

РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 86.39

Аникеева Е.Н.

Российский университет дружбы народов (г. Москва)

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОЧЕРК ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА

Ye. Anikeyeva

Peoples` Friendship University of Russia (Moscow)

INDIAN THEISM FROM HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES

Аннотация. Статья посвящена анализу индийской философии, метафизике индийских религий в свете категорий «теизм», «пантеизм», «панентеизм». Индийское понятие и концепция «ишвара-вада» (от «Ишвара» – личный Бог, «вада» – учение), соотносимое с категорией «теизм», рассмотрено в историко-философском аспекте. Автор приходит к заключению, что история ишвара-вады не показывает характеристики абсолютного теизма, который составляет метафизическую основу монотеистической религиозности, поскольку ишвара-вада соседствует с пантеизмом, панентеизмом и учением о безличном Абсолюте (Брахман среднего рода, нирвана) в индийской мысли.

Ключевые слова: теизм, панентеизм, Ишвара, ишвара-вада, ниришвара-вада, абсолютный теизм, функциональный теизм.

Abstract. This article studies Indian philosophy and the metaphysics of Indian religions in the light of the categories "theism", "pantheism" and "panentheism". The Indian concept *īṣvara-vāda* (from "*īṣvara*" – personal deity and "*vāda*" – study) correlating with the concept "theism" is considered in its historical and philosophical aspects. Since the metaphysical basis of Indian religiosity is essentially impersonal, pantheistic and panentheistic in contrast to the absolute-theist basis of monotheism, it has been concluded that the status, place and role of *īṣvara-vāda* is functional theistic and not absolute theistic (the terms "functional conception of personality", "absolute-substantial conception of personality" were suggested by A.F. Losev).

Key words: theism, panentheism, *īṣvara*, *īṣvara-vāda*, *nirīṣvara-vāda*, absolute theism, functional theism.

Историко-философский ракурс индийского теизма как целостного явления в индийской мысли нечасто становится предметом специального анализа ни в индийской, ни в западной литературе. Понятию «индийский теизм» соответствует термин, выработанный

ный в самой индийской традиции – ишвара-вада, или учение об Ишваре. Термин «Ишвара» («Господь», «Владыка», *санскр.* *Īṣvara* – «господин», «хозяин») является эквивалентом имен Господа, Пантократора (Вседержителя), Адонаи в других религиях. Ишвару можно интерпретировать как личного Бога создателя космоса, его хранителя и Промыслителя, пекущегося о спасении разумных существ. Ишвара-вада находит отражение в ряде систем индийской философии, одни активно становятся на ее защиту (ишвара-вадины), другие оказываются непримиримыми ее критиками (ниришвара-вадинами), в иных ишвара-вада проходит в виде тенденции.

Можно указать ряд произведений по индийскому теизму, из общих – это книга Дж. Карпентера [12] и труд Джорджа Маклина [17]. По философии ньяи-вайшешики в ракурсе теизма вышли исследования К. Балк [11] и Висвешвари [18]. Этой же системе посвящен ряд статей Дж. Чемпаратхи [13], Ж. Бронкхорста [10] и др. Важными для понимания ишвара-вады являются части фундаментальных трудов классиков индийской философии С.Н. Дасгупты [14] и С. Радхакришнана [7]. Несомненно, метафизика индийского теизма нуждается в более всестороннем и глубоком анализе.

Большинство исследователей, например, К. Балк [11, 19], соглашаясь с Г. Якоби и С. Радхакришнаном, сходятся на том, что теизм не является характерным течением для индийской философии, и большинство ее систем: чарвака-локаята, джайнизм, буддистские школы, миманса и санкхья – не теистичны. Напротив, сознательно в защиту Ишвары выступают йога, поздние ньяи и вайшешика, отдельные течения веданты (вишишта-адвайта и двайта). Разумеется, чарвака-локаята – последовательный атеизм не только в качестве отрицания Бога и сверхъестественного как такового, но отрицания религии вообще. В джайнизме также на всем протяжении его развития

не было идеи божественной субстанции, и джайнские философы были известными ниришвара-вадинами. И философия буддизма также относится к ниришвара-ваде, потому что она отрицает всякую, в том числе и божественную субстанцию, а также душу; тем не менее в махаянистской ветви буддизма, как считает ряд авторов, все-таки имеются теистические тенденции [5, 28; 18, 60].

