

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

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Москва - 2014

Работа выполнена на кафедре истории философии факультета гуманитарных и социальных наук ФГБОУ ВПО «Российский университет дружбы народов».

Научный консультант: **Сёмушкин Анатолий Васильевич**,
доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты: **Серебряный Сергей Дмитриевич**,
доктор философских наук, профессор,
ФГБОУ ВПО «Российский государственный гуманитарный университет» (директор
Института высших гуманитарных исследований им. Е.Н. Мелетинского)
Андросов Валерий Павлович,
доктор исторических наук, профессор,
ФГБУН «Институт востоковедения РАН»
(заведующий отделом истории и культуры Древнего Востока)
Кимелев Юрий Анатольевич,
заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор, ФГБУН
«Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН)»
(главный научный сотрудник отдела философии)

Ведущая организация: **ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет»**

Защита диссертации состоится «17» марта 2015 г. в 15.00 на заседании диссертационного совета Д 501.001.09 на базе ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова» по адресу: 119991, г.Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4 («Шуваловский»), философский факультет, аудитория А-518.

С диссертацией можно ознакомиться:

☐ в читальном зале отдела диссертаций Научной библиотеки МГУ имени М.В.Ломоносова по адресу: Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, 8 этаж, А-812.

☐ на официальном сайте диссертационных советов МГУ имени М.В.Ломоносова по адресу:

http://istina.msu.ru/dissertation_councils/councils/718886/.

Автореферат разослан « » декабря 2014 г.

Учёный секретарь

диссертационного совета

Сквор

Скворцов Алексей Алексеевич

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Религиозно-философская доктрина личного Бога (богов) в Индии называется *ишвара-вадой*, или учением о личном Высшем Боге/Господе Ишваре (термин «īśvara-vāda» от санскр. īś — «владеть»; īśvara — «господин», «хозяин»; vāda — учение). Ишвара-вада (понятие, выработанное в индийской традиции) — это учения ряда важнейших классических индийских философских школ (даршан) о личном Высшем Боге, создателе и правителе мира — Ишваре. Тема данной работы находится 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 базовых 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 понятия «демократия» приносятся в жертву тысячи людей; при этом как бы забывают, что демократия переходит в свою противоположность. Если личность, ее свобода не мыслятся основанными на вечных, духовно-

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.

нравственных ценностях, то они неизбежно релятивизируются, происходит обезличивание, а далее дегуманизация, которая приводит к таким страшным явлениям, как «этническая зачистка» и т.п. 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 утверждал: «...*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 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 философии в настоящее время придается смысл, в основном, секулярного творчества, то древние философские традиции Востока (Индия, Китай) осмысляются более всего в контексте традиционных религиозных мировоззрений. Актуальность данной работы заключается в том, что философия древности и

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

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 только как религиозное мировоззрение или религиозное учение (теология), в лучшем случае, как религиозная философия¹. Однако ряд авторов (Ю. А. Кимелев² и др.) 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. Помимо этого, поскольку категория «теизм» была выработана в европейской философии, то ряд авторов, в частности, С. С. Аверинцев⁴ 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.

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.

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

Мы исходим из того инварианта в принятых определениях теизма (в отличие от пантеизма и панентеизма) как: а) учения о личном Боге и трансцендентном миру (Творец), и имманентном миру (Промыслитель); б) религиозного воззрения на верховенство в мире Божества (богов). Причем, имманентность Божества миру в теизме мыслится не как их единосущие или тождество, что характерно для пантеизма, но понимается лишь энергийно. Настоятельной потребностью является дальнейшее раскрытие философско-теоретической основы категории «теизм» в сравнении с вышеперечисленными категориями «пантеизм», «панентеизм», «деизм», особенно в плане анализа понятий «личное — безличное», которые маркируют различия между данными категориями. В контексте нашего исследования «личное — безличное» мы относим к Богу (прежде всего, Ишваре), Абсолюту, трансцендентному бытию (Брахман) или состоянию освобождения (нирвана) в индийских или иных религиях. Уточнение признаков «личный Бог», «личностное бытие», «духовно-личностная действительность»¹ в сравнении с безличным поможет более глубоко осмыслить категорию теизма.

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 философских и религиоведческих категорий, понятий и терминов, в частности, теизма. Восполнение указанного дефицита — актуальная философская задача.

Степень разработанности темы.

¹ 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.

В отечественной индологической и буддологической литературе заложены основы для теоретического осмысления индийского теизма и индийской философии, его философских и предфилософских источников, а также переведены и проанализированы классические тексты в трудах Андросова В. П., Аникеева Н. П., Ваниной Е. Ю., Василькова Я. В., Глушковой И. П., Елизаренковой Т. Я., Игнатовича А. И., Исаевой Н. В., Железновой Н. А., Канаевой Н. А., Костюченко В. С., Лысенко В. Г., Невелевой С. Л., Парибка А. В., Пахомова С. В., Островской Е. П., Рудого В. И., Семенцова В. С., Серебряного С. Д., Смирнова Б. Л., Степанянц М.Т., Торчинова Е. А., Успенского В. Л., Успенской Е. Н., Шохина В. К., Янгутова Л. Е. и др.

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. 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 (например, у Субхаша Шармы¹). 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-

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

вада, но и шире, чем учение о личном Боге: «индийский теизм» полностью не совпадает с «ортодоксальной» доктриной Брахмана как абсолютной субстанции. Более взвешенной можно назвать позицию крупнейшего современного индийского философа Р. Баласубраманиана: теистическими он считает часть доктрин веданты, кроме адвайта-веданты (которая определяется им как «вне-теистическая веданта»)¹. Но проблему соотношения понятий «индийский теизм» и «ишвара-вада» ни С.Шарма, ни большинство других авторов² не поднимают и не раскрывают.

Расширение понятия «индийский теизм» за пределы школ астика происходит 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».³ Автор понимает теизм в самом широком смысле как учение о личных богах и веру в них, потому теистическими он признает даже адвайтистские и буддийские воззрения, в последних концепция бодхисатв в махаяне («бодхисатвовость») довершает 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 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 См., например: *Shah Hemant. Jain Theism — Concept of God in Jainism* <http://www.fas.harvard.edu/~pluralsm/affiliates/jainism/article/theism.htm>

³ *Carpenter J. Estlin. Theism in Medieval India: Lectures delivered in ESSEX Hall, London, October–December 1919. L., Williams & Norgate, 1921.*

Подобным же образом понимает теизм и Н. Макниколь («Индийский теизм от ведического до магометанского периода»¹), включая в него индуистские и буддийские течения; сверх того, много внимания она уделяет феномену бхакти в индийской культуре XIV-XV вв. (индийский ренессанс бхакти в своих многоконфессиональных вариациях уже не называется ишвара-вадой). Карпентер и Макниколь рассматривают индийский теизм, не подвергая его строгой концептуализации, и ишвара-вада как философское ядро теизма у них специально не исследуется.

В Новое время в Индии понятие «теизм», «индийский теизм» приобрело сугубо практически-политический оттенок. Многие мыслители и деятели национально-освободительной борьбы такие, как М. Ганди, Б. Г. Тилак, М. Г. Ранаде и др., считали политическую борьбу за свободу Индии реальным воплощением в жизнь исконных религиозных и философских целей индийцев и называли это воплощение «теизмом»: например, очерк Ранаде «Философия индийского теизма»². Мы в отличие от этого 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 в школах классического периода йоге, ньяе, вайшешике (примерно до XI в.), — 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. Отметим переводы и толкования текстов

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

философских систем, относимых к ишвара-ваде: вайшешика Прашастапады, сделанных В. Г. Лысенко¹, классической йоги, сделанных В. И. Рудым и Е. П. Островской², сутр и бхашьи (первичного комментария) ньяи³, а также фрагментов сочинений найяиков Шридхары и Уддйотакары, изданных В. К. Шохиным⁴. Сокращенный перевод «Ньяя-кусуманджали» найяика Удаяны⁵ сделан автором диссертации (см. *Приложение № 2* диссертации). К классическим исследованиям относятся части трудов по индийской философии С. Н. Дасгупты «История индийской философии» в 5-ти томах (глава VIII «Атеизм санкхьи⁶ и теизм йоги»⁷ и др.), «Философия йоги в отношении к другим системам индийской мысли»⁸ и С. Радхакришнана «Индийская философия» в 2-х томах (глава 9 «Теизм Бхагавадгиты»⁹ и др.). В этих трудах принимается постулат о том, что теизм является верой в личных богов и учением о высшем Боге (Ишваре) и что системы доклассической («эпической») санкхьи, йоги и ньяи были теистическими.

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 Commentary with translations of Karikas / ed. by Bhaswani Sinha. N. Delhi, Aryan, 1999. xiv, 343 p.

⁶ Имеется в виду классическая санкхья.

⁷ Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy. Vol.1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.

⁸ Dasgupta S.N. Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.

⁹ Радхакришнан С. Индийская философия. Том 1. М.: Изд-во иностранной литературы, 1956. С.442-497.

