

## ОТЗЫВ

**Официального оппонента доктора исторических наук, профессора Андросова Валерия Павловича на рукопись диссертации Аникеевой Елены Николаевны «Теизм (Ишвара-вада) в классической индийской философии и его предпосылки: соотношение личного и безличного», представленной на соискание учёной степени доктора философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение.**

Диссертация посвящена актуальному в отечественной науке опыту изучения одного из направлений философской деятельности в древней и средневековой Индии – существования Бога-творца (*Ишвары*) и полемике индийских мыслителей по этому поводу, а также понятийно-категориальному осмыслению данной проблематики в современной истории философии. Со времён академика Ф.И.Щербатского (начало XX в.) и позднейших советских учёных данная проблематика освещалась с позиций отрицания Бога-творца индийскими философами (*ниришвара-вада*), теперь пришёл черёд доказательства идеи Бога-творца.

Ишвара считался разумной первопричиной мира, его Богом-творцом, ему также приписывалась ведущая роль в космогонических представлениях брахманистской, а затем и в ряде направлений индуистской религии Индии. Неортодоксальные направления древнеиндийской религиозной мысли, возникавшие в условиях доминирования жреческого традиционализма, а также некоторые ортодоксальные направления раннего средневековья, противопоставляли *ишвара-ваде*, антижертвенный и антикреационистский ритуализм «освобождения» (*мокша, нирвана* и проч.), который начинался с отторжений мирской жизни. Отрицание идеи Ишвары и другими направлениями *настики* нередко отражало их борьбу с господствующей религией и было предметом острых дискуссий между духовными лидерами противоборствующих сторон. Однако и в брахманизме-индуизме ряд направлений *астики: адвайта-веданта, миманса, санкхья* и др. – тоже отрицали Бога-творца, что, видимо, объясняется соперничеством жреческих

кланов, а затем и соперничеством философских школ (*даршана*) между собой. Полемический характер идеологической жизни оказывал влияние на все стороны общественных отношений – политику, идеологию, литературу, науку, искусство и т.д. Философские диспуты были своего рода «аукционами» идей различных религиозно-философских направлений и школ. Результаты диспутов сказывались, зачастую, на благотворительных пожертвованиях в пользу победителей полемических дебатов, а также представляемых ими храмов, монастырей, школ.

Сразу же хотелось бы подчеркнуть, что диссертационный труд заслуживает высокой оценки. Высказанное же ниже множество замечаний (значительных и не очень – и только с точки зрения оппонента) обусловлено, в первую очередь, огромным интересом к предмету исследования, методам и подходам, авторским решениям проблем и его выводам. Во-вторых, эти замечания нужно трактовать как пожелания историка индийской религиозно-философской культуры и переводчика доктринальных индо-буддийских текстов исправить недочёты и ещё раз обдумать некоторые положения диссертационной работы перед публикацией монографии. Тем более что в творческом наследии оппонента имеются труды, в которых рассматриваемая тема текстологически изучается с точки зрения индийских противников *ишвара-вады*, которые называли себя *ниришвара-вадинами*, отрицателями идеи Творца.

Кроме того, будучи востоковедом и занимаясь конкретным понятийно-категориальным аппаратом индийской философии, оппонент не смог отождествить и половины европейской понятийной номенклатуры на материале индийских трактатов. Стремление «притянуть» те или иные реалии индийских религиозно-философских учений к обобщающим терминам западной культуры всегда чревато искажениями, передергиваниями и наивной компаративистикой. Об этом хорошо сказал акад. Н.И.Конрад: «Мы прилагаем к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие,

например, как материализм, идеализм, монизм, плюрализм и т.д., даже не подумав всерьёз о том, – подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же – на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения природе и содержанию обозначенных ими явлений... Надо полностью учитывать, что и в Индии, и в Китае в древности и в средние века существовала не только богатая всесторонне развитая философская мысль, но и наука о философии со своей терминологией, своей технической номенклатурой».<sup>1</sup>

Так, к примеру, публикуются толстые монографии: Н. Glasenapp “Der Buddhismus – eine Atheistische Religion” (Munche, 1966) или Д.Чаттопадхья «Индийский атеизм» (М., 1973) и другие. Это при том, что ни в ранней, ни в зрелой, ни в поздней индийской литературе всех направлений и школ не отрицается существование богов, потусторонних миров, духовной цели жизни и череды рождений (*сансара*). Но джайнизм, буддизм, ряд течений индуизма и другие (например, *адживики*) «упразднили» Творца мироздания и развивали другие воззрения на космические процессы, эволюцию человечества, а также на индивидуальные судьбы. История индологии и буддологии показывает, что адекватная интерпретация такого «упразднения», как и «утверждения Творца» невозможна по меркам традиционного религиоведения. Европоцентризм, всегда таящий в себе опасность бесосновательного перенесения категорий своей культуры на идеологические явления стран Востока, здесь сказывается с особой силой.

