С. 265-271.
81. Буддизм. Словарь. /под общ. ред. Н.Л.Жуковской, А.И.Игнатовича и др. М.: Республика, 1992. 287 с.
82. Индийская мифология: энциклопедия. М.: Эксмо-пресс, 2004. 321 с.
83. Индийская философия: Энциклопедия /отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Вост. Лит., Академический проект, Гаудеамус, 2009. 950 с.
84. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. /под общ. ред. Альбедиль М.Ф., Дубянского А.М. М.: Республика, 1996. 576 с.
85. *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М.: Изд-во «Русский язык», 1978. 895 с.
86. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Тт. 0-15. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000-2013.
87. Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2004. 731 с.
88. Религиоведение. Энциклопедический словарь /под ред. А.П.Забияко, А.Н.Красникова, Е.С.Элбакян. М.: Академический проект, 2006. 1286 с.
89. Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М.Т.Степанянц. М.: Восточная лит.: Академический Проект; Гаудеамус, 2011. 1050 с.
90. Христианство. Энциклопедический словарь /под ред. С.С.Аверинцева. В 3-х тт. М., 1993.
91. Dictionary on Indian Religions /by Rengarayan T. In 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. 646 p.
92. Encyclopedia of Indian Philosophies /general ed. K. H. Potter. Delhi, Princeton (N. J.). Vol. II. Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika upto Gaṅgeśa / ed. by K. H. Potter. Delhi. 1977. 267 p.
93. The Encyclopedia of Religion / ed. in chif, Eliade M. In 16 Vols. N.Y.- L., 1997.
94. The Encyclopedia of Religions and Ethics / ed. by J.Hastings. In 12 Vols. Edinburg, 1908.

Исследования:

95. Альбедиль *М.Ф.* Индия: беспредельная мудрость. М.: «Алетейя», 2003. 415 с.
96. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. М.: Восточная литература, 2000. 435 с.
97. *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М.: Наука, 1988. С.46-74.
98. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., Наука, 1990. 269 с.
99. *Аникеев Н.П.* О материалистических традициях в индийской философии (древность и раннее средневековье). М.: Наука, 1965. 260 с.
100. *Аникеева Е.Н.* Статьи: «адживика», «анвикшики», «атман», «Брахма», «Брахман», «Бхагавадгита», «бхакти», «бхакти-марга», «бхашья», «бхута», «вайшешика», «джайнская философия», «дравья», «Ишвара», «параману», «пракрити», «Пуруша», «санкхья», «сутра» // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г.- М.: Инфра-М, 2004. Сс.: 3-4, 18-19, 41-42, 60, 65, 65-66, 66, 70, 137, 148, 232-233, 405, 444, 462, 558.
101. *Аникеева Е.Н.* Атман // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т.3. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 677.
102. *Аникеева Е.Н.* Безличный и а-субстанциальный характер сверхсущего в буддийском умозрении // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы 1999 г. М., Изд-во ПСТБИ, 1999. С. 56-59.
103. *Аникеева Е.Н.* Бхагавадгита // Православная энциклопедия // Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т.6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С.408-409.
104. *Аникеева Е.Н.* Бхакти // Православная энциклопедия // Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т.6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С.409-410.
105. *Аникеева Е.Н.* Возникновение философии в Индии в ракурсе проблемы соотношения религии и философии // Человек - Философия - Гуманизм: Тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4-7 июня 1997 г.). Т.5. Философия в мире знания, техники и веры. СПб., Изд-во СПбГУ, 1997. С.306-308.
106. *Аникеева Е.Н.* Вопрос о личностном бытии в западноевропейском теизме // Пространство и время. М., 2013. № 4 (14). С. 64-71.
107. *Аникеева Е.Н.* Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: сб. науч. ст.ст. М.: РУДН, 2011. С. 388-399.
108. *Аникеева Е.Н.* Генезис концепта Ишвары в Упанишадах // В Индию духа... : сб. статей, посв. 70-летию Р.Б.Рыбакова /сост. И.В.Зайцев и др. М.: Восточная литература, 2008. С. 58-64.

109. *Аникеева Е.Н.* Изучение индийской философии в России. Обзор последних публикаций // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1997, № 1. М.: РУДН, 1997. С.210-212.
110. *Аникеева Е.Н.* Историко-философский контекст "Бесед на Шестоднев" архиепископа Василия Великого // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008, №3. М., РУДН, 2008. С.103-108.
111. *Аникеева Е.Н.* Историко-философский обзор индийского теизма. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013. 171 с.
112. *Аникеева Е.Н.* К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М., ПСТБИ, 1998. С. 52-55.
113. *Аникеева Е.Н.* Католическая теология религии об индийской религиозности // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М., Изд-во Восточная литература РАН, 2008. С. 295-314.
114. *Аникеева Е.Н.* Кросскультурные парадигмы религиозного сознания (Монотеистическая и пантеистическая религиозность) // Единство и этнокультурное разнообразие мира. Диалог мировоззрений. Материалы 6-го Международного симпозиума 5-6 июня 2001 г. Нижний Новгород, Волго-Вятская академия госслужбы, 2001. С.227-229.
115. *Аникеева Е.Н.* Метафизика кармы как главного архетипа индийской религиозности. // Вестник РУДН. Сер. «Философия». № 2/ 2007. М., Изд-во РУДН, 2007. С. 56-65.
116. *Аникеева Е.Н.* О доказательствах существования Бога/Ишвары в индийской философии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 49-63.
117. *Аникеева Е.Н.* О метафизике сансары // Восток: грани постижения. Ежегодник. 2009. Сб.статей. М, РУДН, 2009. С.232-254.
118. *Аникеева Е.Н.* О применимости понятий «теизм» и «теоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1999, №1. М., РУДН. С.192-196.
119. *Аникеева Е.Н.* Основные черты индийских космогоний и их антикреационистский характер // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 2000 г. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С.84-90.
120. *Аникеева Е.Н.* Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М.: Российский университет дружбы народов, Издательство, 2010. 256 с.
121. *Аникеева Е.Н.* Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) (гл. III, § 2) // Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока / Под ред. Н.С.Кирабаева, А.В.Семушкина, С.А.Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2009. С.101-117.
122. *Аникеева Е.Н.* Проблемы гендера в контексте западно-восточных традиций политеизма и монотеизма (гл.5, разд.IV) // Там же. С. 284-302.

123. *Аникеева Е.Н.* Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // *Пространство и время.* М., 2014. № 3 (17). С. 78-87.
124. *Аникеева Е.Н.* Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Изд-во ПСТГУ, 2013. 256 с.
125. *Аникеева Е.Н.* Релятивизм божественных личностей в индийском религиозном сознании // *Религиоведение.* Благовещенск, АмГУ, 2014, № 2. С. 45-53.
126. *Аникеева Е.Н.* Тупики теизма (о пределах теизма в западной и индийской религиозной метафизике) // *Диалог философских культур и становление трансверсальной философии.* Спб., Спб. Философское общество, 2010. С.208-216.
127. *Аникеева Е.Н.* Эвристический характер понятия "метафизика религии" для историко-философских и религиоведческих исследований // *Человек - Культура - Общество.* Международная конференция, посвященная 60-летию воссоздания философского факультета МГУ. Т. III. М., МГУ, 2002. С. 4-5.
128. *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / пер., послесл. и комм. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. 398 с.
129. *Антонов К.М.* Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX в. М.: ПСТГУ, 2009. 360 с.
130. *Аринин Е.А.* Философия религии. Принципы сущностного анализа. Архангельск: Поморский гос. университет, 1998. 297 с.
131. *Барт А.* Религии Индии /Пер. под ред. кн. С. Трубецкого. М., 1897. 396 с.
132. Богословие и философия: аспекты диалога (IX Рождественские образовательные чтения). Сборник докладов. М.: Институт Философии РАН, 2001. 224 с.
133. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб.: Андреев и сыновья, 1993. 443 с.
134. *Бурлуцкий А.Н.* Феноменология в контексте наук о религии // *Кредо.* М., 2002, № 4. С.4-5.
135. *Ванина Е.Ю.* Средневековое мышление: Индийский вариант. М.: ИВ РАН, 2007. 375 с.
136. *Василий Великий, свт.* Творения в 2-х тт.. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2012. 1136 с.
137. Творения иже во святыхъ отца нашего Василія Великаго... Ч. 1. М., 1845. 408 с.