Школе ньяе-вайшешике в ракурсе теизма посвящены работы К. Балк «Теизм ньяи-вайшешики»¹ и Висвешвари Аммы «Удаяна и его философия»². 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 *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 (X в.). Висвешвари и другие авторы продемонстрировали, как в лице Удаяны теизм в свое время одержал победу над ниришвара-вадинами. 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» и др.). В других работах по ньяе и вайшешике исследуется, в основном, логика (ньяя)³ или атомизм (вайшешика)⁴, 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

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

⁴ *Gangopadhyaya Mrinalakanti*. Indian Atomism: History and Sources. Calcutta, K. P. Bagchi & Co., 1980.

употреблении. Это свидетельствует о слабо развитой категоризации в нашей философской индологии. В частности, одни авторы (Ю. Алиханова¹ 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 ею по регионам таким образом, что в Индии – преимущественно безличностно-пантеистические учения, и только на Западе (христианство) — теистические: «Более естественным для Индии является пантеизм... Теистические тенденции — лучи света в пустыне пантеизма»². Однако подобное резкое противопоставление теизма и пантеизма уже давно ушло в прошлое.

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 Ключи⁵.

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

² Macnicol N. Indian Theism: from the Vedic to the Muhammadan Period. P. 3.

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

Если одни (Дж. Маклин и др.) полагают, что все (!) индийские религии были путем поиска и частичного обретения монотеистического Бога, другие (Ф. Клюни и К. К. Клостермайер) разграничивают христианский монотеизм и теизм индийских религий, полагая, что пантеизм более свойствен индийской мысли. В перечисленных работах присутствует концептуализация учения о личном Боге/богах в индийских религиях и используются философско-религиозные категории, но ишвара-вада не рассматривается с философской точки зрения.

В большей степени философское обоснование ишвара-вады дают некоторые западные исследователи, показывая, как можно отграничить индийские теистические от пантеистически-безличностных учений. В. Вейнрат в статье «Идеи Бога» («Концепты Бога») в Стэнфордской Философской энциклопедии уделяет большое внимание индийскому концепту личного Бога — Ишвары: «Наиболее резкое несогласие в понимании Абсолюта наблюдается между защитниками идеи личного Бога и приверженцами безличного (Божества)»¹. Автор рассматривает такую дифференциацию преимущественно в рамках веданты, справедливо относя адвайта-ведантистов к не-теистическим философам. Однако Вейнрат, вскрывая противоречия между индийским теизмом и пантеизмом, не рассматривает ишвара-ваду как общее направление для нескольких школ в индийской философии.

Другой американский исследователь Д. Лангбауэр в своей статье «Индийский теизм и процесс-философия»² не только вскрывает противоречие между индийским теизмом и пантеизмом, но и дает свое видение и решение этой проблемы. Лангбауэр, обращаясь исключительно к

Vedanta: an Experiment in Comparative Theology. N.Y.: SUNY, 1993; The Tamil Veda: Pillan's Interpretation of Tiruvaymoli. Chicago: University of Chicago, 1989 etc.

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/> P.2-3.

² *Langbauer Delmar*. Indian Theism and Process Philosophy <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2357>

брахманистско-индуистской традиции, считает, что в ранних памятниках шрути имеется как монистическая (имеющая безличностную основу), так и монотеистическая (для автора термины «теизм» и «монотеизм» тождественны) тенденции. Кристаллизация и оформление теизма в Индии, согласно автору, произошли вместе с закреплением термина «Ишвара». Важнейшей и нерешенной, как считает Лангбауэр, проблемой индийского теизма в раннем средневековье остался вопрос о соотношении личного Ишвары и безличного Божества/Брахмана как «искусственно достигнутый компромисс»¹. Лишь серьезный шаг на пути к решению данной проблемы, по утверждению Лангбауэра, был сделан Рамануджей, философию которого он квалифицирует в качестве «панентеистической»². Важно то, что Лангбауэр конкретизировал и заострил основную тему и проблему индийского теизма — соотношение личного и безличного.

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 рассматривалось комплексно в аспекте личного — безличного.

Цели 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

¹ Ibid. P. 6.

² Ibid. P. 18.

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 в качестве теистической философской концепции ишвара-вады, а также концептов (прежде всего, Ишвара), архетипов (божественной личности и др.) и мифологем в традиционных индийских религиях, относящихся к личному Богу/богам, при анализе существенных признаков личного либо безличного в Боге, Божестве, Абсолюте.

Задачи исследования:

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

Научная новизна работы

Во-первых, дана конкретизация категории «теизм», употребление которой не было в значительной степени 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, остававшаяся не столь очевидной, между мировоззренческими основами религий политеистического типа, к которым принадлежат индийские религии и сопровождающие их философские учения, с пантеистической и панентеистической идеей или доктриной безличного Божества/Абсолюта (или состояния), тогда как союз теизма и монотеистических религий практически всегда признавался 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 в сравнительном аспекте космогонические модели в индийском религиозном сознании и философии в ракурсе личного — безличного и показана их связь с ишвара-вадой (глава IV).

Теоретическая и практическая значимость работы

Материалы и выводы работы способствуют адекватному и более глубокому пониманию роли теистических и не-теистических традиций в индийской культуре, их связи с мировоззренческими архетипами и предпосылками. Положения данного исследования могут быть использованы в дальнейшем изучении философии религии, метафизики индийских религий, истории индийской философии. Результаты исследования могут быть использованы при чтении основных курсов по философии религии, религиоведению, истории религий, специальных курсов по истории индийской культуры и философии, культурологии.

Методология исследования

Можно выделить ряд пунктов в методологических подходах 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, г) метод сравнительного анализа.

а) При обзоре религиоведческой литературы приходится констатировать, что в ней еще существует разрыв между публикациями абстрактного теоретического уровня и исследованиями «частно-прикладными», эмпирическими, рассматривающими либо одну из религий, либо обобщающими их совокупность (множество публикаций по истории религии). Если последние исследования занимаются не строго упорядоченным описанием той или иной религии по методу известного

бэконовского «муравья», то общее, или теоретическое, религиоведение, прежде всего, у нас нередко рассматривает свой предмет — религию абстрактно, как «религию вообще», вынося за скобки ее «частные конфессиональные проявления» и конкретные метафизические учения (бэконовский «паук»). Чтобы преодолеть ограниченности двух методов, бэконовская «пчела» избирательно собирает «нектар» с «цветов» конкретных религиозных идей и учений и перерабатывает его в «мед» теоретического познания о религиях на основе общих философских категорий. Так открываются перспективы для дальнейшего обобщения относительно теоретических основ разных типов религий (поли- и монотеистического и т.д.).

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

Мировоззренческие основы индийского теизма и его философские импликации составляют единое целое, по крайней мере, единое ядро, хотя для обоснования этого потребовалось бы вскрыть комплекс вопросов о взаимоотношении религии и философии и даже сущности самой философии (что выходит за рамки диссертации). Единство религии и философии А. Ф. Лосев, например, понимает так: «Религия есть творческое преображение 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. Лосев полагал, что совершенное обособление разных, но имеющих тесное переплетение между собой сторон жизни духа в древних культурах с позиции сухого рационалистического подхода может привести к грубым искажением действительности.

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

В философской литературе имеется удачный, на наш взгляд, принадлежащий А. В. Семушкину и С. А. Нижникову опыт применения подобного рода синтеза философии и до- (не-)философской «метафизики» на примере понятия «метафизика веры»¹. Также 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»². Эту идею единства религии и философии мы применяем к ишвара-ваде, ее мировоззренческим и предфилософским предпосылкам.

в) Используется метод классической диалектики: единства и борьбы противоположностей, — единства и противоположности личностных и безличных начал в понимании сверхъестественного в индийском теизме: Бога, Абсолюта и т.д.

г) Автор использует в своей работе компаративный метод, суть которого состоит в выявлении сходства и различий архетипов, положений и принципов метафизики как внутри индийских религий, так и в сравнении с теоретическими основами монотеистической парадигмы, прежде всего, по вопросу личностных признаков в Абсолюте либо в идеале освобождения.

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 и др., — посредством различения понятий личное — безличное применительно к Богу, Абсолюту,

¹ См.: *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. М., Изд-во РУДН, 2001; *Семушкин А.В.* Метафизика веры как проблема познания (предисловие) // *Нижников С.А.* Метафизика веры в русской философии. С. 4.

² *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.

религиозному идеалу спасения, который (дискурс) достигается через анализ индийской философской концепции личного Бога (Ишвары) — ишвара-вады.

2) Дихотомия «личное — безличное», маркируя противоположность между идеей (абсолютно-)личного Бога, совмещаемой с монотеизмом, и доктриной безличного Абсолюта (или состояния), конституирующей немонотеистические религии/политеизм (к которым относятся индийские религии), в то же время задает возможность и эффективность применения категории «теизм» (наряду с категориями «пантеизм», «панентеизм» и т.д.) к индийским учениям при уточнении и конкретизации понятия «теизм».