Мимансаки, которые аргументированно выступали против теизма ньяи-вайшешики, почти на всем протяжении истории своей школы относились к ниришвара-ваде. Но в завершающей стадии развития системы, в позднем средневековье, ее представители (в лице Веданта Дешики и Ападевы) основательно выстроили сешвара мимансу (мимансу с Богом). Однако сешвара миманса признается маргинальным для этой школы явлением. Если в мимансе теизм не имеет большого удельного веса, то вся история системы санкхья показывает систематическое вторжение теистического принципа внутрь нее: в древний период, при всем разнообразии вариантов санкхьи, много ее течений, прежде всего, зафиксированных в эпосе, теистичны. Дальнейшее развитие санкхьи в классический период, начиная с «Санкхья-карики», определяется как *ниришвара санкхья*. Однако на завершающем этапе этой системе опять не удается избежать теизма – это Виджняна Бхикшу и его комментариев на так называемую «Санкхья-сутру». Несмотря на такие серьезные теистические модификации в системе санкхья, современные исследователи считают, что подлинный дух ее – ниришвара-вада.

Итак, чисто количественный расклад показывает, что большое число учений и течений в школах индийской философии, кроме чарваки-локаяты и джайнизма, частично или полностью являются теистическими. Почему же складывается такая картина в индийской философии, что не

теистические по духу системы все же так или иначе вводят концепт *Ишвары* или обращаются к нему, приобретая при этом теистический если не характер, то “налет”? Напрашивается предположение, что теизм в индийской истории философии, будь то в школах астика или настика, строится по некоторым единым законам.

С одной стороны, нет оснований для радикальной переоценки всей индийской философии как теистической, но с другой – необходимо объяснить, почему сложился такой баланс между теистическими и нетеистическими учениями в индийской философии. Данный баланс представляется нам в диалектической перспективе [3]. Историческая “задача” индийского теизма видится в том, чтобы диалектически восполнить недостаток ишвара-вады в индийской религиозной метафизике, ядро которой строится на учении о безличном начале, на пантеистических и панентеистических основах. На первый взгляд, история с санкхьей и мимансой в позднейший период их развития в виде принятия этими школами теистических “одежд” обнаруживает некую религиозно-философскую моду на теизм в позднем средневековье. Но, думается, причины этой теизации лежат глубже, в самой индийской метафизике, в законах религиозно-философского сознания, определивших диалектическое единство и противостояние ишвара- и ниришвара-вады в истории индийской философии и религиозности.

Парадокс заключается в том, что у современных исследователей и крупных специалистов в области индийской философии обнаруживается, мы бы сказали, определенное замешательство по поводу объяснения источника идеи личного Бога в ней, в трактовке ее теистического потенциала. Происхождению концепции *Ишвары* даются порой замысловатые объяснения. Так, в сутрах признанных индийских теистов вайшешиков идеи *Ишвары* нет во-

все, а в сутрах найяиков она упоминается как бы вскользь. Индологи поэтому связывают происхождение концепции *Ишвары* в ньяе-вайшешике с влиянием на нее «Йога-сутры» Патанджали и «Йога-бхашьи» Вьясы. Значит, внутренние потребности и внутренняя логика школ ньяи и вайшешики (объединившихся позже в единую ньяю-вайшешику), приводящие их к теизму, остаются при этом в тени.

Более того, одной из общепринятых точек зрения, выраженной еще Р. Гарбе, является та, что и в йоге ишвара-вада носит искусственный для данной системы характер, и поэтому она несовместима с подлинным духом философии йоги. Р. Гарбе аргументирует это тем, что генезис концепта *Ишвары* в йоге имеет «техническое» происхождение – как средство медитации, а космогоническая функция Бога не органически вытекает из основ философии йоги, а чисто механически прилагается к ней [15, 831-832]. Я.В. Васильков также отмечает, что «исследователи индийской мысли не раз задавались вопросом, зачем Патанджали ввел в свою сильно «санкхьяизированную» философскую систему *йога Ишвару*, который по логике вещей там как бы и не нужен?» [4, 249]. Получается, теизм даже в главных теистических системах Индии объявляется внешним и даже случайным.