138. *Васильков Я.В.* «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте теории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: Восточная литература, 2008. С.212-261.
139. *Ватман С.В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 403 с.
140. *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции. М.: Канон+, 2009. 400 с.
141. *Виндельбандт Вильгельм.* История Новой философии. Т.2: От Канта до Ницше. М.: Терра, 2000. § 71 «Психологизм (Фриз и Бенеке)».
142. Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. / Под ред. В.К.Шохина. М., Изд-во Восточная литература РАН, 2008. 352 с.
143. *Вышеславцев Б.П.* Бессмертие, перевоплощение и воскресение // Христианство и индуизм //Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт). С. 90-115.
144. *Вышеславцев Б.П.* Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. №4. С. 46-74.
145. *Гальбиатти Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). М., 1994. 382 с.
146. *Гараджа В.И.* Религиоведение. М.: Аспект Пресс, 1995. 351 с.
147. *Гараджа В.И., Митрохин Л.Н.* Философия религии // Новая Философская Энциклопедия. Т. IV. М.: Мысль, 2001. С.230-235.
148. *Гегель Г. В. Ф.* Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994, №10. С. 131-137; №11. С. 141-171.
149. *Гегель Г.Ф.В.* Философия религии. В 2-х тт. М.: Мысль. Т. 1, 1976. 532 с. Т. 2, 1977. 573 с.
150. *Глушкова И.П.* Введение // Древо индуизма / под ред. И.П.Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 5-21.
151. *Глушкова И.П.* Подвиг и подвижничество. Теория и практика тиртхаятры. М., Изд-во «Наталис», 2008. 496 с.
152. *Грезин П.К.* Богословский термин «Ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник МДАиС. Сергиев Посад, 2005-2006, № 5. С.191-228.
153. *Гумбольдт Вильгельм, фон.* Язык и философия культуры. М.: Мысль, 1985. 413 с.
154. *Дандекар Р.Н.* От вед к индуизму: эволюционирующая мифология. М., 2002. 361 с.
155. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. СПб., 1993. 485 с.
156. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
157. *Доусон К.Г.* Религия и культура. СПб.: Алетейя, 2000. 438 с.
158. Древо индуизма / под ред. И.П.Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. 557 с.

159. *Дроздов Филарет*, митр. Пространный христианский катехизис (любое изд.).
160. *Дубянский А.М.* Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // *Древо индуизма* /под ред. И.П.Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 128-151.
161. *Дуденкова И.В.* Влияние фундаментальной онтологии М.Хайдеггера на православный персонализм XX в. // *Вестник РУДН. Сер. «Философия»*. 2008, № 3. С. 26-31.
162. *Дьяков А. В.* О морфологии Другого в философской компаративистике // *Хора. Курск, КГУ*, 2009. № 1(7). С. 135-138.
163. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 267 с.
164. *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // *Ригведа. Мандалы I-IV.* / Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М.: Наука, 1989. С. 426-543.
165. *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., Наука. «Восточная литература», 1993. 315 с.
166. *Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.* Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999. 544 с.
167. *Ермишин О.Т.* Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. М.: ПСТГУ, 2008. 224 с.
168. *Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса.* М.: Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 208 с.
169. *Жуковская Н.Л.* Авалокитешвара // *Буддизм. Словарь*. М.: Республика, 1992. С.27.
170. *Зеньковский В.В.* Единство личности и проблема перевоплощения // *Христианство и индуизм* //Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт). С. 116-143.
171. *Зеньковский Василий*, прот. Основы христианской философии. М., 1992. 268 с.
172. *Зубкова Г.* Карма. Женщина и ее жизнь. М., Рипол классик, 2003. 59с.
173. *Зубкова Г.* Карма. Мужчина и его жизнь. М., Рипол классик, 2003. 46 с.
174. *Зубов А.Б.* Победа над «последним врагом» // *Богословский вестник*. 1993. №1. Сергиев Посад: МДА. Вып.2. С.40-53.
175. *Зубов А.Б.* История религий. Кн.1. Доисторические и внеисторические религии. М.: Институт «Открытое общество», 1997. 346 с.
176. *Иванова Л.В.* Индуизм. М., 2003. 290 с.
177. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. Т.т.1-2. М., 1993.
178. *Ильин И.А.* Кризис безбожия // *Собр. соч. в 10-ти томах. Т.1.* М.: Русская книга, 1993. С. 333-358.

179. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления // Собр. соч. в 10-ти томах. Т.1. М.: Русская книга, 1993. С. 39-284.
180. *Ильин И.А.* Основы христианской культуры. // Собр. соч. в 10-ти томах. Т.1. М.: Русская книга, 1993. С. 285-332.
181. *Ильин И.А.* Поющее сердце // Собр. соч. в 10-ти томах. Т.3. М.: Русская книга, 1994. С. 227-380.
182. *Ильин И.А.* Религиозный смысл философии // Собр. соч. в 10-ти томах. Т.3. М.: Русская книга, 1994. С. 15-88.
183. *Индийская жена: исследования, эссе.* М.: Восточная литература, 1996. 287 с.
184. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Личность и бытие / Пер. с англ. С. Чурсанова // Богословский сборник (Вып. X). М., 2002. С. 22-50. (<http://www.pagez.ru/olb/155.php>)
185. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ. Д.М.Гзгзяна. М.: СФПХИ, 2006. 195 с.
186. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. 199 с.
187. *Исаева Н.В., Лысенко В.Г.* История древней и средневековой индийской философии: проблемы методологии // Философия стран Азии и Африки: проблемы новейшей историографии. М.: ИФРАН, 1988. С. 151-168.
188. *Исихазм: Аннотированная библиография / под общ. ред. С.С.Хоружего.* М.: Издательский совет РПЦ, 2004. 267 с.
189. *История религий: В 2-х тт. / Под общ. ред. И.Н.Яблокова.* М., 2004.
190. *Каллист (Уэр), митр. Диоклийский.* Греческие отцы о единстве человеческой личности / пер. А.И.Кырлежева // Философия религии. Альманах. 2010-2011 / под ред. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2011. С.85-94.
191. *Канаева Н.А.* Индийская философия древности и средневековья. Учеб. Пособие. М.: ИФРАН, 2008. 255 с.
192. *Канаева Н.А.* Навья-ньяя // Индийская философия: Энциклопедия. С. 544-545.
193. *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. Заболотных Э.Л. Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги и его идейных преемников. М.: Восточная литература, 2002. 327 с.
194. *Каниткар Хемант.* Индуизм. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. 396 с.
195. *Кант И.* Соч. в 6-ти тт. Т.4.Ч.1. М.: Мысль, 1965. 544 с.
196. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. Т.1. М.: Renaissance, 1992. 325 с.
197. *Кейпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986. 388 с.
198. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М.: Мысль, 1989. 285 с.
199. *Кимелев Ю.А.* Философия религии: Систематический очерк. М.: Nota Bene, 1998. 423 с.

200. *Кимелев Ю.А.* Философский теизм: Типология современных форм. М.: Наука, 1993. 128 с.
201. *Кленденин Дэниель Б.* Религиозный плюрализм // Проблемы христианской философии /пер. с англ. М.: «Прогресс-Академия», 1994. С. 22-35.
202. *Кнотт К.* Индуизм. М., 2001. 278 с.
203. *Колесников А.С.*, ред. Компаративное видение современной философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. 286 с.
204. *Колесников А.С.*, ред. Философская компаративистика: Восток — Запад. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. 390 с.
205. *Коначева С.А.* Хайдеггер и философская теология XX века. Автореферат на с.у.с.д. филос. наук. М.: РГГУ, 2010. 45 с.
206. *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.: Изд-во Московского университета, 1993. 144 с.
207. *Косевич Б.В.* Буддизм. Картина мира. Язык. СПбГУ, 2004. 260 с.
208. *Костюченко В.С.* классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983. 272 с.
209. *Красников А.Н.* Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. М.: Академический проект, 2007. 239 с.
210. *Кураев Андрей*, диак. Монотеизм и пантеизм // Вопросы философии. 1996. № 6. С.36-53.
211. *Кураев Андрей*, диак. Куда идет душа? Ростов-на-Дону: Троицкое слово – Феникс, 2001. 575 с.
212. *Кхокар М.* О религиозном содержании индийских танцев // Индийский этнографический сборник. М., МИЭ РАН, 1961. С.66-79.
213. *Кырлежев А.И.* Митрополит Иоанн Зизиулас: Бытие как общение // Философия религии. Альманах. 2006-2007 / отв. ред. В.К.Шохин. М.: Наука, 2007. С. 437–443.
214. *Лепехов С.Ю.* Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.: ИВ РАН, 1998. С. 101-151.
215. *Лифинцева Т.П.* Рецепция идей М. Хайдеггера в «Систематической теологии» П. Тиллиха: www.hse.ru/data/2010/09/01/1220911986/Хайдеггер1.doc
216. *Лопухин А.П.* Библиейская история. Ветхий Завет. Монреаль, 1986. 402 с. (репринт).
217. *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., Изд-во «Правда», 1990. 655 с.
218. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т.8.Ч.1. М.: «Искусство», 1992. 656 с.
219. *Лосев А.Ф.* Отзыв на диссертацию А. В. Семушкина «Миф как материнское лоно философии» // *Семушкин А. В.* Избранные соч. в 2-х тт. М., РУДН, 2009. Т.1. С. 625-638.
220. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

221. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991 (репринт). 288 с.
222. *Лосский Н.О.* Христианство и буддизм // Христианство и индуизм // Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт). С. 34-89.
223. *Лысенко В.Г.* Будда как личность или личность в буддизме // Бог - человек - общество в традиционных культурах Востока. М.: "Наука", 1993. С. 121-133.
224. *Лысенко В.Г.* Карма // Индийская философская энциклопедия. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 438-445.
225. *Лысенко В.Г.* Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994. 159 с.
226. *Лысенко В.Г.* Сансара // Индийская философская энциклопедия. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2009. С. 712-715.
227. *Лысенко В.Г.* Универсум вайшешики. М.: Восточная литература, 2003. 486 с.
228. *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Наука, изд-во «Восточная литература», 1995. 383 с.
229. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: опыты теоретические и исторические. – 3-е изд. Либроком (УРСС), 2012. 416 с.
230. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979. 431 с.
231. *Макарий (Булгаков), архиеп.* Православно-догматическое богословие. В 2-х тт. Коломна, Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, 1993 (репринт). Т. 1. 598, vi с. Т. 2. 514, vi с.
232. *Маламуд Шарль.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии /перс. С франц. М.: Восточная литература, 2005. 350 с.
233. *Марсель Габриэль.* Опыт конкретной философии /пер.с франц. М.: Республика, 2004. 358 с.
234. *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии /пер.с франц.. М., 1995. 215 с.
235. *Медведев М., Калашникова Т.* Можно ли «диагностировать» карму? Пермь, 1995. 68 с.
236. *Мезенцева О.В.* История изучения индуизма в СССР // Индуизм: традиции и современность. М.: восточная литература, 1985. С.241-282.
237. *Мень Александр, прот.* Истоки религии. М.: Фонд им. Александра Меня, 2000. 428 с.
238. *Мень Александр, прот.* История религии в 6-ти томах. Т.1 «Магизм и единобожие»; Т. 2 «У врат молчания». М., 1991. 275 с.
239. *Месяц С.В.* Понятие «теология» в античной философии // Философия религии. Альманах. М., 2007. С.228-246.

240. *Миронов В.В.* Взаимоотношение философии и религии и наследие Гегеля // *Философия религии. Альманах. 2010-2011 / под ред. В.К.Шохина.* М.: Восточная литература, 2011. С. 31-39.
241. *Митрохин Л.Н.* Философия религии. М., 1993. 327 с.
242. *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 310 с.
243. *Мюллер М.* Религия как предмет сравнительного изучения. М., 1987. 264 с.
244. *Мюллер М.* Шесть систем индийской философии. М., 1901. 368 с.
245. *Мюррей М., Рей М.* Введение в философию религии. М.: ББИ, 2010. 410 с.
246. *Найдыш В.М.* Философия мифологии. М.: Гардарики, 2002. 380 с.
247. *Найн Д.М.* Индуизм // *Религиозные традиции мира. Т.2* М., 1996. С.120-149.
248. *Невелева С.Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975. 118 с.
249. *Нестеркин С. П.* Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2011. 243 с.
250. *Нижников С.А.* Духовное познание в философии Востока и Запада. М., РУДН, 2009. 427 с.
251. *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской религиозной философии. М.: ИНФРА-М, 2012. 313 с.
252. *Нижников С.А.* Становление древнегреческой метафизики. М.: Изд-во РУДН, 1998. 286 с.
253. *Овсиенко Ф. Г.* Теизм // *Религиоведение: Энциклопедический словарь.* М., 2006. С. 1039–1040.
254. *Ольденбург С.Ф.* Основы индийской культуры// *Культура Индии.* М.: Наука, 1991. С. 20-40.
255. *Осипов А.И.* Основное богословие. Сергиев Посад: МДА, 1994. 139 с.
256. *Основы религиоведения / под ред. И.Н.Яблокова.* М.: Высшая школа, 2002. 368 с.
257. *Основы буддийского мировоззрения.* М.: Наука, 1994. 239 с.
258. *Островская Е.П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяи-вайшешики // *Рационалистическая традиция и современность: Индия.* М.: Наука, 1988. С.103-119.
259. *Отто Рудольф.* Священное: Об иррациональном и идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. А.М.Руткевича. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 272 с.
260. *Пахомов С.В.* Индуизм: йога, тантризм, кришнаизм. СПб., Изд-во С.-Петербургского университета, 2002. 277 с.
261. *Пахомов С. В.* Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // *Религиоведение. Благовещенск, АмГУ, 2013, № 3.* С. 43-51.

262. *Перепелкина М.В.* Платонизм Ралфа Кедворта. Автореф. дис. ... канд. филос. н. М., МГУ, 2001. 28 с.
263. Переселение душ. Сб. /Бердяев Н.А., Вышеславцев Б.П., Франк С.Л. Париж, 1935. 337 с.
264. *Петров В.В.* Трансформация античной онтологии у Пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1 Москва: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 16-25.
265. *Пивоваров Д.В.* Философия религии. Курс лекций. М., РУДН, 2002. 210 с.
266. *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М.: Наталис, 1998. 288 с.
267. *Платон.* Сочинения. В 3-х тт. М.: Мысль, 1968-1972.
268. *Плотин.* Сочинения. Плотин в русских переводах. М.-СПб., Изд-во «Алетейя», 1995. 672 с.
269. *Пылаев М.А.* Феноменология религии Рудольфа Отто. М.: Изд-во культурологического лица. №1310, 2000. 80 с.
270. *Пятигорский А.М.* Лекции по буддийской философии// *Он же.* Непрерываемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004. 432 с.
271. *Радхакришнан С.* Индийская философия. В 2-х тт. М., Изд-во иностранной лит-ры, 1956-57. Т. 1. 731 с. Т. 2. 623 с.
272. *Радхакришнан С.* Теизм Бхагавадгиты // *Он же.* Индийская философия. Т. 1. М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. С. 442–497.
273. Сарвепалли Радхакришнана за Бхагавадгита // Индийските санскритски първоисточници. Веди, Упанишади, Бхагавдгита. /отв. ред. Кънчо Кънев. София, изд-во «Любомудрие», 1996 (на болг. яз.). С. 541-608.
274. *Рассел Б.* История западной философии. М., Изд-во иностранной литературы, 1959. 935 с.
275. Рационалистическая традиция и современность: Индия. М.: Наука, 1988. 246 с.
276. Религия. Философия. Культура. М., 1992. 193 с.
277. Религия в изменяющемся мире. М.: РУДН, 1993. 269 с.
278. *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. 295 с.
279. *Рудой В.И., Е.А.Островская.* Учение об историческом времени и обществе в индийской классической философии. М.: Изд-во РУДН, 2002. 173 с.
280. *Ряснова О. В.* Теизм — «диалектическая необходимость» (по работам А. Ф. Лосева) // Творчество А. Ф. Лосева — взгляд их XXI века. М., «Дом А. Ф. Лосева», 2013. С. 16-30.
281. *Семенцов В. С.* Об одной индо-византийской космогонической параллели //Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1998. С. 147-171.
282. *Семенцов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М.: Наука, 1981. 181 с.

283. Семенов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.; Наука, 1988. С. 5-32.
284. Семушкин А.В. Вызов трансценденции // Метафизика. Научный журнал. М., РУДН, Издательство, 2013, № 2 (8). С. 88-101.
285. Семушкин А.В. Избранные соч. в 2-х тт. М., РУДН, 2009. Т.1. 638 с. Т. 2. 629 с.
286. Семушкин А.В. Метафизика веры как проблема познания (предисловие) //Нижников С.А. Метафизика веры в русской философии. М.: ИНФРА-М, 2012. С. 3-5.
287. Семушкин А.В. Миф как материнское лоно философии // Он же. Избран. соч. Т. 1. С. 465-624.
288. Семушкин А.В. Специфика трансформации сознания от Мифа к логосу в древней Греции // Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока / Под ред. Н.С.Кирабаева, А.В.Семушкина, С.А.Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2009. С.127-142.
289. Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. М.: Интерпракс, 1997. 175 с.
290. Семушкин А.В. Эмпедокл. // Он же. Избран. соч. Т. 1. С.267-464.
291. Серебряный С.Д. Видьяпати. М.: Наука, 1980. 236 с.
292. Серебряный С.Д. К анализу понятия «индийская литература» // Литература и культура древней и средневековой Индии: Сб. ст. / отв. ред. Г.А. Зограф. М.: Наука, 1987. С. 228-266.
293. Серебряный С.Д. Лotosовая сутра: многообразный мир, который мы только начинаем для себя открывать // Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. М. : Ладомир, 2007. С. 10-65.
294. Серебряный С.Д. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // Древо индуизма / под ред. И.П.Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 152-194.
295. Серебряный С.Д. О некоторых аспектах понятий «автор» и «авторство» в истории индийских литератур. // Литература и культура древней и средневековой Индии. /отв. ред. Г.А. Зограф, В.Г. Эрман. М.: Наука, 1979. С. 150-182.
296. Серебряный С.Д. Опыты стихотворного перевода санскритских строф // Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой: сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. - М. : Восточная литература, 2006. С. 150-166.
297. Серебряный С.Д. Строфа о "Бхагавад-гите" в "Нараянии" Меппатура Нараяны Бхаттатири // Indologica. Кн. 1: Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой . М. : РГГУ, 2008. С. 449 - 458.
298. Smaranam: Памяти Октябрины Федоровны Волковой: сб. ст. / Ин-т востоковедения РАН. М. : Восточная литература, 2006. 334 с.