3) Теизм в его абсолютном значении — это «монотеизм», «теоцентризм», в относительном значении — это теистические тенденции, и в относительном значении «теизм» применим к индийским религиям. 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. Потому место индийского теизма (личностности) находится не в центре индийских религий, а на их периферии, границы индийского теизма (ишвара-вады) не могут простирается за пределы функционально-атрибутивного понимания личности, относительного теизма; ишвара-вада и ее мировоззренческие предпосылки не принадлежат абсолютно-субстанциальной концепции личности, или монотеистической парадигме.

4) Архетип божественной личности в индийской мировоззренческой духовной культуре, религиях и метафизике имеет относительный (не абсолютный) характер, раскрывающийся 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.

5) 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), в зарождении концепта высшего личного Бога Ишвары в Упанишадах (шрути) и развитии учения об Ишваре в «Бхагавадгите» и других памятниках смрити.

6) 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 и развитие многих положений, аргументов и логических обоснований личного Бога (Ишвара-анумана), объединенных в стройную концепцию личного Бога (разветвленное «древо» ишвара-вады) с его основными атрибутами (онтологический аспект ишвара-вады) и доказательствами его бытия (гносеологический аспект ишвара-вады); что обогатило индийскую философскую культуру в целом.

7) 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.

8) Компаративный анализ космогонических моделей в индийском мировоззрении и философии показывает единство дофилософских архетипов и философских концепций в понимании связи личного Бога, безличного Абсолюта и космогонического процесса: панентеистический эманатизм и демиургизм (последний характеризует ишвара-ваду) подтверждают синтез

личностных и безличностных аспектов в индийском мировоззрении и теизме; данные индийские космогонические модели противоположны креационизму.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Основные положения и выводы диссертации имеют высокую степень достоверности, прошли апробацию в преподаваемых курсах для студентов, магистров, аспирантов в РУДН и ПСТГУ «Религиоведение», «Философия религии», «История мировых религий», «История философии», «История индийской философии», «Общее и сравнительное религиоведение (Метафизика религии)», «Проблемы философии религии». Сделаны доклады на международных конгрессах: XIX Международный Философский конгресс (Москва, 25-30 августа, 1993); 1-й, 4-й Российские Философские конгрессы (Санкт-Петербург, 1997; Москва, 2005), 1-й, 2-й, 3-й, 4-й, 5-й Международные философские симпозиумы “Диалог цивилизаций: Восток — Запад” (Москва, РУДН, 1994, 1996, 1997, 2000, 2001); Международная конференция, посвященная 60-летию воссоздания философского факультета МГУ (Москва, 13-15 февраля 2002); Ежегодные международные Богословские конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского Института (Москва, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2013).

На российских конференциях: «Межконфессиональные отношения в Южной Азии: прошлое и настоящее» (Москва, ИВ РАН, 1998); Всероссийская научно-практическая конференция с элементами научной школы для молодежи «Философия в диалоге культур» (Элиста, 2009).

На международных форумах: 7th Conference of European Society of Women in Theological Research (Crete, 17-21 August 1997); RVP Seminar “Communication across cultures: the Hermeneutics of Cultures in a Global Age”. (Washington D.C., Catholic University of America, 2003); Afro-Asian Philosophy Association Conference 2010 (Mumbai, 22–25 October 2010).

Структура диссертации

Диссертация состоит из Введения, четырех глав, Заключения, списка литературы и двух Приложений.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность избранной темы, выявляется степень ее разработанности, формулируются цель и задачи исследования, определяется его новизна, обосновывается структура диссертации. Также кратко дается пояснение основных философско-религиозных и индологических понятий.

Глава I «ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТНЫХ ХАРАКТЕРИСТИК В ТЕИЗМЕ И В АРХЕТИПАХ ИНДИЙСКИХ РЕЛИГИЙ» посвящена общим вопросам теизма как философско-религиозной и религиозно-философской категории, а также анализу личностных характеристик в индийских религиозных архетипах: мокше, нирване, в архетипе божественной личности.

В § 1 «**Теизм как проблема**» вскрывается проблема теизма вообще: его рядоположенность другим философско-религиозным категориям: пантеизму, панентеизму, деизму¹, — и необходимость выявления личностных характеристик в противоположность безличному. Мы придерживаемся точки зрения признания пантеизма и панентеизма родственными друг другу доктринами и согласны с Ю.А. Кимелевым: «Панентеизм в определенном

¹ В нашем анализе традиционных религий мы применяем 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. Напротив, «пантеизм», «панентеизм» и «теизм», хотя и появились также в новоевропейскую эпоху, весьма широко и плодотворно используются для категоризации философских доктрин и религиозного мировоззрения древности и средневековья в различных культурах Востока и Запада. Классические примеры тому — «пантеизм стоиков», «панентеизм Упанишад» и т.д.

аспекте можно рассматривать как разновидность пантеизма»¹, — ибо пантеизм и панентеизм есть учения 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, которые мы называем парадигмами.

Раскрывается основное содержание понятия «теизм» в западной литературе, конкретизируются признаки личного Бога/личностного бытия.

Самосознание современного западного теизма показывает его близость к естественной теологии, где рассматриваются сущностные атрибуты Бога, которые могут относиться и к личному Богу, и к безличному Абсолюту. Считается, что западный теизм превратился преимущественно в эссенциалистскую доктрину, потому в рамках такого теизма разделение личного — безличного не является главным объектом исследования. Обращает на себя внимание философский поиск характерных признаков личностного бытия/личного Бога в работах «православного персонализма». К метафизике личности преимущественно относят, во-первых, основу и неразложимую целостность, «ипостасность»; во-вторых, 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 анализа личностного бытия при его отграничении от безличного в исследовании метафизики конкретной религии важны, по крайней мере, все четыре перечисленные его стороны в совокупности, а не некоторые из них. В квалификации индийского теизма будут рассматриваться именно такие критерии личностного бытия.

¹ Кимелев Ю.А. Философия религии. С. 232.

§ 2 «Мокше- и нирваноцентричность contra теоцентричность; границы индийского теизма (личностности)». В рамках данного исследования в понятие «индийский теизм» включается не только учение — философская концепция ишвара-вада в классических школах, но и ее предфилософские и мировоззренческие предпосылки: архетип божественной личности и другие архетипы в религиозном сознании традиционных индийских религий.

Индийские религии и сопровождающие их классические философские учения принадлежат политеистическому (или немонотеистическому) типу. Мы согласны в основном с Аверинцевым¹, который считает, что категория «теизм» в строгом смысле соотносима только с авраамическими/монотеистическими религиями и не применима к восточным традициям. В то же время для необходимости квалифицировать идеи, представления и учения (типа ишвара-вады) о личном Боге/богах в политеизме требуется содержательная конкретизация понятия «теизм», его разделение на строгий и нестрогий и соответствующие терминологические уточнения. Категория «теизм» в строгом или абсолютном смысле — это «теоцентризм», которая всецело и исключительно «работает» только в монотеистических религиях. Но понятие «теизм» не в строгом смысле допустимо применять, и оно уже применяется, к восточным мировоззренческим системам. При этом важно учитывать, что индийские учения и представления о личном Боге раскрываются на фоне метафизики безличного начала; чем и определяются границы и место такого нестрогого теизма в индийской традиции².

В диссертации анализируются метафизические основы трех главных традиционных индийских религий: ведическо-брахманистской и индуистской традиции, буддизма, джайнизма. Несмотря на серьезные различия между этими религиями, необходимо констатировать их

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

² Аникеева Е.Н. О применимости понятий «теизм» и «теоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1999, №1. М., РУДН. С.192-196.

принципиальное архетипическое единство в понимании Абсолюта и идеала освобождения. Как буддийская нирвана, так и брахманистско-индуистская и джайнская мокша конституируют каждую из индийских религий, являясь спасительными идеалами, которым противостоит круг кармической сансарности как не освобожденное, зависимое бытие. Индийские религии мокше- и нирваноцентричны, не теоцентричны.

Если Ипостасный Бог, будь то в катафатическом, либо в апофатическом богословии непременно сохраняет в себе любовь, добро, нравственную характеристику и онтологически является источником моральных норм, то в индийских религиях мокша и нирвана не имеют в себе духовно-нравственных качеств, или абсолютного Добра. Нравственные категории добра и зла в индийских религиях целиком включены в кармически-сансарный круг и определяют лишь лучшее или худшее перерождение, но не освобождение от него. Об этом говорится в священных текстах индуизма («Брихадараньяка упанишада» и др.), буддизма («Дхаммапада», «Самьютта-никая»); то же акцентируется современными мыслителями: М. Хириянной, Х. Накамурой, В. Топоровым и др. Данное обстоятельство показывает безличностную основу индийских сотериологических идеалов.