Е.Н.Аникеева совершенно справедливо отмечает (с. 7 – 9), что древние индийские провидцы наделяли многих богов творительными потенциями. К этому кругу сакральных мифов о творении и других ранних древнеиндийских представлений, более известных по ведийской и эпической словесности, тянутся корни ищвара-вады. Именно в защиту этого учения вела полемику с первых веков нашей эры прежде всего философская система

---

<sup>1</sup> Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972, с. 26 – 27.

школ ньяя и вайшешика, а также другие. Буддизм в лице Нагарджуны открывает многовековую традицию идейной борьбы махаянских мыслителей против креационистских теорий брахманских философов. Это соперничество расширилось и обогащалось все новыми аргументами на каждом следующем этапе противостояния, вплоть до исхода буддизма из Индии.<sup>2</sup>

К сожалению, такого рода здравые суждения «тонут в болоте» схоластических новомодных споров: «пантеизм», «панентеизм» и «теизм», хотя и появились только в новоевропейскую эпоху, весьма широко и «плодотворно» используются для категоризации историко-философских доктрин и религиозного мировоззрения древности и средневековья в различных культурах Востока и Запада. (Классические примеры тому — «пантеизм стоиков», «панентеизм Упанишад» и т.д.)» (с. 35). Здесь под «плодотворностью» имеется в виду не конкретное исследование оригинального текста или группы текстов, а примысливание чужеродных понятий.

Большая сложность таится ещё и в дихотомии «личное – безличное» на индийском материале. Диссертант полагает: «Теизм как проблема требует, прежде всего, выяснения характера дихотомии «личное — безличное» на историко-философском и религиоведческом материале, определения и углубления признаков «личный Бог», «личностное бытие», «духовно-личностная действительность». На наш взгляд, дихотомия «личного — безличного» является корневой не только для разграничения между названными категориями и теизмом, но и для сравнительного анализа двух основных типов религий: политеистического и монотеистического» (с. 37).

На страницах 37 – 56 автор диссертации даёт краткий очерк формирования понятия «теизм», начиная с кембриджских платоников и вплоть до современных теологов, христианских богословов и историков

---

<sup>2</sup> См. об этом подробно *Андросов В.П.* Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. — Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М. 1985; *Андросов В.П.* Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхичарья-аватары», «Таттва-санграхи» и «Таттвасанграха-панджики»). — Религии мира. Ежегодник. 1985. М. 1986; *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000 и др.

теологии, в рамках проблемы «личный Бог — безличное Божество», которая «до конца так и осталась не проясненной. Потому и у родоначальников термина «теизм» трудно найти эталонное понимание личностного бытия, — в этом состоит один из парадоксов генезиса и последующей истории теизма на Западе» (с. 43).

Вывод поразительный: «Из всего этого следует заключить, что не только и не столько в современном западном теизме преимущественно, а скорее за его пределами следует черпать характеристики личностного бытия в философском ключе. Можно сказать, что в этом заключается парадокс (или тупик?) современного теизма» (с. 55). Такое впечатление, что Елена Николаевна обращается к индийской философии, чтобы вывести из тупика европейскую теологию и философию.

Но боюсь, что учение об Ишваре не самый удобный материал для экстренной помощи Европе. Более того, автор диссертации пишет: «Мы согласны в основном с Аверинцевым<sup>3</sup>, который считает, что категория «теизм» в строгом смысле соотносима только с авраамическими/монотеистическими религиями и не применима к восточным традициям» (с. 57). Какова же логика этого согласия, если диссертация посвящена опровержению тезиса С.С.Аверинцева?

Приступая к анализу индийской терминологии, автор допускает ряд неточностей, искажающих картину религиозных основ Индии: «Безличное колесо сансары для адепта индийских религий представляет собой страх хотя и вечной, но неподлинной и не освобожденной жизни (в противоположность страху перед вечной смертью и адскими муками в монотеизме), потому этот адепт, «естественно», стремится достичь сверхъестественной мокши или нирваны» (с.59). Во-первых, по индийским представлениям *сансара* является самым личным достоянием каждого живого индивида. Это термин, обозначающий круговорот рождений одной особи, её бесконечные переходы

---

<sup>3</sup> См.: Аверинцев С. С. Теизм // Новая философская энциклопедия: В 4-х тт. Т. 4. С. 23.