299. *Соколов В. В.* Философия как история философии: учеб. пособие. М.: Академический проект, 2010. 848 с.
300. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания. — 2-е изд. СТСЛ, 2010. С.275.
301. Сравнительная философия. М.: Восточная литература, 2000. 344 с.
302. *Степаняну М.Т.* к вопросу о специфике «восточных» типов философствования (вместо предисловия) // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М.: Наука, 1988. С. 3-10.
303. *Судзуки Д.Т.* Мистицизм: христианский и буддистский. Киев: «София» Ltd., 1996. 288 с.
304. *Суинберн Р.* Философия религии в англо-американской традиции / перев. с англ. // Философия религии. Альманах. 2006-2007 / отв. ред. В.К.Шохин. М.: Наука, 2007. С.89-136.
305. *Сыркин А.Я.* Дидактика классического индуизма // Древо индуизма. М., 1996. С. 96-127.
306. *Сыркин А.Я.* Единство "сакрального" и "мирского" в любовных отношениях и образе жены // Индийская жена: исследования, эссе. М., 1996. С. 5-28.
307. *Томсон М.* Философия религии. М., ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.
308. *Топоров В.Н.* Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада /пер. с пали, введ. и комм. В.Н.Топорова. М.: Изд-во Восточной литературы, 1960. 5-55.
309. *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>
310. *Торчинов Е.А.* Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. 317 с.
311. *Уланов М. С.* Буддизм в социокультурном пространстве России. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 236 с.
312. *Усачев А.В.* Различия в предмете исследований философии религии и религиозной философии // Собор: Альманах религиоведения. Вып. 5. Елец: Елецкий государственный университет, 2004. С. 47-73.
313. *Успенская Е.Н.* Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник. 2010. Сб. ст. / под ред. Н.С.Кирабаева и др. М.: РУДН, 2010. С.249-275.
314. *Успенская Е.Н.* Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб.: МАЭ РАН, 2003. 344 с.
315. *Успенская Е.Н.* Феномен "санскритизации" в истории индийской культуры и общества. // Россия и Индия в современном мире. СПб.: МАЭ РАН, 2005. СС. 162 – 168.

316. Философско-религиозные истоки науки: Сб. статей / Под ред. П.П.Гайденко. М.: Мартис, 1997. 319 с.
317. Философия религии. Альманах. 2006-2007 / отв. ред. В.К.Шохин. М.: Наука, 2007. 498 с.
318. Философия религии. Альманах. 2010-2011 / под ред. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2011. 536 с.
319. Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. 582 с.
320. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / изд. подгот. А. В. Лебедев. М., Наука, 1989. 576 с.
321. *Франк С.Л.* Учение о переселении душ (религиозно-философский очерк) // Христианство и индуизм // Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт). С. 7-33.
322. *Фролов А.В.* Герменевтические подступы к «Священному» Р.Отто // Философия религии. Альманах. 2010-2011 / под ред. В.К.Шохина. М.: Восточная литература, 2011. С. 429-441.
323. *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М.: Центр психологии и психотерапии, 1991. 137 с.
324. *Хоружий С.С.* (общ. ред.) Синергия: проблемы аскетики и мистики Православия. М.: Ди-Дик, 1995. 368 с.
325. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., Изд-во гуманитарной литературы, 1998. 352 с.
326. *Хорьков М.Л.* Томизм, альбертизм и августинизм в интеллектуальной и духовной культуре Рейнского региона в XIV-XV веках. М.: РУДН, 2007. 266 с.
327. Христианство и индуизм / Б.П.Вышеславцев, В.В.Зеньковский и др. М., Свято-Владимирское изд-во, 1992 (репринт). 164 с.
328. *Чаттерджи С., Датта Д.* Древняя индийская философия. М., Изд-во иностранной лит-ры, 1954. 328 с.
329. *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М.: Прогресс, 1981. 416 с.
330. *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.: Прогресс, 1973. 275 с.
331. *Чурсанов С.А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. 264 с.
332. *Чурсанов С.А.* Учение о личности православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2006. Вып. 15. М.: ПСТГУ, 2006. С. 168-186.
333. *Шахов М. Н.* Религиозное знание, объективное знание о религии и науке // Вопросы философии. 2002, № 2. С. 58-71.
334. *Швейцер Альберт.* Мироззрение индийских мыслителей. Мистика и этика // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С.205-233.

335. *Штеймар-Топштейн С.Я.* Платон и ведийская философия. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 184 с.
336. *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2-х тт. М.: Мысль, 1989.
337. *Шохин В.К.* Аватара // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 77-78.
338. *Шохин В.К.* Авидья // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 136.
339. *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.: Наука, изд-во «Восточная литература», 1994. 355 с.
340. См.: *Шохин В.К.* Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию? // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М. Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 114–134.
341. *Шохин В.К.* Древняя и средневековая Индия // История этических учений. М.: Гардарики, 2003. С. 109-203.
342. *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.): Учеб. пособие. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 365 с.
343. *Шохин В.К.* Проблема генезиса философии религии // Философия религии. Альманах. 2006-2007 / отв. ред. В.К.Шохин. М.: Наука, 2007. С. 15-88.
344. *Шохин В.К.* Философская компаративистика // Новая философская энциклопедия. Т.4. - М., 2001. С. 245.
345. *Шохин В.К.* Философский теизм Уддйотакары. // Философия религии. Альманах. 2012-2013. М.: Наука — Восточная литература, 2013. С. 290-304.
346. *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования. М.: Восточная литература, 2004. 415 с.
347. *Штитенкрон Г.* О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма /под ред. И.П.Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 246-264.
348. *Щербатской Ф.И.* Философское учение буддизма // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып.4. М.: Наука. 1989. С.224-238.
349. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму/ пер. с англ. М.: , Восточная литература, 1988. 476 с.
350. *Элиаде М.* Священное и мирское. М., Изд-во Московского университета, 1994. 144 с.
351. *Элиаде М.* Аспекты мифа / пер. с франц. М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1995. 240 с.
352. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3-х тт. М., 2003.
353. *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. К.: София, 2000. 289 с.

354. Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма / Под ред. И. Глушковой. М., 1999. С.41–63.
355. Юлен Мишель. Сравнительная философия: методы и перспективы // Сравнительная философия. М.: Восточная литература, 2000. С. 126-136.
356. Юм Давид. О бессмертии души // Антология мировой философии. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 598-603.
357. Юнг К.Г. Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. М.: Renaissance, 1991. 304 с.
358. Юнг К.Г. Йога и Запад /пер. с нем. Львов: Инициатива, 1994. 230 с.
359. Юнг К.Г. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе. М. Renaissance, 1993. 159 с.
360. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. 146 с.
361. Юрлов Ф. Н. и Юрлова Е. С. История Индии. XX век. М.: ИВ РАН, 2010. 920 с.: <http://www.ivran.ru/component/content/article/12-biblioteca/122-books-publ>
362. Яблоков И. Н. Предметные области философии религии (к дискуссии в современной отечественной литературе) // Вопросы философии. Москва: Наука, 2012, № 1. С. 49-59.
363. Яблоков И. Н., ред. Религиоведение: Учебник. М.: Юрайт, 2013. 479 с.
364. Яблоков И. Н. Теоретическое религиоведение. М.: Институт «Открытое общество», 1997. 384 с.
365. Яблоков И. Н. Философия религии // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2004. С. 639.
366. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2007. 272 с.
367. Янгутов Л. Е. Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ: Изд-во БГУ, 2010. 276 с.
368. Яннарас Хр. Вера Церкви. М., Центр по изучению религий, 1992. 231 с.
369. Afro-Asian Philosophy Association Conference 2010. Abstracts. Mumbai, University of Mumbai, 2010. 188 p.
370. Ananyananda Swami. A Bird's View on the Upanishads / 2nd impr. Calcutta: Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1966. 36 p.
371. Anikeeva E. Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication // Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. / Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik, eds. Washington, CRVP, 2008. Library of Congress Cataloging-in-Publication. P. 230-245.
372. Aurobindo, Sri. The Upanishads /Texts, translations and comm. Part I. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1981. 466 p.