Теизм индийских религий отличается от теоцентризма, и в разделении двух видов теизма помогает принципиальное положение А.Ф.Лосева об ипостасно-субстанциональной (метафизика христианства) и атрибутивно-функциональной (философия античности) концепциях личности, которое мы применяем более широко — к религиозной метафизике, соответственно, монотеистической и политеистической парадигм. В индийских религиях ипостасная концепция личности отсутствует, но имеется атрибутивно-функциональное понимание божественной личности, чем и определяются границы индийского теизма (личностности¹).

§ 3 «Архетип божественной личности как относительной в индийском религиозном сознании». В этом параграфе рассматривается,

¹ «Личностность» в данном контексте мы относим к Богу, Божеству, Абсолюту.

почему личные божества в индийском религиозном сознании и теистических доктринах носят относительный характер, и как они всегда связаны с безличным принципом, который им сопутствует и в который они «неизбежно» включаются.

Относительный характер индийских богов совмещается с их необычайным многообразием, корнящимся в особенностях индийской культуры и цивилизации. Свойство индийских религий включать в себя иных богов известный немецкий индолог П. Хакер определяет как «инклюзивизм»¹. Яркие примеры инклюзивизма: один из верховных богов индуизма Шива, несмотря на его неведическое и неарийское происхождение, не просто включился в брахманистский пантеон, но занял центральное положение рядом с Брахмой и Вишну; Будда стал аватарой Вишну; в махаянистском пантеоне главное китайское женское божество Гуань-инь отождествилось с Авалокитешварой (эманацией Будды); Вишну, Брахма и другие индуистские божества населяют райские обители (сукхавати, рупалоку и др.) и т.п.

В трех рассматриваемых индийских религиозных традициях, где благодаря инклюзивизму и «взаимообмену» личных богов образовался частично общий пантеон, не произошло потери или разрушения из-за прихода «чужих» богов и утраты идентичности «своих». Наоборот, эти религии обогащались, ибо различия между личными богами в них условны, а конкретные личности богов относительны, они не нарушают крепости политеистической парадигмы и ее основ, которые носят безличный характер. Предполагаем, что культовый инклюзивизм является частным случаем более общего принципа и закона, который можно назвать *релятивизмом божественных личностей в политеистической парадигме религиозного сознания*, который проявляется не только во включении богов извне, но и в процессах религиозного синкретизма и агломерации, в элиминации

¹ Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus. Eine indische Denkform. Wien, 1983. S.12.

определенного контингента божественных персонажей, в отождествлении внешних богов с внутренними, во взаимообмене и взаимозаменяемости божественных персонажей между различными политеистическими религиями. Метафизическим основанием релятивизма божественных личностей может быть только пан(ен)теистический/безличностный фон религиозного сознания, атрибутивно-функциональное понимание в них личности. Относительность личных богов обязательно предполагает абсолютность Безличного: божества, космоса, мокши, нирваны и т.д.

В главе II **«ИСТОЧНИКИ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА (ИШВАРА-ВАДЫ) В ПРЕДФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ»** рассматриваются предпосылки индийского теизма в индийской предфилософии: в Ведах, Упанишадах (шрути), в «Бхагавадгите» (смрити).

В § 1 **«Особенности персонифицированных божеств в Ведах»** анализируется онтологический статус божественной реальности, отраженный в ведических гимнах, в частности, в Ригведе. Несмотря на многообразие интерпретаций ведизма, большинством исследователей утверждается относительный характер ведических божеств, который мы называем релятивизмом божественных личностей и который означает, что персонифицированные боги не имеют статуса абсолютного бытия и зависят как от других персонификаций, так и от безличного начала.

Выделяется ряд признаков относительности ведических божеств: 1) их неопределенная численность; 2) отсутствие строгой иерархии с самодержцем на вершине пантеона; 3) большая степень (поли)функциональности и зависимости от ритуала; 4) единое онтологическое безличное начало, стягивающее многообразие богов и божеств в определенное единство. Единство ригведийских богов (4-е свойство) имеет троякое онтологическое значение: а) единство с демонами — единая для дэвов и асуров чудесная

(магическая) «асурская» сила — *асуравам (asuratvám)*¹ (Ригведа, «Всем-богам»: III.55 и др.). б) Космологическое единство ведических божеств, раскрывающееся через общую для них и для всего космоса безличную природно-нравственную закономерность *риту*. в) Единство общего онтологического безличного «архэ» ведийских божеств, зафиксированное в повторяющемся в Ригведе рефреном мотиве (Ргв. I.164: гимн-загадка Диргхатамаса и др.): «Оно, божественное,...что есть *одно* (курсив мой — Е.А.), вдохновенные называют многими способами. Агни, Ямой, Матарिशваном (его) называют» (перев. Т.Я.Елизаренковой)².

Данное *одно (Экам)* впоследствии в древнеиндийских и современных комментариях получило толкование как предшествование учения о единой субстанции Брахмана среднего рода, объединяющей и поглощающей в себе всех личных богов.

Полифункциональность и функциональную зависимость от ритуала ведических божеств (3-е свойство) известный индолог Д. Гонда, например, рассмотрел как вопрос о взаимопереходе ведических «богов» в «силы»³, что показывает диалектическое единство личного и безличного в ведических богах. Онтологический статус божественной реальности в ведах носит пантеистический и ограниченно-теистический характер. Заложенный в ведах онтологический принцип относительности богов прочно вошел и закрепился в последующих периодах индийской предфилософии и философии, поскольку Ригведа является «великим началом индийской литературы и культуры» (Т.Елизаренкова).

§ 2 «Генезис образа и концепта Ишвары в Упанишадах» посвящен рассмотрению появившегося в Упанишадах концепта Ишвары — «зародышу» индийского теизма (ишвара-вады). Ишвару Упанишад можно

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

² Там же, с. 205.

³ *Gonda J.* Some observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. Gravenhage, 1957.

определить как личного Бога Создателя космоса, его Хранителя и Промыслителя, пекущегося о спасении разумных существ.

«Божественное Оно», «Одно» гимна-загадки Диргхатамаса из Ригведы привело 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, существительным среднего рода, содержащимся во втором речении. Концептуальная безличность Божественного «Оно» и Брахмана практически является общепризнанным. Можно указать на две тенденции в Упанишадах: выделение идеи единого безличного начала (атман-Брахман и др.) и зарождение концепта Ишвары как личного Бога. Согласно традиционным толкованиям, эти две тенденции не противоречат друг другу, но являются взаимодополняющими.

Цитаты из Шветашватара упанишады, которая «отвечает всем требованиям теизма»¹, где излагается концепт Ишвары и его связь с безличным Брахманом:

«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.8. Владыка (Ишвара — Е.А.) поддерживает все это сочетание тленного и нетленного.

III.20.... Его, лишённого стремлений, великого владыку (Махешвару — Е.А.), видит [человек], свободный от печали, благодаря умиротворению чувств...» (перев. А.Сыркина)².

¹ *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1951. P.83.*

² Упанишады. Кн. 2. / Перев. с санскр., комм., прилож. А. Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Вост. лит., РАН, 2000. С. 115–125.

Благодаря образу и концепту Ишвары, появившемуся в Упанишадах, можно утверждать, что теизм не был занесен в индийскую метафизику откуда-то извне, но составлял одну из ее существенных, эндемических характеристик.

§ 3 «Теизм «Бхагавадгиты»» анализирует развивающуюся от шрути к смрити теистическую тенденцию, отраженную в «Бхагавадгите», одном из ярчайших теистических памятников индуизма. Свойства Ишвары, заложенные в Упанишадах и развернутые в Гите, стали впоследствии инвариантными для большинства школ индийской метафизики. Ишвара — имя и концепт личного Высшего Бога, Господа и одновременно 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), и разумная (четана-карана) подчиняет себе вторичные причины — материальные стихии (бхуты), время (кала) и т.д. Также постулируется и раскрывается сотериологическая функция Ишвары.

С. Радхакришнан описывает концепт первичной реальности в Гите: «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. Об относительности личности Божества в Гите говорит и лицепорождение в кульминационной для поэмы главе XI, где повествуется о явлении адепту (Арджуне) страшной формы «Вишварупы», которую мы переводим как «Многоликая (Вселикая) форма» Ишвары/Кришны/Брахмана.

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.

В Гите нравственно-сотериологическая функция Ишвары как Бога милующего и спасающего проявляется, прежде всего, в бхакти (bhakti – причастность, привязанность, преданность, любовь [к богу]) — одном из важных понятий в индуизме, обозначающем эмоционально-эстетическое и мистико-аскетическое служение Богу в отличие от интеллектуального и ритуального служения. Бхакти выделяется в Гите в качестве одного из основных путей освобождения-мокши, а в целом концепция бхакти в наибольшей степени теистически окрашивает те учения в индуизме, которые разделяют эту концепцию.