из одного существования в другое, каждое из которых обусловлено *кармой*, т.е. всем тем, что делалось, говорилось и мыслилось этой особью в прежних жизнях. Это мир страстей, горестей и удовольствий не только людей, но и тварей ада, животных, богов. Да, у богов своя сансара и карма – это и есть их «личное» (см. с. 60 – 61).

Далее, сансаре вряд ли уместно давать такие характеристики, как «вечная» и «неподлинная», уже хотя бы потому что существует возможность *мокши* и *нирваны*, т.е. освобождения от череды рождений. В этом освобождении нет ничего сверхъестественного, а просто лишение, отсутствие всего личного. Я бы не решился называть это состояние «безличным», ибо по определению оно вне оппозиций. Столь любившееся автору диссертации «соотношение личного и безличного» не имеет, на мой взгляд, практического отношения к индийской ищвара-ваде.

Мне не понятно высказывание: «мокша и нирвана не имеют в себе духовно-нравственных качеств, или абсолютного Добра как необходимого признака личностного бытия» (с. 60). Разве «Добро» может быть «абсолютно» и что в таком «Добре» «личностного»? Может быть проще говорить об идеале добра, следование которому (наряду с йогой, техниками медитаций и прочим «арсеналом» Пути) ассоциируется в Индии с путём освобождения?

На с. 61 – 62 Елена Николаевна, опираясь на «Брихадараньяку», «Бхагавад-гиту» и труды здравомыслящих индологов, совершенно правильно характеризует основы индийской религиозности, но как только она возвращается к проблеме «личностного», теряется связь с индийским материалом. Цитировать Н.О.Лосского, что «буддизм есть милосердие без любви» (с. 64, 67), это значит выбросить из истории мирового буддизма Махаяну, побудительным мотивом возникновения которой был культ *бхакти*: *бодхисаттва* даёт обет сострадания и любви к живым существам и отказывается уходить в нирвану до тех пор, пока хоть одно живое существо продолжает страдать. Неправильно это и в отношении раннего буддизма.

Ибо и в нём список (*матрика*) «Четырёх совершенных состояний» состоял из Любви (*майтри*), Сострадания (*каруна*), Радости (*мудита*) и Невозмутимости (*упекша*).<sup>4</sup>

Сожалею, что не смог постичь сравнение «Атма-бодхи» Шанкары с «гимном любви Апостола Павла», а также с индийским культом-*бхакти*, и почему *джняна-марга* считается «элитным путём освобождения» (с. 68 – 69). Кем считается? На мой взгляд, именно в движении *бхакти* стали формироваться образы личных богов индуизма, а вслед за этим и изобразительный пантеон индуизма. Если «Бхагавад-гиту» рассматривать в качестве одного из первых текстовых свидетельств культа *бхакти*, то её главные боги (Кришна, Вишну и др.) получили не только образность, силы, качества, атрибуты, и в том числе другие имена, эпитеты. Большинство из последних – «говорящие». Например, «Махешвара» (Великий бог-творец, IX, 11) и «Парамешвара» (Наивысший бог-творец, XI, 3). Третье и последнее употребление термина (XVIII, 43) *Ищвара* можно понять в контексте, как «силу, позволяющую руководить».

Именно такой смысл и был отождествлён с божеством Ищварой, Творцом, Создателем, т.е. это сила, дающая возможность некоторым богам творить, создавать, руководить космическими процессами, «земными делами» и даже кармическими судьбами. Правда, последнее передалось ему, скорее, от «личных богов» VIII – X вв.

Ситуация развивалась примерно так. В первые века новой эры (начиная с правления Кушан на Севере и Сатаваханов на Юге) брахманизм-индуизм столкнулся с широким распространением джайнизма, буддизма и других верований, в которых обожествлялись основоположники и особые персонажи (Майтрея, Авалокитешвара, Манджушри, джайнские *тиртханкары* и т.д.). Эти персонифицированные образы культа и медитации стали личными божествами групп верующих каждый из них получил соответствующую

---

<sup>4</sup> Кстати говоря, этот список назывался также «Четыре совершенных пребывания бога Брахмы» (*чатваро брахма-вихарах*). Подробнее см. В.П.Андронов «Буддизм Нагарджуны», М., 2000. С. 486 – 487.