Но может ли являться случайным или искусственным концепт и идея *Ишвары*, появившиеся в индийской религиозности в “дошкольный” и *досистематический* период индийской философии: в упанишадах [2] и в «Бхагавадгите» [1]? – Конечно, нет; если основы теизма были заложены уже в индийских священных текстах, то это обнаруживает глубинную метафизическую, проявленную впоследствии в истории индийской философии потребность в ишвара-ваде. Эта потребность заставляла воспроизводить теизм в необходимой пропорции в индийской мысли открытым способом в ишвара-ваде и подспудно давала о

себе знать в нетеистических (ниришвара) школах (в санкхье, мимансе и др.).

В то же время совершенно справедливо утверждают, например, С. Радхакришнан [7, 74], К. Балк [11,19], что индийской религиозной метафизике чужд принцип в абсолютном смысле личного Бога, Творца и Правителя мира по типу монотеистической религиозности и метафизики. Действительно, идея такого Бога Творца является ядром монотеистической парадигмы религиозного сознания и философии и не может быть просто перенесена на индийскую почву, где религиозно-философское сознание разворачивается на совершенно других основаниях: пантеистических, панентеистических, безличностных. Прояснение вопроса о том, как появляется идея личного Бога в индийской философии, представляется возможным через обращение к лосевскому разделению концепций субстанциальной (монотеизм, христианство) и функциональной (пантеизм, античность) концепций личности [6, 357]. Теизм, который сделался необходимым для развития индийской философии, является, подобно мировоззрению античной культуры, концепцией не *абсолютно* личного Бога, как в монотеизме, а метафизикой относительно- и функционально-личного Божества, формирующей индийское религиозное сознание в совокупности с учением о безличном Абсолюте. Таким образом, параметры ишвара-вады – относительный теизм. И две формы религиозной метафизики: безличностная и пан(ен)теистическая, с одной стороны, и ограниченно-личностная, с другой, – диалектически противостоят друг другу и в то же время взаимообуславливают одна другую.

Адвайта-веданта, в целом, не теистична (хотя в ней имеется ряд теистических составляющих), поскольку абсолютно недуалистический и, разумеется, *безличный в себе* Брахман не является субстанцией феноменального мира, Он трансценден-

тен ему. Другие школы индийской философии группы ниришвара также имеют одно общее свойство – признание первоначала или сотериологического идеала безличным. Школы ниришвары вместе с адвайтой и буддизмом образуют один полюс индийской религиозной метафизики – безличностный. Другой же ее полюс – ограниченно теистический, или ишвара-ваду, составляют ньяя-вайшешика, йога, теистическая санкхья и сешвара миманса. Обе эти балансирующие между собой тенденции и образуют то диалектическое единство, комплементарность и взаимоотрицание, о котором говорилось выше. Историко-философский смысл индийского теизма состоял в том, чтобы быть одной из сторон этого диалектического противоречия и диалектической взаимообусловленности.

На самом деле пан(ен)теистическая, безличностная основа метафизики не предполагает всего существующего тоже безличным, но подчиняет личное бытие безличному бытию, что делает личное бытие зависимым от этой безличностной основы. Идея личного Бога Ишвары (или других личных богов, понимаемых зачастую как Его эманации) в индийской философии – не *абсолютно* личностна, но она ограничена, ибо нечто безличное имеется в самом Ишваре или *совечно* Ему. И все же Ишвара в индийском теизме – личный *в большой степени* Бог, поскольку он наделен всемогущей волей и совершенным знанием, состраданием и милосердием, промышляет о мире, открывает людям священные тексты, организует и упорядочивает физический мир. Но, по сравнению с Богом монотеистической религиозности, в параметрах и атрибутах Ишвары нет всех качеств абсолютной личности. Эманация Ишвары в мир, который таким образом становится единичным Богу, коррелирует с устойчивой мифологемой (или архетипом) индийского (и иного политеистического) сознания о космогонической жертве Бога.

Ведь космогоническое самопожертвование Богом самого себя пан(ен)теистично, поскольку порождает единосущный Богу космос. Ишвара в индийской метафизике, как правило, *становятся*, космогоническим образом развертываются из высшего безличного Абсолюта (Брахмана), что и говорит о зависимости первого от второго.