373. *Balasubramanian R.* Introduction; The Tradition of Śaivism // Theistic Vedānta / *Balasubramanian R.*, ed. N.Delhi: Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2008. P.xxxi-lix; 1-77.
374. *Balasubramanian R.*, ed. Theistic Vedānta. N.Delhi: Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2008. 929 p.
375. *Balasubramanian R.* Revisiting Vedānta // Revisiting Vedānta in the XXI century / Ed. By S.Panneerselvam, Uma Shankar. Mumbai, Dep. of Philosophy S.I.E.S. College, 2010. P. 6-42.
376. *Beneke von, Eduard Friedrich.* Metaphysic und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissendes menschlichen Geistes abgeleitet. Berlin, 1839. 455 S.
377. *Bhaduri S.* Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics. Poona, 1947. 156 p.
378. *Bharati Lakshmirathan S.* History and Growth of Rationalist Movement in Tamil Nadu. Madras: University Press, 1953. Viii, 214 p.
379. *Bronkhorst J.* God`s Arrival in the Vaiśeṣika System // Journal of Indian Philosophy. 1996. Vol. 24. Issue 3. P. 281–294.
380. *Brown N.* Duty as Truth in the Rig-Veda // India major. Leiden, 1972. P. 57–67.
381. *Bulcke Camille.* The Theism of Nyaya-vaishesika, its Origin & Early Development. Delhi – Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1968. 58 p.
382. *Butler J.F.* Creation, Art and līlā // Philosophy East and West. Vol.10, No 1-2. P. 3-12.
383. *Carpenter J. Estlin.* Theism in Medieval India: Lectures delivered in ESSEX Hall, London, October–December 1919. L., Williams & Norgate. 552 p.
384. *Carpenter, J. Estlin.* Theism in medieval India. N.Y.-L.: Garland Publishing Inc., 1980. 552 p.
385. *Chemparathy G.* An Indian Rational Theology. Introduction to Udāyana`s Nyāyakusumañjalī. Vienna: De Nobili Research Library, 1972. 246 p.
386. Catalogue of Vaiṣṇava Literature / by Charles S.J. White. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004. X, 205 p.
387. *Clooney Francis X.* Divine Mother. Blessed Mother: Hindus Goddesses and the Blessed Virgin Mary. Oxford University, 2004. 178 p.
388. *Clooney Francis X.S.J.* Hindus God. Christian God: How Reason Helps Break down the Boundaries between Religions. L., Oxford University, 2001. 240 p.
389. *Clooney Francis X.* Hindus Views on Religions Others: implications for Christian Theology // Theological Studies.64 (2004). P. 306-333.
390. *Clooney Francis X.* The Tamil Veda: Pillan`s Interpretation of Tiruvaymoli. Chicago: University of Chicago, 1989. 167 p.
391. *Clooney Francis X.* Theology after Vedanta: an Experiment in Comparative Theology. N.Y.: SUNY, 1993. 315 p.

392. *Chaturvedi G.L.* Operation of the Law of Karma according to Bhatta School of Mimansa// Darshana International. Moradabad (India). Vol. XXVII. Jan. 1987, № 1. P. 34-61.
393. *Chemparathy G.* The Īsvara Doctrene of Praśastapāda // Vishveshvaranand Indological Journal. 1968, vol. VI. P. 65–87.
394. *Dandekar R.N.* Post-Vedic Literature. Poona, University of Poona, 1965. 37 p.
395. *Das Bhagavan.* The Essential Unity of all Religions / 2nd ed. Benares: The Manager, Indian Book Shop, Benares City, 1939. 160 p.
396. *Dasgupta S.N.* Hindus Mysticism. Delhi – Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1976. xx,168 p.
397. *Dasgupta S.N.* History of Indian Philosophy. In 5 Vls. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. 416 p.
398. *Dasgupta S. N.* Philosophical Essays. Delhi, 1982. 243 p.
399. *David's Rhys, Mrs.* Indian Religion and Survival: a study. 1935. 169 p.
400. *Gangopadhyaya Mrinalakanti.* Indian Atomism: History and Sources. Calcutta, K. P. Bagchi & Co., 1980. xii, 377 p.
401. *Garbe R.* The Philosophy of Yoga // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by S. Hastings. Edinburg, 1900–1918. Vol. XII. 864 p.
402. *Garg J.P.* Doctrine of Rebirth //Darshana International. Moradabad. Vol.XXXI.. Jan. 1991, № 1. P. 45-68.
403. *Gonda J.* Some observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. Gravenhage, 1957. 258 p.
404. *Gopalan S.* Hindus Social Philosophy. Madras, Madras University, 1965. 389 p.
405. *Hacker P.* Religiöse Toleranz und Intoleranz des Hinduismus // Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978. S. 44-68.
406. *Hacker P.* Inklusivismus // Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983. S. 25-62.
407. Heidegger and Asian Thought / Ed. by Graham Parkes. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992. 282 p.
408. *Hick J.* Philosophy of Religion. 3-d ed. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1983. 435 p.
409. Prof. M. Hirianna Commemoration Volume / with a Foreword by Dr. S. Radhakrishnan. Mysore, Kavyalaya Pbls., 1952. xxvi, 272 p.
410. *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1951. 419 p.
411. *Hirianna Mysore.* Popular Essays in Indian Philosophy. Mysore, Kavyalaya Pbls., 1956. 270 p.
412. *Hirianna Mysore.* The Quest after Perfection. Essays in Indian Philosophy. Mysore, Kavyalaya Pbls., 1954. 172 p.
413. Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983. 483 S.

414. Indian Philosophical Congress. 54th Session. 27-30 December. 1979. – Ed. by R. Balasubramanian. Madras, Madras University, 1979. 148 p.
415. *Jacobi H.* Die entwicklung der gottesidee bei den Indern. 1923. 356 S.
416. *Jackson Roger.* Dharmakiirti's refutation of theism // *Philosophy East and West.* Honol. 36:4 Oct. 1986 p. 315-348.
417. *Jayapalan N.* Indian Political Thinkers: Modern Indian Political Thought. N.D., Atlantic Publishers & Dist, 2000. 370 p.
418. *Jonston E.N.* Early Sāmkhya. Delhi — Patna — Varanasi: Motilal Banarsidass, 1974. 91 p.
419. *Klassiker der Religionswissenschaft: von Friedrich Schleiermaher bis Mircea Eliade/ herausgegeben von Alex Michaels,* 1997. 683 S.
420. *Klostermaier Klaus K.* A Survey of Hinduism. N.Y.: SUNY Press, Albany, 1989. 649 p.
421. *Kogen Mizuno.* Essentials of Buddhism. Basic Terminology and concepts of Buddhist Philosophy and Practice. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1996. 291 p.
422. *Kumarappa Bharatan.* The Hindus Conception of the Deity: as culminating in Ramanuja. Bombay, Chetana Ltd, 1955. 356 p.
423. *Langbauer Delmar.* Indian Theism and Process Philosophy <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2357>
424. *Macdonell A. A.* India's Past: A Survey of her Literature, Religions, Languages, and Antiquities. L.: Oxford University Press, 1956. 300 p.
425. *Macnicol Nicol,* ed. Hindus scriptures. 1938. 426 p.
426. *Macnicol Nicol.* Hindus Theism: from the Vedic to the Muhammadan Period. Bombay, Chetana Ltd, 1955. 292 p.
427. *Maitra S. K.* The Ethics of the Hindus /2nd ed. Calc., Univ. of Calcutta, 1956. 295 p.
428. *Makransky John.* Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet. SUNY, 1997. 364 p.
429. *Makransky John.* Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present // *Theological Studies.* 64 (2003). P. 334-361.
430. *Mclean George F.* Ways to God, personal and social, at the turn of Millennia. Washington, D.C.: CRVP, 1999. 416 p.
431. *Mehta Mohan Lal.* Outlines of Jaina Philosophy. Bangalore: Jain Mission Society, 1954. xvi, 168 p.
432. *Mishra K.P.* Inquiry in problems of comparative religion studies. Varanasi, 1996. 379 p.
433. *Murty K. Satchidananda.* Vedic Hermeneutics. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993. xxiv, 97 p.
434. *Murty K. Satchidananda.* The Indian Spirit. Walter, Andhra University Press, 1965. 296 p.