мифологию, агиографию, иконографию, паломнические тексты и прочее, создаваемое по определённым парадигмам святости. И главное, к отправлению этих культов допускались представители всех варн, каст, джати, которые, по-видимому, дома могли создавать алтари своих обожествлённых личностей. В агиографии всех новых святых повествуется о том, как они достигали совершенства и освобождения в человеческом облике.

Как известно, в литературе *шрути* другая структура и божественного мира, и человеческого, иные нормы, формы ритуала и культовых правил. Но вот уже в литературе *смрити* зарождается индуизм, или обновлённый брахманизм, в противовес новым древним религиям и верованиям. Это не только «Бхагавад-гита», в которой Кришна – возникший эпического Арджуны – сообщает необычайную для брахманизма весть о любви, о Вишну-миродержце, о разнообразных видах йогических практик (в отличие от самоистязания, *танаса* Упанишад) и т.д., в том числе и о том, что Кришна – воплощение Вишну, т.е. человек стал богом или Бог – человеком. Из этих начальных идей выросло огромное древо индуизма-вишнуизма, современного общества сознания Кришны и других древних, средневековых и новых течений.

Надо полагать, что ко времени написания трактата «О 12 вратах»<sup>5</sup> мадхьямики уже смело выступали по проблеме Творца против большего числа оппонентов, чем в период сочинения «Опровержения идеи Бога-творца». Если в последнем об аргументации сторонников доктрины «небесного Зодчего» можно судить по представлениям ранних вишнуитских сект *бхагавата* и *панчаратра*, то в трактате «О 12 вратах» их явно дополнили воззрения такой шиваитской секты, как *пашупата*, а также идеи ранней *вайшешики*. Кроме того, автор трактата «Двадцать-двара», защищая идею кармы в качестве единственного творительного начала мироздания, мог

---

<sup>5</sup> Я думаю, это случилось не ранее второй половины IV в.

считать оппонентами и найяиков, у которых Ищвара истолковывался как содействующая причина, регулирующая карму.<sup>6</sup>

Елена Николаевна полагает: «В то же время необходимо сказать, что исключением в оценке любви в брахманистско-индуистской традиции и непохожей не только на буддизм, но и на адвайту является проникнутая теизмом бхакти-марга, или сотериологический путь любви и преданности Богу (Ишваре), провозглашенный еще в “Бхагавадгите”» (с. 69). В отношении такого рода суждений диссертанта следует сказать, во-первых, буддизм махаяны высоко оценивал любовь, а *Бхагавад-гита* современна именно махаяне, во-вторых, *бхакти-марга* не может быть проникнута теизмом, поскольку этот термин ещё не существовал даже в Европе и в Индии не могла возникнуть ситуация веры в одного единственного Бога, в-третьих, в тексте *Гиты* всё наоборот: благодаря любви и преданности к Кришне и Вишну адепт готов признать и придать этим «персонифицированным» богам функцию творения мироздания, создателя и демиурга. Эта функция обозначалась термином Ищвара. Да, это божественная сила, которая никогда не воплотилась в образ «личного» бога (с иконографией, мифологией и прочим).

На с. 75 – 76 автор делает совершенно верное наблюдение: «На наш взгляд, любой анализ с применением устоявшихся на Западе понятий неизбежно огрубляет предмет своего исследования, и все же он должен минимизировать эти возможные огрубления, но при этом отличаться последовательностью, концептуальной и терминологической четкостью и, главное, не «выпадать» из элементарной логики («монотеизм» и «не-монотеизм» в одном и том же смысле и отношении не употреблять)». И я бы продолжил: главное, как определить меру «неизбежного огрубления», и искать концептуально-терминологическую чёткость в индийской номенклатуре понятий, а не в западной.

---

<sup>6</sup> См. об этом Андросов В.П. Вклад Нагарджуны... 1985, с. 160–162.

