



Паринирвана (окончательная нирвана).
Рельеф пещеры храмового комплекса Аджанта (плоскогорье Декан, Центр. Индия). Конец V в.

УДК 211:141.411:141.44:142.412



Аникеева Е.Н.

Мокше- и нирваноцентричность versus теоцентричность: границы индийского теизма

Аникеева Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент Российского университета дружбы народов и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
E-mail: anikeeva.elena@rambler.ru

Сущность мировоззренческого ядра традиционной индийской религиозности - мокше- и нирваноцентричность – раскрыто как противоположность монотеистическому/христианскому теоцентризму. Если метафизическую основу традиционного индийского менталитета составляет безличный сотериологический идеал, то учения индийского теизма как доктрины личного Бога не могут находиться в центре этой религиозности, будучи ограничены «периферией». Мокша и нирвана – безличные сотериологические идеалы индийских религий, они вне нравственных критериев, в отличие от христоцентричной сотериологии; мокша и нирвана достигаются, в первую очередь, знанием и йогической практикой, а не личностным общением с Божественной реальностью.

Ключевые слова: теоцентричность, теизм, монотеизм, политеизм, традиционная индийская религиозность, мокше- и нирваноцентричность, безличностное мировоззренческое ядро, границы индийского теизма.

Характер менталитета того или иного народа и культурного региона во многом определяется мировоззренческим ядром его традиционной религиозности, основы которой призваны изучать философы и религиоведы. Мировоззренческая культура и религиозность, на наш взгляд, лучше всего познается в сравнении.

Для того чтобы сравнивать основы индийской и христианской религиозности, необходимо вначале обозначить их центральные области и дать им определения. Монотеистическая религиозность, христианство есть метафизика Единого личного Бога, и мы используем для обозначения этой религиозности категорию «теоцен-

тризм», понятую в качестве «строгого», абсолютного теизма¹. Теоцентризм – это такая религиозная доктрина, в которой центральным пунктом ее учения является Единый личный Бог как универсальный принцип, пронизывающий данное религиозное сознание во всех его проявлениях и на всех уровнях. Потому-то, на наш взгляд, понятия «монотеизм» и «теоцентричная религия» равны по своим объемам, хотя в их содержании есть различные признаки и оттенки. В отличие от теоцентризма теизм – менее сильное, но зато и более широкое понятие, которое может быть применено и к монотеизму, и к отдельным формам культа, учениям и принципам политеистической религии, поскольку здесь, в политеистической религиозности имеются учения и концепты личного бога (богов). В частности, индийский теизм – ишвара-вада² – пример последнего. Следовательно, теизм может относиться не только к ядру религиозности, как теоцентризм, но и к ее периферии, и при этом ядро может быть не-теистическим (в строгом смысле этого слова); и таким образом определяются границы теизма в не-монотеистической религиозности и философии. Получается, теоцентризм/монотеизм есть всегда как минимум теизм, но не наоборот: не всякая религия, имеющая теистические течения, является теоцентричной.

В христианстве принцип единобожия (поскольку он вытекает из первой Божественной заповеди) – центральное мировоззренческое ядро. Но оно не только теоцентрично: оно христоцентрично, ибо Иисус Христос – Спаситель; это центральное сотериологическое положение данной религиозности. Что же является ядром индийских религий? Нет нужды доказывать, что ни в одной из индийских религий (и ни в одной из политеистических) никакой Бог не является единственным Спасителем; сотериологические идеалы здесь иные. Постулаты о карме – сансаре – мокше / нирване являются «тремя китами» индийской религиозности и, соответственно, индийской религиозной метафизики. Это подтверждают слова крупнейшего индийского историка философии С.Н. Дасгупты, назвавшего их «тремя наиболее важными догматами индийской религиозной веры»³, и утверждение Е.А. Торчинова, который высказался о них как о «фундаментальных основоположениях индийской духовной культуры»⁴. Однако карма – сансара – это области и состояния «естественного» и неподлинного существования, от которых следует освободиться, а мокша и нирвана – истинно сотериологические категории (и идеалы⁵) индийской религиозности. Брахманистско-индуистская традиция, джайнизм и буддизм, согласно центральному их сотериологическому архетипу, мокше- и нирваноцентричны. Итак, мокше- и нирваноцентричные индийские религии versus христианский теоцентризм.

Для такого сравнения необходимо проанализировать внутренние свойства самого сотериологического идеала, прежде всего, брахманистско-индуистской мокши и буддийской нирваны и показать их безличный характер. Хотя концепты и концепции мокши и нирваны имеют свои особенности в различных индийских философских учениях, но в то же время им присущ ряд общих черт, о которых ниже и пойдет речь. Безличное колесо сансары для адепта индийских религий представляет собой страх хотя и вечной, но неподлинной и не освобожденной жизни в противоположность страху перед вечной смертью и адскими муками в монотеизме; потому этот адепт, «естественно», стремится достичь сверхъестественной мокши или нирваны. Рефлексия вокруг сотериологических идеалов была предметом индийских философов, занимая их в гораздо большей степени, чем, например, размышления о кармической сансарности. Здесь будут выяснены общие свойства мокши и нирваны как индийских сотериологических идеалов и определено присутствие в них личностных либо безличных характеристик. В результате получится оценка ядра традиционного индийского менталитета и религиозности с точки зрения личностного бытия.