Ишвара в Гите — личный, милующий создания Бог, призывающий своих бхактов быть ему преданными для их спасения. Но Ишвара здесь — не абсолютная Личность: он сочетается с безличным, зависит он него, включен в эманационный «процесс», единосущен времени, дробится в ходе лицепорождения. Теистические тенденции в Гите и в целом в памятниках смрити имеют не абсолютно-субстанциальный, а относительно-атрибутивный характер.

В главе III «СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИШВАРА-ВАДЫ В КЛАССИЧЕСКОЙ ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ» показывается рождение, развитие и «цветение» «древа» индийского теизма — ишвара-вады в классических философских школах. В защиту концепции Ишвары выступают йога, ньяя, зрелая и поздняя вайшешика, ряд течений веданты (так называемой «теистической веданты»), часть направлений санкхьи и поздние представители мимансы.

§ 1 «Санкхья и ишвара-вада». Санкхья в силу своей древности и разнородности имеет две тенденции: ишвара- и ниришвара-вада. В санкхье памятников смрити преобладает ишвара-вада («эпическая санкхья»). В последующий предклассический и тем более в классический периоды

развитие санкхьи пошло в плане усиления ниришвара-вады¹, потому классическая санкхья традиционно именуется «ниришвара-санкхья». Во всех вариантах учений санкхьи (а также в философии йоги) основные ее принципы остаются неизменными: положение о неразумной причине мира первоматерии пракрити/прадхане (1-е начало), которая будучи скрытой, непроявленной (авьякта), под воздействием духа Пуруши (2-е начало) активизирует свою силу проявления в ментальные и физические «объекты» (которых насчитывается 23). Ишвара признавался только в теистической санкхье и нумеровался 26-м началом, представляя собой как бы деифицированное продолжение духовного субъекта Пуруши. Дуализм принципов пракрити и Пуруши приводил к диспозициям между многочисленными школами санкхьяйиков по вопросу о степени активности пракрити и степени пассивности Пуруши, что и породило проблему Ишвары в санкхье.

В первом произведении классической санкхьи «Санкхья-карикe» (V в.) отрицается какая-либо роль Ишвары (ниришвара-санкхья), и решение проблемы о соотношении пракрити и Пуруши еще более приблизило эту систему к дуализму. Здесь пракрити самопроявляется и раскрывается («эволюция» пракрити) в присутствии пассивного созерцателя Пуруши, который, не участвуя непосредственно в ее действиях, стимулирует это ее миропроявление, а также свертывание («инволюцию» пракрити) для достижения освобождения (мокши).

Если с задачами имманентной телеологии в санкхье успешно справлялась концепция пракрити, то метафизические потребности системы ввести источник трансцендентной телеологии приводили к концепции Ишвары, который становился высшим не только разумным, но обладающим личными качествами Началом, соединяющим пракрити и Пурушу. Однако

¹ 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. 56.

идея Ишвары, казалось бы, не укладывалась в логическую последовательность идей и принципов санкхьи.

В § 2 «Йога — «сешвара-санкхья» раскрывается, как философская система йога, близкая к санкхье в своей онтологии и берущая от нее все категории, с введением концепции Ишвары превращает ее в «сешвара-санкхью» («санкхью-с-Ишварой»). Исследователи считают, что теизм йоги был впоследствии заимствован и развит ньяей-вайшешикой (наиболее «теистическими» из всех систем индийской философии), и в йоге заложены фундамент и структурные единицы индийского теизма — учение об атрибутах Ишвары и система доказательств Его бытия¹.

Несколько стихов «Йога-сутры» Патанджали посвящены Ишваре, прежде всего, как объекту йогического сосредоточения. Но первый классический комментатор сутры Вьяса (IV-V вв. н.э.) в своей «Йога-сутра-бхашье» (или «Вьяса-бхашье») уделяет внимание и онтологическим космологическим функциям Ишвары. Вьяса вслед за Патанджали утверждает, что «Ишвара» есть «особый Пуруша», и далее идет перечисление его Божественных атрибутов и развертывание отдельных доказательств существования Бога/Ишвары (I.23–24)².

1) Божественное извечное всемогущество (айшварья - *aīśvara*): Ишвара — такой Пуруша, который не подвержен страстям, «не затронут кармой» и «всегда освобожденный», «всегда — Ишвара» (I.24). 2) Свойство единства Ишвары. 3) Божественное всеведение (буддхи - *buddhi*). 4) Ишвара — милующий Раскрыватель вед для людей (I.25) (это свойство аналогично Богодухновенности в христианской теологии). В комментарии на этот стих сутры Вьяса утверждает, что Ишвара руководствуется милосердием к созданиям, и потому первое действие Бога — раскрыть людям веды, обучить их дхарме, то есть, «приносить пользу живым существам». 5) Ишвара —

¹ См.: *Bulcke Camille*. The Theism of Nyaya-vaisheshika, its Origin & Early Development. P. 20.

² Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). С. 96.

Создатель (III.45)¹. В данном стихе сутры говорится о достижении йогиним сверхъестественных способностей таких, как уменьшаться до размера атома, преодолевать действие великих элементов/стихий (махабхут - mahābhūta), дотягиваться кончиками пальцев до Луны и т.п. Вьяса поясняет, что приобретение таких способностей у йогина относится к действию сил и к управлению действиями сил стихий (бхут - bhūta), но йогин «не изменяет ход вещей на противоположный... потому что [все] существующее [устроено] таким образом в соответствии с намерением другого — Изначально совершенного». Комментаторы толкуют это место так, что здесь имеется в виду именно Ишвара как Создатель вселенной (например, Вачаспати Мишра (IX в.) в своей «Таттва-вайшаради» — комментарии на «Вьяса-бхашью»²).

В целом, в йоге формируется теоретическое ядро индийского теизма. Хотя пракрити с ее махабхутами и другими свойствами продолжает здесь быть имманентной причиной мира, но Пуруша-Ишвара из пассивного созерцателя и побудителя пракрити в ниришвара-санкхье превращается в сешвара-санкхье (то есть, в йоге) в активный духовный «фактор» мира — раскрывает первую мудрость и дарит ее людям, производит «демиургическую» работу над махабхутами.

В § 3 «Теизм ньяи-вайшешики» анализируется ишвара-вада в наиболее яркой для индийской философии теистической системе (системах) ньяе-вайшешике сначала в историческом ключе, начиная с периода сутр (первые века н.э.) и заканчивая средневековьем (вторая половина X в.) (§ 3а). Потом раскрываются онтологический аспект ишвара-вады — учение ньяи-вайшешики об атрибутах Бога (§ 3б); и гносеологический аспект теизма данной системы — вопросы доказательств бытия Ишвары (§ 3в).

а) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в истории. В сутрах ньяи теистический элемент слабо выражен, в сутрах же вайшешики об Ишваре нет упоминания вообще. Однако последующее развитие этих школ, сросшихся

¹ Там же, с. 174.

² См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P.23.

как бы в единую систему, показывает мощное нарастание теистических тенденций, завершившееся расцветом ишвара-вады. В ньяе усиление теистической тенденции пошло за счет разработки учения об Ишваре Высшей Душе (Paramātmān — Высший Атман). Ватсьяна в «Ньяя-сутра-бхашье» (IV.I.21) утверждает: «Ишвара — особый Атман, отличающийся [от других] [своими] качествами»¹. Описание божественных атрибутов в «Ньяя-сутра-бхашье» носит влияние «Йога-сутры».

В вайшешике, онтология которой основана на атомизме (параману-ваде; param-ānu: «в высшей степени»/«наи...»-«мельчайшая частица»), в т. наз. «Прашастапада-бхашье» философа Прашастапады (VI в.) впервые в истории вайшешики вводится идея Ишвары/Махешвары в качестве сознательного агента, совершающего первичное соединение атомов. Созидание мира (сришти — sṛṣṭi) так же, как и разрушение мира (пралая — pralaya) происходят по воле Ишвары благодаря его бескорыстному желанию сделать добро для «тварей», однако в согласии с кармическим законом: «[58] Затем, чтобы живые существа смогли сызнова испытать опыт одушевленной жизни, у Махешвары [появляется] другое желание — [созидать]»².

Если сутры (первые вв. н.э.) и бхашьи (V–VI вв.) индийских теистических школ можно назвать подростковым периодом ишвара-вады, то уже с VII в., начиная с найяика Уддйотакары, формируется зрелый организм, индийское теистическое «древо» со многими ветвями, украшенное цветением и плодоношением — множеством идей, концепций и аргументаций, изложенных в великих сочинениях, прежде всего, найяиков-вайшешиков. Уддйотакара в «Ньяя-вартике» («Толкование ньяи»)³, защищая Ватсьяну от критики буддистов, которые отстаивали ниришвара-ваду, впервые в индийской философии дает определение Ишвары в качестве категории — одной из видов субстанции (дравья – dravya) («Ньяя-вартика».

¹ Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. С. 334.

² Лысенко В.Г. Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). С. 107-109.