Не знаю, могут ли что-то подсказать Сократ, Платон и Плотин в вопросах «пан(ен)теистического/безличностного монизма», но уверен, что индийская ишвара-вада здесь совершенно ни к чему (с. 79 – 80). Признаюсь, с интересом познакомился с современными теориями «инклюзивизма» и «эксклюзивизма» (с. 81 – 95), диссертант действительно много прочёл теоретических материалов. К сожалению, застываешь в недоумении при сравнении Святой Троицы и индуистской «Три-мурти» (с. 96 – 97). Зачем нужно передёргивать санскритский материал: «Уже по самому определению "мурти" — "форма", "вид", значит, не ипостась». Ведь «мурти» — далеко не только указанные значения, но и «тело», «облик», «лик», «изображение» и даже «воплощение». И многие индологии согласятся, что это воплощения средневекового индуистского Абсолюта, что, скорее всего, не имеет ничего общего в смысловом и культовом плане со Святой Троицей. И Елена Николаевна совершенна права, что каждое из этих воплощений полифункционально: в состоянии и творить мироздание, и хранить его, и разрушать. Но причём здесь христианские мотивы и «ипостастность»? (с. 97 – 99).

Диссертант осознаёт, что для индуизма проблемно даже использование термина «личный бог»: «Напрашивается заключение, что даже название “личные боги” для политеистических, в том числе индийских пантеонов весьма условно (и, может быть, неправильно), так как в более точном смысле это боги не личные, а олицетворенные, персонифицированные... Можно к этому добавить в качестве заключительной лингвистической ремарки: слова “Божество”, “божества” лучше выражают сущность политеистических религий, чем термины “Бог” и “личные боги”» (с. 101 – 103). Т.е. стоит автору диссертации отвлечься от стихии европейской философичности, следуют правильные индологические выводы и суждения.

Это моё замечание подтверждается в тексте диссертации в первом параграфе второй главы (с. 105 – 119). Здесь мастерски приведен краткий обзор содержания самого раннего слоя ведической словесности – «Ригведы»,

а также разбор взглядов индологов на ведические персонифицированные божества. И даже термины «инклюзивизм», «эксклюзивизм», «релятивизм божественных персонажей» и т.д. не мешают пониманию сути этого качественного индологического очерка. Выделены четыре признака, свойственных божествам РВ:

«Во-первых, неопределенная их численность, которая связана помимо всего прочего с “размытым” характером грани между ними и людьми. Во-вторых, пантеон ведических богов отличается, например, от античного отсутствием строгой иерархии (но не отсутствием иерархии вообще) и самодержца на ее вершине, подобного Зевсу. В-третьих, большая степень функциональности и зависимости от ритуала ведических богов и божеств по сравнению с природно-сущностным их субстратом. В-четвертых, многообразие богов и божеств, объединяющееся в самих ведах в некое единство» (с. 107).

И затем эти свойства рассмотрены. К сожалению, уже в следующем параграфе все индологические доводы забыты и автор приступил к собственному строительству «концепта Ищвары». Собственному, потому что во взятых примерах из «Шветашватара-упанишады» не только нет концепта, но даже термина «Ищвара» (проверил по санскритскому тексту перевода строк из диссертации). Приведённый в диссертации перевод А.Я Сыркина тоже не содержит таких натяжек. В приведённых строках упанишады дважды упомянут термин «Īśa» (I,8 и III,20 – владыка, господин). Во всех остальных упомянутых случаях – это «deva» (бог, божество) и в последней шестой части «eka deva» (одно божество или единый бог).

Соглашусь, что «Ища» действительно можно считать «прародителем» «Ищвары», и что в тексте речь идёт о поиске причины мироздания. Но самое поразительное, что термин «Ищвара» есть, хотя его не нашла Елена Николаевна. Это строфа VI, 7 в переводе А.Я Сыркина: «Его высшего владыку среди владык; его высшее божество среди божеств» (tam-īśvarāṇām paramaṁ maheśvaram/ taṁ devatānām paraṁ ca daivatam). Но назвать этого

Ищвару «личным богом» (с. 122) я бы не решился, уже хотя бы потому, что в VI, 11 он назван «лишённым свойств» (*ниргуна*), т.е. как раз тем, которого диссертант будет позже называть «безличным».

Автор диссертации заявляет: «В индийских религиях не следует отождествлять понятия «личный бог» и «бог культов», ибо они не совпадают (хотя и имеют единую основу). Ишвара — это личный Бог преимущественно в метафизике, Он един и один, а конкретных форм или образов/ликов его почитания бесконечное множество, и они получили в индуизме следующие наименования: арча, мурти, рупа. Соотношение Ишвары и арчи — особая тема, требующая кропотливого изучения и осмысления конкретных культов, отношения и иерархия между которыми в индуизме довольно вариативны и даже запутаны» (с. 133).