435. *Murty K. Satchidananda*, ed. *Life, Thought and Culture in India (c. AD 300-1000)*. N.Delhi: Project of History of Indian Science, Philosophy and Culture, 2009. 691 p.
436. *Nakamura Hajime*. *Ways of Thinking of Eastern People*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971. 712 p.
437. *Netland H*. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Eerdmans, 1992. 264 p.
438. *Otto Rudolf*. *India's religion of grace and Christianity compared and contrasted// transl. by Frank Hugh Foster*. N.Y.: the Macmillan Co., 1930. 144 p.
439. *Pande Sumitra*. *Medieval Bhakti Movement (Its History and Philosophy)*. Meerut, 1989. xxxvii,168 p.
440. *Paranjoty V*. *Saiva Siddhānta*. – 3d ed. L., Luzac & Co., ltd., 1954. 152 p.
441. *Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: an analysis of theoretical background of the phenomenology of religion in general and M.Eliade's phenomenological approach in particular*. [USA, Library of Congress], 1982. 158 p.
442. *Potter K*. *The karma a priori in Indian Philosophy // Philosophy East and West*, 1992, No 3. P.407-419.
443. *Prasad Hari Shankar*. *The Buddhist Doctrine of Karma // Researches in Indian and Buddhist Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Pbls., 1993. P.83-96.
444. *Radhakrishnan S*. *Principal Upanishads*. L., 1953. 242 p.
445. *Raju P.T*. *Idealistic Thought of India*. L., Harvard University Press, 1952. 527 p.
446. *Raju P.T*. *Introduction to Comparative Philosophy*. Lincoln, 1962. 439 p.
447. *Raju P.T*. *Thought and Reality. Hegelianism and Advaita*. L., George Allen and Unwin Ltd., 1937. 285 p.
448. *Reichenbach Bruce R*. *The Law of Karma. A Philosophical Study*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1990. 277 p.
449. *Renou L*. *Religions of Ancient India*. L., 1953. 473 p.
450. *Researches in Indian and Buddhist Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Pbls., 1993. 285 p.
451. *Revisiting Vedānta in the XXI century / Ed. By S. Panneerselvam, Uma Shankar*. Mumbai, Dep. of Philosophy S.I.E.S. College, 2010. 273 p.
452. *Ross Floyd H*. *The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism*. U.S. Routledge and Kegan Paul, 1952. 167 p.
453. *Sanghavi Sukhlalji*. *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*. Calcutta, 1961. 253 p.
454. *Sarasvati Chennakesavan*. *Concepts of Indian Philosophy*. Tirupati: Oriental Longman, 1976. xxxiv, 357 p.
455. *Serebriany S.D*. *Russia and India: two essays in comparative cultural and literary history // Bulletin of the Deccan College Post-graduate and research institute*. Vol. 62-63. Pune, 2004. P. 143-163.

456. *Shah Hemant*. Jain Theism — Concept of God in Jainism
<http://www.fas.harvard.edu/~pluralsm/affiliates/jainism/article/theism.htm>
457. *Sharma Arvind*. Thresholds in Hindu-Buddhist Studies. Calcutta: Minerva Associates, 1979. XL, 308 p.
458. *Sharma Chandradhar*. A Critical Survey of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1960 (Repr.: 1997). 487 p.
459. *Sharma Subhash C*. Theistic and non-theistic Hindu philosophies
http://www.oocities.org/lamberdar/aastika_nastika.html
460. *Shastri Kuppusvami*. A Primer of Indian Logic. Madras, 1951. 236 p.
461. *Shastri Nilakanta K.A*. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar / 3d ed. L.: Oxford Univ. Press, Ely House, 1966. 521 p.
462. *Slater T.E*. The Higher Hinduism in relation to Christianity. 1902. 148 p.
463. *Solomon T.J*. Early Vaisnava bhakti and its autochthonous character // History of Religions. Chicago. Vol.10. 1970, No 1. P. 32-48.
464. *Srinvasachari P.N*. The Idea of Personality. Bombay, Chetana Ltd., 1955. 88 p.
465. *Staal J.F*. Advaita and Neoplatonism. A critical study in comparative Philosophy. Madras, 1961. 274 p.
466. Studies in the History of Indian Philosophy / ed. by Debiprasad Chattopadhyaya. Vol. I. Calcutta, K. P. Bagchi & Co., 1978. xiii, 275 p.
467. *Takasaki Tikido*. An Introduction to Buddhism. Tokyo: the Tōhō Gakkai, 1987. 376 p.
468. *Tatia R.N*. The Hindus Theology. 1917. 153 p.
469. *Tiwary K.N*. Comparative religion studies (main principals). N. Delhi, 1997 (reprint). 425 p.
470. *Visveswari Amma*. Udayana and his Philosophy. Delhi: Nag Pbls., 1985. 168 p.
471. *Wach Joachim*. Essays in the History of Religions. New York: Macmillan, 1988. 468 p.
472. *Wainwright William*. Concepts of God // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Edward N. Zalta (ed.). Calif., USA, Spring 2013 Edition
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/concepts-god/>
473. *Widmer Ch*. Gabriel Marcel et le théisme existentiel. Paris, 1971. 246 p.
474. *Zaehner R. C*. Hindu and Muslim Mysticism. 2nd ed. N.-Y.: Schocken books, 1972. xi, 234 p.
475. *Zimmer H*. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. 1946. 288 p.
476. *Zimmer H*. Philosophies of India. N.-Y., 1951. 335 p.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1.

**ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ
РЕЛИГИОЗНЫЕ ПАРАДИГМЫ**

(МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ И «ЗАКОНЫ»

ДВУХ ТИПОВ РЕЛИГИЙ):

ПОЛИТЕИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА:	МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА:
1. инклюзивизм и релятивизм божественных личностей	1. эксклюзивизм иных богов и культов, кроме единого личного Бога
2. космо-, мокше-, нирвано-, Дао- и т.д. центризм	2. теоцентризм
3. рождение мира из Божественной сущности — теокосмогенез\ или демиургизм	3. творение мира из ничего — креационизм
4. дуализм: космический и культовый эротизм/гендерная космогония	4. отсутствие его /ее
5. пан(ен)теистическая амбивалентная структура космоса — изначально включает ад и рай (символ мирового дерева, оси, axis mundi и т.п.)	5. теистическая структура тварного мира изначально исключает ад
6. теомахия	6. отсутствие ее
7. волюнтаризм или фатализм	7. действие Промысла личного Бога.
8. магизм (символ мирового дерева, оси и т.п.)	8. запрет магизма (символ запретного древа познания)
9. космический и исторический циклизм	9. Библейский антропоцентризм (твари) и историзм
10. понимание плоти как зла, спасения как развоплощения	10. понимание плоти изначально доброй; принцип телесного воскресения и обожения
11. идея «далекого Бога»	11. идея близкого Бога Творца и Спасителя
12. Личности богов — функция, проявление, эманация, свойство безличного божественного начала. Атрибутивно-функциональное понимание личности (по А.Лосеву).	12. Божественная Личность как ипостась (Ипостась), основа, неразложимая и невыводимая целостность. Субстанциально-ипостасное понимание личности (по А.Лосеву).
Атрибутивный (ограниченный) теизм	Абсолютный теизм

**УДАЯНА. «НЬЯЯ-КУСУМАНДЖАЛИ», или
«ГРОЗДИ ЦВЕТЕНИЯ НЬЯИ»**

(UDAYANA. «NYĀYAKUSUMAṆJALĪ»)

© Аникеева Е. Н. Сокращенный перевод с санскрита и английского, выполнен по:

The Nyāyakusumaṅjali of Udayanāchārya with Translation and Explanation by N.S.Dravid. Vol. I. N. Delhi: Munshiram, 1996, 500 p.

«Ньяя-кусуманджали» является вершиной творчества Удаяны (X в.), где собраны воедино доказательства и аргументы ньяи-вайшеишики в защиту Ишвары, представляет собой изощренно-виртуозный схоластический трактат. Согласно индийской традиции, после Удаяны ниришвара-вадины были сокрушительно разбиты. Произведение состоит из пяти частей; знаменитые восемь аргументов доказательства бытия Ишвары — в пятой его части. Стиль индийских философов лапидарен (по принципу «Краткость — сестра таланта»), многое в дискуссии опускается как «хорошо всем известное», отчего создается ложное впечатление отрывочности, недоработанности...

I. 1-2. Учение ньяи — это чистые и свежие цветы, приносящие в мой ум несказанную радость. Тонкий аромат этих цветов дает бесконечное блаженство тому, кто его вдыхает; они как нектар бессмертия. Пусть пучок доктрин ньяи, приятных, как и цветы, освободит мой рассудок от страданий, поскольку эти доктрины нацелены на обоснованные доказательства и аргументы в пользу бытия Бога. И мой рассудок, лишаемый горестей с помощью медоточивой ньяи вьется вокруг нее, подобно пчеле, озабоченный страданиями других людей и желающий их облегчить. Через эти доктрины рассудительные люди получают подмогу в обретении достоверных, непротиворечивых и основанных на правилах логики выводов, что их весьма ублажит. Через обучение доказательствам бытия Бога любой может достигнуть вожделенного освобождения от боли.