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

IV. 1. 21). В дальнейшем другие философы объединенной ньяи-вайшешики оттачивают учение об атрибутах Ишвары, развивают и обогащают аргументы против ниришвара-вадинов, совершенствует систему доказательств бытия Бога. Крупнейший индийский мыслитель-энциклопедист IX в. найяик Вачаспати Мишра, опиравшийся на Уддйотакару, существенно обогатил ишвара-ваду в «Ньяя-варттика-татпарья-тике»¹, комментирующей (как и следует из названия) труд Уддйотакары, а в «Таттва-вайшаради» («Искусность в изложении истины»)², где автор пространно толкует философию йоги, можно сказать, создается первый синтез ишвара-вады на основе ньяи-вайшешики и йоги. Не менее известный найяик IX в. Джаянта Бхатта внес заметный вклад в ишвара-ваду трактатом «Ньяя-манджари» («Ожерелье ньяи»)³.

Комментированию «Прашастапада-бхашьи» и разработке концепции Ишвары-Демидурга посвятили свои труды Вьомашива (VIII в.) — «Вьомавати» («сочинение Вьомы»)⁴, Шридхара (X в.) — «Ньяя-кандали» («Цветущее дерево метода»)⁵, Удаяна (2-я пол. X в.) — Киранавали» («Линия лучей»)⁶.

Удаяна в целом занимает особое место в истории ишвара-вады, так как в его произведениях она достигает наивысшего расцвета (в истории классической ньяи-вайшешики). Мыслитель собирает и развивает практически все нити аргументов, доказательств и концепций индийского теизма, производит его «окончательный» — для своего времени — синтез и

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

² [Vāchaspatimiśra. Tattva-Vaiçārādī] The Yoga System of Patañjali, or... Yoga-Sūtras of Patañjali and the Comment, Called Yoga-Bhāṣya, and the Explanation, called Tattva-Vaiçārādī, of Vāchaspatimiśra/ 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.

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

⁵ 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 лит-ра, 2005.

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

наносит столь сокрушительный удар по ниришвара-вадинам, прежде всего, буддистам, что они, как представлено в индийской традиции, после того быстро рассеиваются с территории средневековой Индии¹. «Атма-таттва-вивека» («Различение истины об Атмане»)² Удаяны направлена против буддийской анатма-вады (теории не-души) и развивает систему доказательств существования души индивидуальной и Высшей Души — Ишвары; в «Лакшанамале» («Венок определений») Удаяна продолжает учение ньяи о категориях и достоверных источниках знания (прамана - *pramāṇa*), среди которых логический вывод, называемый анумана (*anumāṇa*) напрямую относится к доказательствам бытия Ишвары, что впоследствии было названо «Ишваранумана». Наконец, во всем блеске талантливое полемика и виртуозного схоласта Удаяна предстает в своем труде «Ньяя-кусуманджали» («Грозди цветения ньяи») — этом венце ишвара-вады, где искусно синтезированы практически все индийские доказательства бытия Бога, развернуты Его атрибуты и «окончательно» ниспровергнуты ниришвара-вадины в лице буддистов, мимансаков, санкхьяиков.

Исторический обзор ишвара-вады ньяи-вайшешики показывает усиление теистических тенденций от периода сутр (первые вв. н.э.) к X веку. Теизм ньяи-вайшешики можно уподобить дереву, которое выросло из ростка (сутры ньяи), развивалось и крепло благодаря комментариям на сутры (бхашьям), комментариям на комментарии и другим сочинениям, питаюсь своими корнями: шрути и смрити. «Тело» этого древа разрасталось под воздействием «лучей Ишвары» — теистических потребностей в индийской метафизике.

б) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в теории: онтологический аспект. Изучение и классификация атрибутов Ишвары в классической ньяе-

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

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

вайшешике было предпринято рядом авторов, в частности, К.Балк¹ и Висвешвари Аммой². Учение о Божественных атрибутах (гунах — *guṇa*) — ядро онтологии ишвара-вады, которое было заложено Вьясой в «Йога-сутра-бхашье», воспринято и обогащено в ньяе-вайшешике. Однако Божественные атрибуты и их описание не были совершенно одинаковыми внутри самой ньяи-вайшешики и имели различные вариации. Что касается особенных (вишеша³ — *viśeṣa*) гун Ишвары, то в зрелой ньяе, продолжающей идею Ватсьяяны, в первую очередь, имеется в виду Бог как Высшая Душа (Параматма) с ее специфическими свойствами в отличие от душ индивидуальных (атма). В суммированном виде эти особые атрибуты Ишвары в ньяе-вайшешике таковы: 1) совершенное знание (буддхи — *buddhi*); единство 2) желания (иччха — *icchā*) и 3) деятельности (праятна — *prayatna*); 4) внутренне единство вообще; 5) всемогущество (айшварья — *aīśvara*), 6) «демиургический» мотив⁴.

О Божественных атрибутах как онтологическом содержании ишвара-вады ньяи-вайшешики можно утверждать, что это учение раскрывает преимущественно личностные черты Ишвары: знание сверхчувственных атомов и кармы индивидуальных душ, действие на «благо тварей» в качестве космогонического стимула, милостивое раскрытие людям вед и др. В то же время личные качества Ишвары ограничены рядом безличных характеристик Божества — принятие на себя ряда качеств пракрити (гуны саттвы, например), невозможность отменить закон кармы-адришты и др.

в) Ишвара-вада ньяи-вайшешики в теории: гносеологический аспект. Система доказательств бытия Ишвары (Ишваранумана) имеет несомненную связь с онтологическим аспектом ишвара-вады. В отличие от философов санкхьи и йоги, для которых имманентной причиной мира

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

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

³ От слова «вишеша» происходит название самой системы — «вайшешика».

⁴ См.: *Bulcke Camille*. Op. cit. P. 48-51.

оставалась пракрити (природа, 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 (йоги): здесь в концепции Ишвары органически сочетаются идеи и трансцендентной, и имманентной причины мира. Высший Субъект, Бог Ишвара отличен от мира, является его причиной, а неразумный в целом мир есть следствие Его разумного устройства через Его Божественные действия как Высшей Души мира, которая организует другие души, а также разумно устраивает и направляет движение неразумной кармы-адришты. Иными словами, ишвара-вада ньяи-вайшешики соответствует классическому определению теизма вообще как учению о личном Боге, трансцендентном и имманентном миру.

Вершиной Ишварануманы принято считать произведение «Ньяя-кусуманджали» Удаяны. После детального опровержения ниришваравадинов Удаяна выдвигает знаменитые восемь аргументов доказательства бытия Бога в силу: 1) действующей причины (*kārya*), 2) первичного соединения атомов (*āyोजना*), 3) опоры (*dhṛti*) и разрушения (*samharanam*) мира; от 4) слов (*padāt*) и 5) предложений (*vacuāt*); в силу: 6) авторитета (*pratyaya*), 7) откровения (*shruti*), 8) числа, или числовой структуры вселенной (*samkhyā*). 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.

В итоге Удаяна обосновывает, что личный Бог как разумный и милосердный Деятель создает мир и заботится о нем, и опровергает, что мир является самопроизвольным и самодеятельным продуктом, доказывает, что Ишвара — автор Вед, обладая премудростью, инициирует всю «логосность» создания, и отрицает при этом безличную логосность мира и безличность священных текстов (что было принято в философии мимансы). Вместе с тем

в ишвара-ваде ньяи-вайшешики в гносеологическом аспекте так же, как и в ее онтологическом аспекте проявляется лично-безличностный характер Бога.

В § 4 «Диалектический смысл индийского теизма» раскрывается диалектический смысл индийского теизма в плане единства, взаимообусловленности и в то же время борьбы принципов личного — безличного в метафизике индийских религий.

Считается, что теизм не является характерным течением для индийской философии, поскольку большинство ее систем: чарвака-локаята, джайнизм, буддистские школы, миманса и санкхья, — не теистичны. В ряде из них культивировался анти-теизм — ниришвара-вада. В противоположность ниришвара-ваде сознательно в защиту Ишвары выступают лишь йога, поздние ньяя и вайшешика, отдельные течения веданты (вишишта-адвайта и двайта). Если локаята и джайнизм всегда были анти-теистическими философиями, то миманса, почти на всем протяжении истории своей школы защищавшая ниришвара-ваду, в завершающей стадии своего развития стала сешвара-мимансой. А вся история системы санкхья в ее многочисленных вариантах показывает систематическое вторжение теистического принципа. В итоге получается, что теистические учения в индийской философии могут уравновесить нетеистические.

Происхождение концепции Ишвары в самих теистических школах иногда связывают с внешними влияниями: йоги на санкхью, йоги на ньяю-вайшешику; или концепцию Ишвары считают искусственной, неорганичной для системы йоги (Р.Гарбе, Я.Васильков), для некоторых мыслителей вайшешики (В.Лысенко). При таких объяснениях внутренние метафизические потребности и внутренняя логика теистических школ остаются в тени.