После чего совершенно непонятно, что такое «личный бог» в концепции Е.Н.Аникеевой. Раньше уже было сказано соискателем, что в Индии лучше говорить о «персонифицированных божествах». Хорошо. И теперь я бы согласился назвать «неперсонифицированного» Ищвару «метафизическим богом» или «богом метафизиков», но не личным. Т.е. и мудрец Цветацватара и Кришна «Гиты», стараясь подняться над полем битвы авторов десятков древних учений о причине мироздания, объявляют новое имя – Ищвара, и стремятся заявить, что его функции не отменяют уже известные первопричины, а дополняют их Руководителем, который так велик, что его лик неведом никому. Он проявляется только через силы и могущество.

Но всё это было в индийских традициях на уровне идей, а не понятий и аргументов полемической философии. В третьей главе автор диссертации приступает к анализу философских основ ищвара-вады. И всё бы было замечательно, если бы не казуистика европейской терминологии. Индологу крайне сложно согласиться даже со словосочетанием «Индийский теизм» (с. 142), поскольку из него с неизбежностью вытекает и «Индийский атеизм», которого не было. Мною уже демонстрировались пассажи Елены

Николаевны, в которых она признаётся в условности и искусственности европейской терминологии на индийском материале. Такое впечатление, что автор заталкивает эти признания на периферию своего сознания, не желая признавать очевидного. Новая глава начинается с такого же рода самоубеждения:

«Ишвару можно определить как личного Бога Создателя космоса, его Хранителя и Промыслителя, пекущегося о спасении разумных существ. На наш взгляд, несмотря на то, что применение понятия «личный Бог» к индийской метафизике является некоторой конструкцией и/или вестернизацией, тем не менее анализ ишвара-вады как единого течения обоснован, потому что: а) она имеет самостоятельность в самой индийской философии, хотя индийский теизм в целом не получил глубокой концептуализации ни в индийской, ни в западной литературе; б) ишвара-ваде при всех ее индийских особенностях, как было показано, более всего соответствует содержание выработанного на Западе понятия «теизм». При выяснении общего и особенного в индийском теизме нами будут применяться вышеперечисленные признаки личностного бытия: надприродность, неразложимая целостность, самосознание, свобода, любовь» (с. 142).

Никто не спорит, что ишвара-вада – самостоятельный предмет обсуждения индийских мыслителей. Но к теизму монотеистических религий учение об Ишваре имеет самое поверхностное отношение и только благодаря переводам зарубежных и отечественных исследователей. Не могу себе представить и «личного Ишвару», признаками бытия которого является «надприродность» и «неразложимая целостность»? Разве может «надприродное» существо обладать любовью? Кого же ему любить и как его любить?

Понимаю, поиски общности философских идей и смыслов различных культур помогают осмыслить реалии инокультуры. Но чем глубже проникаем в неё, тем яснее осознаём отличия не только в изложении идей, но

и в их разработке на уровне философского дискурса. Поэтому очень кстати наблюдение диссертанта, что «Относительно малый интерес индийских авторов к проблеме индийского теизма можно объяснить тем, что он большинством из них не считается магистральным направлением индийской философии и воспринимается ими как факультативное ее течение» (с. 144). На мой взгляд, правильно толкуемый теизм христианской и других авраамическо-монотеистических религий вообще не присущ индийской культуре и её исконным традициям.

Что касается Ищвары и «Йога-сутр», то диссертант безусловно прав, что в этом тексте культивируется бхакти (с. 154). И в *кариках* и в толковании «Вьяса-бхашьи» даётся однозначное определение: Ищвара – «особый Пуруша» (духовное первоначало дуалистической санкхьи). Особенность Ищвары в том, что он «не затронут опытом» наслаждения плодами деятельности Пракрити ради Пуруши. Да, Ищвара приносит пользу живым существам, участвует в космических процессах и т.д., но от этого он не становится личным божеством, ибо «его выражение – священный слог ОМ»<sup>7</sup>. Фактически здесь развивается теория Пуруши, которому придаются новые качества, по-видимому, уже известные по другим авторитетным текстам, которые связывали их с именем безличного Ищвары. Собственно безличным и неперсонифицированным он остаётся и в системе йога. При медитации на роли Ищвары йогин должен взирать на изображение слога ОМ и рецитировать его.

Не могу судить о «Богодуховности в христианской теологии» в связи с Ищварой в йоге (с. 157), о «Божественных сущностях» и «жертвоприношении Богу» (с. 160), а также почему «спасение мыслится не как энергичное Богообщение, а слияние с божественной Душой» (с. 161).