I. 3-4. И хотя [того верховного] Существа (Paramātmā), которого, похоже, все люди почитают, какой бы цели в жизни они ни хотели достичь:

- последователи Упанишад почитают Его как Всезнающего,..
- последователи Патанджали — как Того, Кто не запятнан злом, делами (кармы), ее плодами или заслугами, [Кто] принимает тело, чтобы созидать, открывать традиции Вед и осенять благодатью все живые существа,..
- шиваиты — как Шиву,
- вайшнавцы — как Пурушоттamu,
- последователи пуран — как великого Отца (Брахму),
- ритуалисты – как Душу жертвоприношений,
- джайны (дигамбары) – как Незапятнанного,..
- мимансаки — как Того, который отмечен для должного ублажения,
- чарваки — как То, Что признано миром по договоренности (vyavahāra — «за относительную истину»),
- найяики – как Того, Который есть все то, о чем говорится в превосходной степени, и разве не почитают ремесленники величайшего из демиургов Вишвакармана? —

хотя, как я сказал, Того [верховного] Существа, почитаемого Владыку, признает вся вселенная, всеми признанные касты (jāti), семьи, призывающие Агни, школы, общественные обычаи, — как может возникнуть сомнение? И что же тогда следует доказывать?

I. 4. Поскольку такое логическое исследование [свойств Бога] вполне можно сопоставить с усмотрением сущности Бога, то это действительно [бого]почитание, когда оно сопровождается слушание шрути.

Как говорят шрути, «Его должно слышать и должно созерцать», а смрити [вещают]: «посредством Вед, логического вывода и озарения в постоянной [йогической] медитации — этими тремя достоверными способами познания (прамана) человек достигает высшего сосредоточения».

А теперь вкратце о пяти оппозиционных нашей теории взглядах, основанных на:

[1] отрицании существования какой-либо сверхъестественной силы/причины,

[2] допущении возможности действия причин потустороннего мира (наподобие жертвоприношения) при отсутствии бытия Бога,

[3] существовании доказательств о небытии Бога,

[4] допущении, если Бог и существует, Он не может являться причиной достоверного знания для нас,

[5] отсутствии любых доказательств бытия Ишвары.

I. 5-6. Среди них первая оппозиция [1]: [отрицание существования сверхъестественной причины распадается, в свою очередь, на пять пунктов]: в силу действующей причины [1.1], вечности [1.2], разнообразия [1.3], универсальной практики [1.4] и в силу пропорционального распределения для каждого индивидуума мирского воздаяния [1.5], которое означает существование потусторонней причины [действия закона кармы]. Мы утверждаем, что существует сверхъестественная (alaukika) причина иного мира (paraloka), то есть, причина сверхчувственная.

[1.1.]: [в силу действующей причины] Прежде всего, для утверждения класса причин в общем, он говорит: «в силу детерминации/действующей причины». «Зависимость» означает, что следствие случается; что всякое следствие имеет причину, поскольку оно следствие, как насыщение происходит от пищи. В противном случае, если нет зависимости от причины, следствия могут быть где угодно и когда угодно.

I. 7. [1.2: в силу вечности] [возражение:] Если причина горшка вечная, не следует ли из этого, что и горшок должен быть вечен? Иначе мы должны допустить только случайную [действующую спорадически] причину горшка. Тогда последовательный регресс причин должен быть случайным, если каждая зависит от предыдущей.

[ответ:] В ответ на такое возражение о бесконечном регрессе причин он скажет: «в силу вечности (необходимости) связи причины и следствия», — как чередование серий семян и ростков, потому идея регресса причин несостоятельна. В приведенном примере [такая вечная связь] очевидна для наших чувств.

[1.3: в силу разнообразия причин и следствий] [возражение:] «Но [если ты нуждаешься в причине,] почему не сказать [вместе с ведантистом], что один Брахман есть причина, или [вместе с санкхьяиком] одна Природа (Пракрити) во многих индивидуальных интеллектах [чтобы избежать множества причин]?»

[ответ:] В ответ на такое возражение он скажет: «в силу разнообразия [следствий таких, как рай и ад]», — поскольку следствия подразумевают разнообразие причин, потому существует и разнообразие следствий.

I. 7-8. [1.4: в силу универсальной практики] [возражение:] «Но почему не принять видимую причину жертвоприношений, зачем нужно обращаться к невидимой силе (адриште)?»

[ответ:] В ответ на такое возражение он добавит: «в силу универсальной практики», — то есть в силу того, что все люди, желая получить награду в ином мире, усердствуют в жертвоприношениях. И только убеждение в том, что они приводят к желаемому результату достижения рая заставляет людей жертвовать, и жертвоприношения не могут не произвести результаты в силу их определенного воздействия уже после совершения ритуала. Таким образом, эти невидимые воздействия, называемые заслугами и пороками, доказаны.

I. 8-9. [1.5: в силу пропорционального распределения мирского воздаяния] [возражение:] «Но почему не сказать, что [кармическая] заслуга не находится внутри того субъекта, которому положено [кармическое] воздаяние, а производит это воздаяние извне?»

[ответ:] Он ответит: «в силу пропорционального распределения для каждого индивидуума мирского воздаяния». Поскольку воздаяние направляется в каждое наказание [индивида] по отдельности, мы никак не гарантированы правильно приписать его действие заслуге, находящейся извне.

II.1-2. [2] [вторая оппозиция] Второе возражение состояло в том, что нет доказательства для Ишвары, поскольку средства достижения рая можно практиковать независимо от Его бытия. Иными словами, «жертвоприношения как средства достижения рая можно производить даже без Бога, поскольку доказано Ведами, что ритуалы — средства достижения рая, а Веды обладают авторитетностью в силу их вечности и непогрешимости, и мы также можем принять их авторитет, потому что их признавали великие мудрецы [типа Ману и др.]. Следовательно, ты не можешь утверждать бытие Ишвары на основе того, что Он автор Вед; или мы можем предположить, что Веды составлены мудрецами типа Капилы и др., достигшими превосходства медитативной практикой».

Он отвечает:

Поскольку истинное знание требует внутреннего источника, поскольку создание и разрушение [мира] имеет место и поскольку ни на кого, кроме

Него нельзя положиться [в этих вопросах], то нельзя открыть другого пути [в объяснении этого].

Истинное знание, полученное через авторитетное свидетельство, — то, которое определяется качеством свидетеля, то есть, его знанием точных смыслов используемых слов. Следовательно, существование Бога доказано, потому что только Он должен быть тем Субъектом, который обладает таким качеством знания Вед.

[*возражение:*] «Но разве мы не можем допустить, что такое качество знания точных смыслов используемых слов требуется в случае действия [другого] агента, а если Веды не созданы, то их непогрешимость задает им авторитетность, и мы можем знать их авторитетность по ее принятию великими мудрецами?»

II. 3-5. [*ответ:*] Он ответит: «в силу того, что создание и разрушение имеют место». После разрушения мира, когда предыдущая Веда разрушена, как может последующая Веда обладать авторитетностью, если еще нет условий ее принятия великими мудрецами?

[*возражение:*] «Хорошо, тогда давайте скажем, что в начале создания мира Капила и другие были ее авторами, они достигли всемогущества силой заслуги, обретенной медитативной практикой в предыдущий цикл (кальпа)».

[*ответ:*] Он ответит: «ни на кого, кроме Его (Ишвары) нельзя положиться». Если ты подразумеваешь под всемогущими существами тех, кто наделен сверхчеловеческими свойствами принимать неограниченные размеры и создавать все вещи, тогда мы ответим, что закон «экономии мышления» заставляет нас допустить только одно такое существо, именно Его, почитаемого Ишвару. Нет доверия невечному и не всемогущему существу; откуда следует, что, согласно системе, отвергающей Бога, традиция Вед соответственно отбрасывается. «Нельзя открыть другого пути [в объяснении]».

III.1-4. [3] [*третья оппозиция*] Третье возражение было, что существуют положительные аргументы, доказывающие несуществование Бога. «Как только мы выводим отсутствие горшка в заданном пространстве (то есть, несуществование там горшка), так же мы можем прийти к заключению о несуществовании Бога, поскольку Он вне восприятия. Если ты ответишь, что «высшее Существо — не легитимный объект для восприятия, следовательно, поскольку мы не можем иметь действительное не-восприятие, то не можем допустить Его не-существование». Мы на это парируем, что таким же образом мы могли бы доказать возможность существования рогов у зайца,

так как нам нужно всего лишь утвердить нелегитимность объекта нашего восприятия».

Он отвечает:

В нелегитимном объекте восприятия как может быть достоверным не-восприятие? Более того, как ты можешь определить противоположность наших позиций? Как может рог зайца быть взят за абсурд, если это нелегитимный объект? И как ты можешь сделать вывод без «выводящегося» объекта? То, что нереально, не может быть и предметом отрицания.