Если даже не-теистические по духу системы вводят концепт Ишвары и если идея Ишвары появилась в «дошкольный» период индийской философии: в Упанишадах, в «Бхагавадгите», — не говоря уже о мощной тенденции самой ишвара-вады, то теизм не мог быть эпизодическим, внешним или

искусственным явлением в индийской метафизике. Историческая задача ишвара-вады была, скорее всего, в диалектическом восполнении недостатка теистических тенденций в индийской религиозной метафизике. Как пишет Ауробиндо Гхош в комментариях на упанишады, «концепт Брахмана как Господа — это Иша, Ишвара, Он, который является причиной персональности/личностности, руководит ритмом движения и мировым процессом... Ошибочно представлять, что упанишады учат об истинном бытии только безличного и бездеятельного Брахмана, Божества... Упанишады, напротив, провозглашают Непознаваемого, который являет нам себя в *двойственном аспекте Личного и Безличного* (курсив мой — Е.А.)»¹.

Путь решения проблемы индологии и религиоведения о значении теизма в индийской философии можно найти через обращение к тому же лосевскому разделению концепций субстанциальной (монотеизм) и функциональной (политеизм) личностности. Теизм, который сделался диалектически необходимым для развития индийской философии, является метафизикой относительно- и функционально-личного Божества. Потому для индийской метафизики как политеистической приемлемыми моделями являются: 1) пан(ен)теизм и учения о безличном Абсолюте или идеале освобождения и 2) определяющий параметры ишвара-вады атрибутивный теизм. И эти две формы религиозной метафизики: безличностная и ограниченно-личностная — диалектически противостоят друг другу и в то же время взаимообуславливают одна другую. Такие балансировавшие между собой тенденции создают диалектическое единство, комплиментарность, и в то же время они взаимоотрицают друг друга, порождая споры ишвара- и ниришвара-вадинов.

В главе IV «КОСМОГЕНИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В ИНДИЙСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ И ФИЛОСОФИИ В РАКУРСЕ ЛИЧНОГО —

¹ *Aurobindo Sri. The Upanishads: Texts, translations and comments. P. 1. — 2nd ed. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1981. P.51; see: pp. 19; 52.*

БЕЗЛИЧНОГО» анализируются космогонические модели в индийских религиях в аспекте личного — безличного в компаративном ключе. Космогонические модели подразделяются на: панентеистический эманатизм в двух его видах (Божественное жертвоприношение и рождение мира из Божественной сущности), демиургизм и «гендерную» космогонию.

§ 1 «Панентеистический эманатизм». Под эманатизмом следует понимать стадийное истечение мира из самого высшего принципа или Божества, где сущности высшего трансцендентного принципа/Божества и мира оказываются едиными, одноприродными (единосущие Божества и космоса) или тождественными. В индийских религиях космогонические архетипы Божественного жертвоприношения и рождения мира из Божества — проявления панентеистического эманатизма.

а) Принцип Божественного жертвоприношения. Со времен архаики мифологему жертвоприношения Бога, богов, великанов и проч. для создания мира: Пуруши (а также Имира, Тиамат и под.), — следует считать общим архетипом политеистических религий, который в ряде случаев получает свое философское выражение. В известном гимне Ригведы «Пуруша-сукте» (X.90) космогоническое жертвоприношение совершается из меньшей части Пуруши, а большая его часть остается скрытой для мира, но потенциально превосходящей миропроявленную его сущность. Роль Пуруши впоследствии будет играть Брахман в философии как деятельная и материальная причина мира. «Пуруша-сукта» рассматривается современными исследователями как символ или зародыш панентеизма¹.

В «Шатапатха-брахмане» (X.5.3.1) разворачивается понимание космогенеза как божественного жертвоприношения, высшим видом которого признается жертвоприношение мыслью. О космогонической жертве Брахмана повествуется в смрити: IV глава «Бхагавадгиты» называется «Йога жертвы Брахмо». В рассмотренных архетипах космогонического

¹ См.: *Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1932. P.42.*

жертвоприношения безличное Божество свою часть отдает для мироздания, что образует панентеистическую модель соотношения Божества и мира.

б) Принцип рождения мира из Божественной сущности. Одной из распространенных форм эманативной космогонии является принцип рождения мира из существа Божества или Сверхсущего. В дофилософский период этот принцип выглядит устойчивой мифологемой или архетипом рождения, зачатия, отцовства, материнства и т. п. Эти определения могут недвусмысленно относиться лишь к пан(ен)теистически единосущным Божеству и миру, но не к тварному бытию (в креационистской доктрине). В «Бхагавадгите» (перевод В.Семенцова):

«Я рождаю снова и снова всех существ неисчетные толпы, в своей пракрити их зачиная...» (IX. 8; 17)¹.

Более того, в «Бхагавадгите» дана формула «индийского панентеизма» (перевод В.Семенцова):

«Знай одно: этот мир пребывает

Бытия Моего лишь [одной] частицей (экамшена)» (X. 42)².

Принципиальным в этой строке является сложное слово «экамшена» (ekāmṣena), которое состоит из двух частей: ека – «один, отдельный», āṁṣa – «часть» (в творит. падеже — «амшена»); «экамшена» относится к Богу: то есть, «мир» (jagat), утверждается в Гите, является лишь «одной частью Бога». С. Радхакришнан поясняет: «Безграничная вселенная, существующая в бесконечном пространстве и времени, покоится в нем (Боге), а не он в ней»³.

В философских системах панентеистическому эманатизму соответствует ведантистская (предже всего, вишишта-адвайта) *паринама-вада* (учение о реальном, а не виртуальном превращении Брахмана в мир) в лице, например, Рамануджи (XI в.). Согласно ему, безличное Божество (*ниргуна Брахман*) реализуется в личного Ишвару (*сагуна Брахман*). Для данного философа

¹ Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. С. 52-53.

² Там же. С.61.

³ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. С.462.

соотношение личное — безличное, как и соотношение Брахман — мир есть «тождество в различии» (*вишишта-адвайта*).

В § 2 «Индийская демиургическая модель» анализируется другая распространенная форма индийской космогонии — 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». Как и эманатизм, демиургизм также является панентеистической моделью космогонии, только в демиургизме усилены личные качества Божества (Демиурга). Как и эманативно-ритуалистические мифы, демиургический архетип космогонии столь же архаичен (искусный Мастер, Кузнец, Ремесленник и т.п.: древнегреческий Гефест; ригведийский Вишвакарман — «Всеобщий Делатель», «всеобщих дел Мастер» и т.п.).

Демиургизм в индийской философии представлен, прежде всего, в ньяе-вайшешике, где участие Божества в делах мира характеризуется непосредственным волевым и первоначальным (в границах одного цикла) его воздействием на неорганизованную материю — атомы (параману), которые выступают в качестве «подручного», совечного Богу материала, происходящего не от Бога. Демиургом, разумеется, является Ишвара, раскрывающий свои личные качества заботы о существах через эту «демиургическую» работу, причем, не только созидания, но и «демонтажа» мира (перевод В. Лысенко): «...Тогда по желанию Махешвары из действия, порожденного соединением *атманов* и атомов, [следует] разъединение атомов, являющихся причиной тел и органов чувств...» («Прашастапада-бхашья». 58)¹.

В двух основных философских формах индийской космогонии эманатизме и демиургизме сущность мира и Божественная сущность совпадают, они одноприродны: вишишта-адвайта признает их тождество в

¹ Лысенко В.Г. Универсум вайшешики (по «Собранию характеристик категорий» Прашастапады). С. 102, 107.

различии в результате эманации, а ньяя-вайшешика утверждает Ишвару в качестве оформляющей неразумные атомы Души мира, которая единосущна миру.

§ 3 «Противоположность индийских и других политеистических космогоний креационизму». При рассмотрении индийских и других политеистических космогоний ярко обнаруживается их противоположность креационизму. На примере женского принципа, «гендерной» космогонии как дуалистической и эманативно-панентеистической видно, что в политеистической религиозной парадигме и философии Высший Бог в космогоническом процессе в подавляющем большинстве случаев нуждается в своей женской половине, которая соответствует материальному началу. В индийских религиях «гендерные» космогонические учения обнаруживаются и в шрути, и в смрити: «Мира этого мать и отец Я» («Бхагавадгита». IX. 8; 17)¹. В индийской философии женский принцип разрабатывается в категории шакти — женская сила божества и, соответственно, в пракрити (первоматерия) — в системе санкхья, в майе (иллюзия или божественная сила миропроявления) — в системе веданта. Однако степень самостоятельности шакти по-разному понимается в различных индийских философских школах, но, в общем, в индуистской метафизике женскому принципу отведена важнейшая и необходимая роль в космогониях, что подчеркивает их безличный характер.

В компаративном аспекте, во-первых, принципы Божественного жертвоприношения и рождения мира из существа Бога (эманатизм) противоположны Библейской космогонии потому, что Бог личный не может творить мир из своей сущности: тварное бытие никогда не тождественно, не единосущно, не однопородно Творцу. Во-вторых, демиургизм, где Демиург упорядочивает материал извечной материи не согласуется с идеей творения,

¹ Бхагавадгита / Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С.Семенцова. С. 52-53.