Самый обстоятельный анализ Ищвара-вады автор диссертации проводит на текстах ньяя-вайшешики. И это действительно коренной материал для этого учения. Материал, на котором вполне просматривается

---

<sup>7</sup> Классическая йога... Перевод с санскрита Е.П.Островской и В.И.Рудого., М., 1992, с. 96 – 99.

эволюция доктринально-теоретического багажа учения (с. 162 – 208). Здесь оппоненту трудно возражать, и может быть незачем очередной раз указывать на желание автора всё это обзывать «теизмом». Замечание индолога состоит в том, что в подавляющем большинстве анализ осуществляется по переводам и вторичным источникам, а не по оригинальным текстам. По-видимому, для дисциплины «религиоведение» это не столь важно.

Замечание историка индийской философии и одновременно сожаление сводится к тому, что в работе практически остались незамеченными оппоненты Ищвара-вады, буддийские мыслители от Ащвагхоши (I в.) до Камалашилы (конец VIII в.). На мой взгляд, именно труды полемистов служили мотиватором разработки и Ищвара-вады, и нирищвара-вады. У Елены Николаевны только Уддьотакара отличился в критике буддистов и мимансаков в вопросе Ищвары (с. 172).

Приведённый в диссертации обзор ньяя-вайшешики вплоть до Гангешы (XII-XIII вв.) в целом крайне интересен и заслуживает высокой оценки, хотя отдельные выводы могли быть и оспорены, например: «теистические потребности в индийской метафизике» (с.179). Но это, скорее, придирка оппонента, придерживающегося совершенно иных индологических и текстологических принципов. Очень обстоятелен и обзор Ищвара-вады в труде Удаяны (с. 195 – 207), фрагмент творчества которого в переводе с санскрита Елены Николаевны приводится в Приложении (с. 292 – 300).

Вообще с буддизмом у диссертанта не простые отношения. Некоторые фрагменты работы удивляют своей беспомощностью: «Тем не менее, в махаянистской ветви буддизма все-таки нашлось Ишваре место: он здесь стал Авалокитешварой — эманацией космического тела Будды (дхарма-кая или нирмана-кая)<sup>8</sup>, культ которого прослеживается уже с I в. Сам термин «Авалокитешвара», который может быть переведен как «Ишвара, обращенный к этому миру; зрящий людские беды; слышащий стенания

---

<sup>8</sup> См.: Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. С. 28.

людские»<sup>9</sup>, вводится для обозначения особого состояния одного из высших бодхисатв, из сострадания возжелавшего превратиться в мир, ставший частью его космического тела. Такой Авалокитешвара в мифологии махаяны имеет 33 известные формы, в числе которых — основные индуистские боги Брахма, Вишну, Шива (а земным “воплощением” Шивы в махаянизме считается тибетский далай-лама), брахман, жена брахмана, мирянин, мирянка, монах, монахиня, ...король нагов (змей), демоны и другие мифологические персонажи» (с. 210).

Во-первых, хотелось, чтобы термин «бодхисаттва» писали, как и положено с двумя «т». Во-вторых, Авалокитешвара — это действительно личное божество в Махаяне и является таким же плодом культа бхакти, как и Кришна. И точно также мог получать в сутрах эпитеты Махешвары и Создателя мира. И обусловлено это культовой практикой, а не «метафизикой теизма». Бхакты передавали своё восхищение объектом культа в любых терминах превосходства, на которые были только способны, в том числе и в терминологии «Творца мироздания». Назвать Далай-ламу воплощением Шивы, а не милостивым воплощением Авалокитешвары (Ченрези) — покровителем Тибета, страны снегов, это значит вызвать международный скандал. Далай-ламу и без таких ругательств не пускают в Россию. Ибо быть неким воплощением вовсе не означает тождества с другими воплощениями.

Столь же нелеп абзац на с. 211 – 212. Нельзя сначала заявлять, что «Метафизическое значение Авалокитешвары в махаяне имеет много общего с концептом Ишвары в индуистских течениях индийской мысли», а затем признаваться, что «философы буддизма преимущественно защищали ниришвара-ваду». К сожалению, приходится констатировать: все «Метафизические значения» пребывают исключительно в воззрениях автора диссертации, одержимого «помощью европейской философии».