Принципиально безличным качеством Ишвары, например в ньяе-вайшешике, является его привязанность к адриште (карме), также и несотворенность вечных атомов, которые найяик Удайна предпочитает называть «телом Бога». Хотя это «тело» совсем не похоже на обусловленное кармой тело человека, оно тоже обезличивает Ишвару. Ограничивает личность Ишвары и способ снисхождения его к людям для их научения откровению вед и другим премудростям. Для индийского религиозного сознания как сама собой разумеющаяся характерна мифологема *аватара / воплощение* [8, 77-78]. Согласно ей, это снисхождение высшего Бога, являясь временным принятием внешней телесной оболочки, служит в первую очередь воспитательным целям и далеко от *воипостазирования* человеческой природы, известного, например, в христианстве; тем более что некоторые из аватар являются зверьми (не личностями).

Теизм мог проявляться и развиваться в индийской философии, скорее всего, только благодаря диалектическому синтезу, сочетанию, союзу, балансу этих двух составляющих: метафизики безличного и ограниченно-личного абсолюта. С одной стороны, если преобладало одно начало и философы учили о безличной субстанции и субстанциях, как локаятики, санкхьяики, то здесь была опасная тенденция перерастания в материализм и чистый атеизм (такой и стала, в сущности, локаята). И локаятиков объявляли еретиками, изгоями, а санкхью старались всячески «причесать» теизмом; теизмом тоже разбавлены махаянистский буддизм и миманса. С другой

стороны, принятие учений о личном Боге в преобладающем числе доктрин угрожало бы разрушением самой безличностной основы индийской метафизики и религиозности. Не удивительно, что идеология адвайты, относя личного Ишвару на уровень мнимой реальности (вьяхарика-сатья), была как бы ограничением всех теистических возможностей индийской философии, а также «гарантом» сохранения ее самой. Потому, возможно, именно адвайта поныне считается высшим проявлением и даже своеобразным синтезом индийской мысли и духовности. Ведь не случайно то, что современная индийская философия проникнута так называемым *адвайтоцентризмом* (термин В. Шохина [9]). Теистические же ньяя, вайшешика, йога считаются более низкими ступенями индийской духовности.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Анিকেева Е.Н. Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. научн. ст. – М.: РУДН, 2011. – С. 388-399.
2. Анিকেева 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.
3. Анিকেева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М.: РУДН, 2010. – 256 с.
4. Васильков Я.В. «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте теории санкхья-йоги // Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 212-261.
5. Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. – М.: Республика, 1992. – С. 27.
6. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
7. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. – М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1956. – С. 442-497.
8. Шохин В.К. Аватара // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 1. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. – С. 77-78.
9. Шохин В.К. Дайя Кришна: как из «индийской философии» сделать индийскую философию? // Живая традиция. К 75-летию Индийского фи-

- лософского конгресса. – М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 114–134.
10. Bronkhorst J. God's Arrival in the Vaiṣeṣika System // Journal of Indian Philosophy. – 1996. – Vol. 24. – P. 281-294.
11. Bulcke Camille. The Theism of Nyaya-vaiesika, its Origin & Early Development. – Delhi – Varanasi–Patna: Motilal Banarsidass, 1968. – 58 p.
12. Carpenter J. Estlin. Theism in medieval India. – N.Y. – L.: Garland Publishing Inc., 1980. – 552 p.
13. Chemparathy G. The Īśvara Doctrene of Praśastapāda // Vishveshvaranand Indological Journal. – 1968. – Vol. VI. – P. 65-87.
14. Dasgupta S.N. History of Indian Philosophy. In 5 Vls. Vol. 1. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1975. – 416 p.
15. Garbe R. The Philosophy of Yoga // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by S. Hastings. – Edinburg, 1900–1918. – Vol. XII. – 864 p.
16. Kogen Mizuno. Essentials of Buddhism. Basic Terminology and concepts of Buddhist Philosophy and Practice. – Tokyo: Kōsei Publishing Co., 1996. – 291 p.
17. Mclean George F. Ways to God, personal and social, at the turn of Millennia. – Washington, D.C.: CRVP, 1999. – 416 p.
18. Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. – Delhi: Nag Pbls., 1985. – 168 p.