так как личный Бог «не участвует в складчине» (архиеп. Василий Великий¹). В-третьих, в политеизме космогонический женский принцип является индикатором безличностной/пан(ен)теистической метафизики, тогда как в строгом монотеизме в объяснении происхождения мира отсутствует какой бы то ни было женский принцип. В целом, политеистические космогонии противоположны монотеистическому креационизму.

В **Заключении** подводятся итоги проведенного исследования, формулируются основные выводы и обозначаются дальнейшие перспективы изучения индийского теизма.

ОСНОВНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ:

Монографии:

1. Аникеева Е. Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного — безличного. М.: Российский университет дружбы народов, Издательство, 2010. 256 с. — 15 п.л.
2. Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Издательство ПСТГУ, 2013. 253 с. — 16 п.л.
3. Аникеева Е. Н. Историко-философский обзор индийского теизма. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2013. 171 с. — 9,5 п.л.

Статьи, опубликованные в ведущих рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК при Министерстве образования и науки РФ для публикации основных научных результатов диссертации на соискание ученой степени доктора наук:

1. Аникеева Е. Н. Дебипрасад Чаттопадхьяя. Наука и общество в древней Индии // Вопросы философии. 1981. №1. С. 155-157 - 0,5 п.л.

¹ *Василий Великий, свт.* Творения в 2-х тт.. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2012. С. 338.

2. Аникеева Е. Н. «Индийский философский конгресс» в свете философской активности в современной Индии // Вопросы философии. 1983. № 7. С.159-164 - 0,8 п.л.
3. Аникеева Е. Н. Изучение индийской философии в России. Обзор последних публикаций // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1997. № 1. М., РУДН. С.210-212 - 0,4 п.л.
4. Аникеева Е. Н., Семушкин А. В. Диалог цивилизаций: Восток — Запад (обзор международного симпозиума) // Вопросы философии. 1998. №2. С. 173-177 - 0,3 п.л.
5. Аникеева Е. Н. О применимости понятий «теизм» и «теоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 1999. №1. М., РУДН. С.192-196 - 0, 3 п.л.
6. Аникеева Е. Н. Роль женского принципа в пантеизме и в монотеизме (некоторые аспекты сравнительного анализа) // Вестник ПСТГУ. (Богословский сборник. Вып. 2). М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1999. С. 143-152 - 0,5 п.л.
7. Аникеева Е. Н. Метафизика кармы как главного архетипа индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2007, № 2. М., РУДН, 2007. С. 56-65 - 1,2 п.л.
8. Аникеева Е. Н. Историко-философский контекст "Бесед на Шестоднев" архиепископа Василия Великого // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2008, №3. М., РУДН, 2008. С.103-108 - 0, 5 п.л.
9. Аникеева Е. Н. Историко-философский очерк индийского теизма // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Философские науки». М., МГОУ, 2012, № 1. С.55-60 – 0,5 п.л.
10. Аникеева Е. Н. К вопросу о мировоззренческом ядре индийской религиозности: мокше- и нирваноцентричность contra теоцентричность //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, № 6 (32), 2013. ч.1. с. 21-24 - 0,5 п.л.
11. Аникеева Е. Н. Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность; границы индийского теизма // Пространство и время. М., 2013. № 3 (13). С. 198–208 - 1,3 п.л.
12. Аникеева Е. Н. Вопрос о личностном бытии в западноевропейском теизме // Пространство и время. М., 2013. № 4 (14). С. 64-71 - 1 п.л.
13. Аникеева Е. Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады // Религиоведение. Благовещенск, АмГУ, 2013, № 3. С. 113-122 - 0,75 п.л.

14. Аникеева Е. Н. Релятивизм божественных личностей в индийском религиозном сознании // Религиоведение. Благовещенск, АмГУ, 2014, № 2. С. 128-139 - 0,7 п.л.

15. Аникеева Е. Н. О доказательствах существования Бога/Ишвары в индийской философии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 4 (54). М.: Издательство ПСТГУ, 2014. С. 49-63 - 1,2 п.л.

16. Аникеева Е. Н. Расцвет аргументов ньяи в пользу бытия Бога (по «Ньяя-кусуманджали» Удаяны) // Пространство и время. М., 2014. № 3 (17). С. 127-135 – 1,25 п. л.

17. Аникеева Е. Н. Гносеологический аспект ишвара-вады (индийского учения о личном Боге/Ишваре) // Вестник РУДН. Сер. «Философия». М., РУДН, 2014, № 42. 2014. С. 56-63 – 0.6 п.л.

Публикации в других изданиях:

1. Anikeeva Elena. Violence and Non-Violence. Some Socio-Cultural Aspects in History of Russia and India // Darshana International. Moradabad (India). Vol. XXXI. January 1991. N 1. P.5-15. – 0,5 п.л.

2. Аникеева Е. Н. С.Н. Дасгупта как историк философии // Индуизм и современность. М.: ИВ РАН, 1994. С.43-52. - 0,75 п.л.

3. Аникеева Е. Н. Метафизика традиционных индийских религий. Программа спецкурса. М., РУДН, 1995. -1,5 п.л.

4. Аникеева Е. Н. Общее в метафизике традиционных индийских религий Common Features in the Metaphysics of the traditional Indian Religions // Межконфессиональные отношения в Южной Азии: прошлое и настоящее. Материалы научной конференции. М.: ИВ РАН, 1998. С. 17-19; 85-76. - 0,6 п.л.

5. 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. - 0,5 п.л.

6. 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. - 0,75 п.л.

7. Аникеева Е. Н. Индийский философский конгресс в свете философской активности в современной Индии (54-я сессия ИФК) // Живая традиция. К 75-летию Индийского философского конгресса. М., 2000. С.172-182. - 0,8 п.л.

8. Аникеева Е. Н. «Атман» // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т.3. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 677. - 0,1 п.л.

9. Аникеева Е. Н. Эвристический характер понятия "метафизика религии" для историко-философских и религиозных исследований // Человек - Культура - Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиозных исследований. Материалы Международной конференции, посвященной 60-летию воссоздания философского факультета МГУ. 13-15 февраля 2002 г. Т. III. М., МГУ, 2002. С. 6-7. - 0,1 п.л.
10. Аникеева Е. Н. «Бхагавадгита»; «бхакти» // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т.6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. С. 408-410. - 0,5 п.л.
11. Аникеева Е. Н. «Адживика», «анвикшики», «атман», «Брахма», «Брахман», «Бхагавадгита», «бхакти», «бхакти-марга», «бхашья», «бхута», «вайшешика», «джайнская философия», «дравья», «Ишвара», «параману», «праkritи», «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. - 0,8 п.л.
12. Аникеева Е. Н. Религиозная метафизика Востока и Запада о женском начале // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского Философского Конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). Т.2. М.: «Современные тетради», 2005. С.511-512. - 0,1 п.л.
13. 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. - 0,3 п.л.
14. Аникеева Е. Н. Священная география и священные реалии // Феномен паломничества в религиях: священная цель, священный путь, священные реликвии. Материалы XIII Санкт-Петербургских религиозных чтений. СПб.: ГМИР, «Акционер и К°», 2006. С. 17-19. - 0,4 п.л.
15. 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. - 1,5 п.л.
16. 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. - 0, 5 п.л.
17. Anikeeva E. N. Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication // Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. George F. McLean, Chibueze C. Udeani, Veerachart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik, eds. Washington, CRVP, 2008. Library of Congress Cataloging-in-Publication. P. 230-245. – 0,75 п.л.

18. Аникеева Е. Н. Межрелигиозная коммуникация католического богословия и индийской духовности (разд. III, § 3) // Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия / Под ред. Н.С.Кирабаева, А.В.Семушкина, С.А.Нижникова: Монография. М.: РУДН, 2008. С.183-208. - 1,5 п.л.

19. Аникеева Е. Н. К вопросу о сущности и генезисе сансары как постулата индийской религиозности // Пятые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6 - 9 февраля 2008 г./ Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С.138-145. – 0,3 п.л.

20. 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. - 1 п.л.

21. Аникеева Е. Н. Проблемы гендера в контексте западно-восточных традиций политеизма и монотеизма (гл.5, разд. IV) // Там же. С. 284-302. - 1 п.л.

22. Аникеева Е. Н. О метафизике сансары // Восток: грани постижения. Ежегодник. 2009. Сб. статей. М, РУДН, 2009. С.232-254. - 1 п.л.

23. Аникеева Е. Н. Некоторые философско-методологические проблемы в изучении и преподавании буддизма (в курсе «История мировых религий») // Мандала (г.Элиста). №1 (18-19). 2010. С.33-34. - 0,6 п.л.

24. 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. - 0,5 п.л.

25. Аникеева Е. Н. Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. науч. ст.ст. М.: РУДН, 2011. С. 388-399. - 0,5 п.л.