---

<sup>9</sup> *Mizuno Kogen. Essentials of Buddhism. Basic Terminology and concepts of Buddhist Philosophy and Practice. Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1996. P. 60 etc.*

Совершенно неправильно утверждать: «Поскольку здесь принимается тезис, что относительно личный Авалокитешвара — эманация мирового Будды (его космического тела), поэтому Авалокитешвара является связующим звеном между буддовостью/сверхъестественным состоянием и миром сансары, и таким образом природы всех трех величин однородны» (с. 218).

Во-первых, Авалокитешвара — это безусловно личное божество в культовой практике того или иного буддиста. Во-вторых, Авалокитешвара не есть какая бы то ни была эманация «мирового Будды», ибо в буддизме и будды и бодхисаттвы добиваются своего духовного статуса исключительно собственными усилиями в течение множества рождений, о чём свидетельствуют апокрифические тексты каждого персонажа. В-третьих, Авалокитешвара не является никаким «связующим звеном» с «миром сансары» по той простой причине, что он дал обет уйти в нирвану последним, и, следовательно, он рождается вновь и вновь, являя человечеству идеал сострадания.

Некоторые суждения диссертанта, оппонент был не в состоянии понять: «Личный Бог Ишвара (или другие личные боги, понимаемые зачастую как его эманации) — не *абсолютно* личный, но он ограничен своей личностью, ибо нечто безличное имеется в нем самом или совечно ему» (с. 219). Мне не доводилось читать или слышать, чтобы у Ишвары были эманации, и чтобы у него «совечно» пребывало и личное, и безличное.

Или так: «Ишвара и его аналог Авалокитешвара в индийской метафизике, как правило, *становятся*, космогоническим образом развертываются из высшего безличного абсолюта, что и говорит о зависимости первого от второго» (с. 220 и весь нижеследующий текст «со словами Гегеля» до с. 224). Речь, по-видимому, идёт о некоей метафизике, порождаемой исключительно Еленой Николаевной и в отрыве от индийской культуры, философии, религии.

Относительно «Четвёртой главы», в которой индийская космогония рассматривается с точки зрения *«эманатизма, демиургизма и женского космогонического принципа»* (с. 225 – 255), то в ней широко известные материалы подгоняются под новомодные категории. Всё это, конечно, можно излагать посредством множества моделей. И изложение в рассматриваемой диссертации вполне валидно благодаря богатой базе цитирования переводов отечественных индологов.

Признаюсь, для меня промахи диссертации – это моя личная недоработка. Моя вина уже в том, что до сих пор не опубликовал свою диссертацию «Концепция нирищвара в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам «Таттва-санграхи» Шантаракшиты)» (1982 г.). Мне просто в то время запретили её публиковать, поскольку в ней опровергались доводы как об индийском атеизме, так и об индийском теизме. В нескольких статьях было кое-что опубликовано, но статьи не акцентируют внимание. Но в основном я уже работал над проектом «нагарджуниана» с 1982 по 2008 гг. Опубликовано пять монографий.

Кто бы мог подумать, что через 33 года мне придётся оппонировать по поводу той прежней темы, освещённой в прямо противоположном ракурсе. И всё отнесённое мною в ошибки – моя собственная вина. К счастью, диссертация Е.Н.Аникеевой имеет богатые исследовательские перспективы, проведён всесторонний анализ, изучены огромные пласты индийской, европейской и российской философской литературы.

Представленная диссертация «Теизм (ишвара-вада) в классической индийской философии и его предпосылки: соотношение личного и безличного», в полной мере соответствует требованиям, предъявляемым ВАК РФ к докторским диссертациям на соискание ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение, а также пункту 9 «Положения о порядке присуждения ученых степеней», утвержденного Постановлением Правительства РФ от 24 сентября 2013 г. № 842, а ее автор — Аникеева Елена Николаевна заслуживает присвоения искомой

ученой степени доктора философских наук по специальности 09.00.14 — философия религии и религиоведение.

Официальный оппонент Андросов Валерий Павлович,  
доктор исторических наук, профессор,  
заведующий Отделом истории и культуры Древнего Востока  
Федерального государственного бюджетного учреждения науки  
Института востоковедения Академии наук (ИВ РАН)  
почтовый адрес учреждения — 107031, Москва, ул. Рождественка, 12  
телефон — 8-495-625-70-15  
эл. адрес — ОИКДВ ancientorient@yandex.ru



2 марта 2015 г.

Подпись В. П. Андросова удостоверено.

Ученой секретарь ИВ РАН



(Н. Г. Ренкина)