В случае высшего Существа, которое не является легитимным объектом [восприятия], как может быть достоверным не-восприятие?..

[*возражение:*] «Но не можем ли мы вывести небытие Бога из отсутствия в Нем тела и тогда [отсутствия] любого побуждения к движению?»

[*ответ:*] Он ответит, как же ты можешь сделать логическое умозаключение, где меньший термин (то есть, «Бог») внутренне противоречив. Поскольку, с другой стороны, само доказательство, которое утвердит существование меньшего термина («Бога»), само по себе достаточно, чтобы воспретить наш последующий вывод [что Бога нет]...

IV.1-2. [4] [*четвертая оппозиция*] Четвертым возражением [со стороны мимансаков] было то, что если бы Бог и существовал, Он не мог бы быть причиной правильного знания для нас. «Бог не может быть авторитетом для нас, потому что Он не имеет правильного знания, так как Его знание лишено такой необходимой черты, как познание объекта, который не познавался бы ранее; отсюда Он и сам не имеет правильного знания, и нам не может его передавать. Кто же будет доверять такому существу, которое не может являться источником правильного знания?»

Он отвечает:

Познание с первого раза не дает истинной ценности, поскольку оно одновременно и слишком узкое, и слишком широкое; мы выносим правильное знание, если оно независимое восприятие, соответствующее действительности. Познание объекта, который не познавался бы ранее, не есть необходимая черта правильного знания, и это не подходит для подтверждающего примера в случае повторного восприятия [того же объекта] и в случае ошибки восприятия.

[*возражение:*] «Разве мы, тем не менее, не продолжаем утверждать, что знание Бога не есть «правильное знание», поскольку это не доказано

[логическим путем]; и потому Бог не может ни сам быть истинно знающим, ни являться причиной истинного знания для нас, поскольку в Нем отсутствуют эти два условия?..»

Он отвечает:

IV. 5. Правильное знание есть точное постижение и правильное знание есть обладание им, а авторитетность, согласно школы Гаутамы (школы ньяи), — то, что лишено чего-либо отрицательного.

Правильное знание — это понятие о соответствии объекту, и это не безотносительно к Божественному знанию, хотя Божественное знание даже не произведено [но вечно]. Выражение «правильное знание»... означает [что это знание] «тесно связано с истинным знанием»... но это может быть установлено только Богом, даже если Он не источник правильного знания для нас. Также Бог — авторитет, поскольку сам всегда связан с истинным знанием, то есть, лишен какой-либо отрицательности. Нет нужды включать в наше определение абсолютную необходимость того, что Он должен быть инструментом правильного знания для других, поскольку авторитетность Бога провозглашена в «Ньяя-сутре» (II.1.68)...

V. 1. [5] [*пятая оппозиция*] Пятое возражение было «в силу отсутствия положительных доказательств»: «разве мы не можем сказать, что нет никаких достоверных доказательств, устанавливающих бытие Ишвары? Да, конечно, неправильно винить палку в том, что слепец не видит этой палки» [*переводчик и комментатор Н. С. Дравид замечает, что Удаяна саркастически указывает здесь на слепоту интеллекта атеистов (анти-атеистов), вкладывая данные слова в их уста*¹]

Он отвечает:

В силу: следствий, соединения [атомов], поддержки, слов и традиционных умений, веры, шрути, предложений, числовых различий, — всегда пребывающее, всемогущее Существо будет доказано [*восемь доказательств бытия Ишвары — 5.1, 5.2, 5.3, 5.4, 5.5, 5.6, 5.7, 5.8*].

V. 2-3. [*5.1. «от следствий» — Kāryāt*]: Земля [как и другие природные первоэлементы] должна иметь Составителя, поскольку они имеют природу «следствий» (kāryatva), как горшок. Под составной вещью (sāvayatva), нуждающейся в составителе, мы имеем в виду то, что она производится

¹ The Nyāyakusumanjali of Udayanāchācharya with Translation and Exposition by N.S. Dravid. Vol. I. N. Delhi, Munshiram, 1996. P. 374.

неким агентом, обладающим волей к созданию и имеющим восприятие материальной причины, из которой она должна быть произведена.

V. 4-9. [5.2.«от соединения [атомов]» — *Āyojanāt*]: «соединение» есть действие, и именно такое действие, которое производит союз двух атомов, дающий первичную бинарную «молекулу» в начале «творения», и оно должно сопровождаться волей разумного Существа, так как оно имеет природу действия, подобного акту тела, как у нас.

[5.3.«от поддержки» — *Dhṛtyādēḥ*]: Мир зависит от Существа, обладающего волей, препятствующей разложению, поскольку [мир] имеет природу, которую нужно поддерживать, как веточку, которую удерживает в воздухе птица. Под необходимостью поддержания мы имеем в виду отсутствие распада у обладающих весом тел. Распад включает и разрушение. Таким образом, мир [также] может быть разрушен Существом, обладающим волей, поскольку он разрушим, как ткань, протертая до дыр.

V. 9-13. [5.4.«от слов» — *Padāt*], или: «от традиционных умений»]. Каждое слово репрезентирует определенный объект. Воля Бога [в наделении всего смыслом,] в том, что вещь может быть представлена определенным словом. Также традиционные умения (ремесла), как ткачество, должны быть иницированы независимым Существом, исходя из того факта, что они осваиваются и применяются, наподобие способа современного письма [изобретенного человеком самостоятельно и независимо — «перо»].

[5.5. «от веры/авторитета» — *Pratyayataḥ*]: знание, произведенное Ведами, есть знание такого качества, что коренится в его источнике, потому что это истинное знание, как и в случае истинного знания посредством чувственного восприятия.

[5.6. «от шрути» — *Shrutéḥ*]: От шрути, то есть от Вед. Веды должны быть произнесены Существом, имеющим [сакральную] природу Вед. Подобным образом, Аюрведа (наука медицины) [была записана людьми-медиками].

[5.7. «от предложений» — *Vacyāt*]: Опять же, Веды должны были быть произведением Существа/Автора, поскольку они имеют природу предложений/высказываний/предписаний, подобно Махабхарате. Другими словами, предписания Вед были произнесены Существом, поскольку они имеют природу высказываний, как и высказывания существ, подобных нам.

[5.8. «от числовых различий» — *Samkhyāviśeṣāt*]: Величина бинарной «молекулы» получена числом, поскольку это произведенная [не вечная] величина и в то же время она не происходит ни от [другой] величины, ни от составных частей. Величина атома не рождает [другую] величину, поскольку его величина вечная [и потому не способная к изменению], или поскольку

это мера атома. Отсюда, в начале «творения» должна быть двоица, внедренная в атомы, которая стала причиной величины бинарной молекулы, но причина величины бинарной молекулы не могла быть произведенной в то время («во время оно») сверхобычным восприятием существ, подобных нам. Поэтому мы можем принять, что такая сверхобычная способность восприятия тогда существовала только в Боге. Последнее означает, что это Существо, обладающее такой [сверхъестественной] способностью, Которое всегда пребывающее, и отсюда устанавливается Его вечное всеведение.

V. 17. [*возражение*]: «Но как из факта, что вещь есть следствие, с необходимостью следует, что она произведена волевым действием?»

Он отвечает:

Если [атом] действует независимо (самостоятельно), он прекращает быть грубой материей. Если нет причины, то не существует и следствия; конкретное следствие имеет конкретную причину.

Не может быть следствия без причины. Если бы атом был наделен волей, тогда следовало бы назвать атом разумным. А поскольку неразумная вещь может произвести следствие только под воздействием разумного существа,...

V. 17-18. Деятельность (акт), конечно, есть воля, она возникает вследствие желания действовать, а оно — от знания, предметом же этого знания является [божественное] повеление (*vidhi*, также «наказ», «приказ») или, скорее, то, что наводит [нас] к повелению, которое исполняют.

Первичный смысл бессознательной кармы, вменяемой императивно [в значении настоящего приказа], есть воля Повелевающего в форме команды, которую исполняют как действие либо бездействие, между тем мы заключаем по результату, что для делателя это средства желаемой цели [понимать, что хорошо и что дурно].

V. 18-19. Воля конкретной личности, то есть, Ишвары, намеренно вовлекаясь в «кармический процесс» действия либо бездействия как повеление либо запрет, следовательно, есть первичное значение того, что присоединяется к бессознательной карме. И из того следует заключить, что это средства достижения желаемой цели [отсюда, существование «приказа» доказывает существование Командующего, Ишвары].

V. 30; 34. Итак, посредством полноводных словесных и логических аргументов я (автор) постарался размыть все ложные доктрины в умах оппонентов...

Эти грозди цветения аргументов, блистающих славою, да ублажат правых и неправых (ишвара-вадинов и ниришвара-вадинов). А если это не станет возможным, да будет мое произведение приношением великому Богу!