Среди общих свойств мокши и нирваны есть, на наш взгляд, такое, которое наиболее емко характеризует этот идеал с точки зрения отсутствия в нем личностного начала. Если Ипостасный Бог при всем наборе Его катафатических свойств и апофатического описания непременно несет в себе любовь, благодать, добро, то есть нравственную характеристику, и Он онтологически является источником моральных норм, то в индийской религиозности мокша и нирвана не являются таковыми. Они не таят в себе и не являются духовно-нравственного качества, или абсолютного Добра как необходимого признака личностного бытия. Нравственные категории добра и зла (по крайней мере, в человеческом измерении) в индийских религиях целиком включены в кармически-сансарный круг и определяют лишь лучшее или худшее перерождение, но не освобождение от него. Кстати, на этом основании даже строятся утверждения о том, что проблема теодицеи в индийских религиях снимается, ибо только кармический субъект ответствен за содеянное им зло (и добро). Даже достижение здесь райских обителей, или обретение статуса небожителей, не есть что-то похожее на необратимость вхождения в Царство Небесное, в рай в монотеистической религиозности, ибо рай индийских религий не сотериологичен: он не разрывает сансарной цепи, но предполагает возможность падения из него в низшие сферы посюстороннего мира (если данные боги или субъекты истребили свою положительную карму)⁶.

Понимание большинством учений индийской религиозности (исключение среди философских школ составляет миманса) райских обителей, где блаженствуют боги низшего порядка, говорит о том, что они есть

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

² Этот и другие специальные термины, используемые в статье, см. в пристатейном глоссарии.

³ Dasgupta S. N. Philosophical Essays. Delhi, 1982. P. 225–226.

⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998. (раздел «Становление индийской психотехники»). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/torch01/index.htm>.

⁵ Сотериологическими идеалами брахманизма, индуизма, джайнизма и буддизма здесь называются концепты мокши и нирваны в этих религиях. Хотя слово «сотериология» происходит от слова «Сотир» («Спаситель») как Божественной личности в христианстве, понимание Которой далеко не равнозначно идеям мокши и нирваны в индийской религиозности, термин «сотериологический идеал» будет здесь применяться расширительно – как освобождение и спасение от неподлинного существования, или сансары. См. подробнее: Аникеева Е.Н. Сотериологические идеалы индийских религий в этическом аспекте // Материалы XV Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 159–163.

⁶ Подробнее см.: Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М.: РУДН, 2010.

части сансарного мира, функционирующего в целом по естественному закону. Кто такие эти боги? – В прошлом они люди, нажившие великолепный моральный «капитал» в виде хорошей кармы и попавшие естественным путем на небо – в рай. Там, однако, эти боги проживают свое кармически-нравственное богатство, вследствие чего и ниспадают вниз по сансарной цепи. В «Бхагавадгите» (IX. 20–21) говорится об этом так: «Знатоки трех Вед... жертвы жертвуют, сому вкушают, грех изгладив, в божественный шествуют мир, там богов обретая улады. Насладившись великим миром небес, они входят в мир смертных, заслуги истратив»¹.

Иными словами, если добро – это лишь хорошая карма, и зло – лишь плохая карма, а мокша и нирвана преодолевают карму, значит, они выше добра и зла («по ту сторону добра и зла»). Это положение утверждают многие исследователи. Крупный индийский философ М. Хириянна, автор одного из самых удачных кратких курсов индийской философии, говорит, что мокша и нирвана выше моральных категорий добра, зла; что «общая цель индийских философских доктрин – мокша, эта цель религиозная, а не собственно философская, и данная цель индийской философии лежит за пределами этики»². Известный авторитет философско-религиоведческой компаративистики Хадзиме Накамура пишет: «Большинство индийцев находит обоснование своей морали в религиозном законе – дхарме, находящейся по другую сторону от божественного [Высшее Божественное как сотериологический идеал – Е.А.]. В этом индийский менталитет контрастно противостоит западному мышлению, которое помещает единственный источник морали в Боге»³. Данное положение необходимо проиллюстрировать на основе самих индийских первоисточников.

В упанишадах, описывающих состояние освобождения, можно сказать, напрямую утверждается «потусторонность» моральных норм («Брихадараньяка упанишада». IV. 3.22; перевод В.В. Шеворошкина): «Тогда отец перестает быть отцом, мать – матерью, миры – мирами, боги – богами, веды – ведами, вор – вором, чандала – чандалой. На него не действует добро, не действует зло, ибо он преодолел все печали сердца»⁴. Еще один отрывок из той же упанишады (IV. 4.22), характеризующей высший атман-Брахман, или мокшу: «Он, состоящий из познания среди пран, есть этот великий нерожденный атман. Он не становится больше от добрых поступков, но и не становится меньше от дурных поступков»⁵. Если же рассмотреть такое качество атмана-Брахмана, как ананда (блаженство), которое характеризует его наряду с качествами сат (бытие) и чит (сознание), то ананда есть блаженство и удовольствие в эстетическом плане, но не благодать в плане этическом, например, «Брихадараньяка упанишада» (IV. 3.21): «Он за пределами желаний, зла, страха. Подобно тому, как человек, которого обнимает любимая женщина, не воспринимает ничего наружного и внутреннего, так же и атман не воспримлет ни внутреннего, ни наружного»⁶.

Что же касается нирваны буддизма и джайнизма, то в ней тем еще труднее, чем в индуистской мокше, заподозрить наличие нравственного начала, ибо как в буддизме, так и в джайнизме нирвана а-субстанциальна. Будда лишает нирвану не только имеющихся в брахманистской мокше признаков бытия (сат) и сознания (чит), но и блаженства (ананда), ибо сансарное страдание в буддизме не может преодолеваться блаженством, пусть даже и сверхъестественным, так как всякое блаженство здесь – тоже страдание. Традиционно принято считать, что три знаменитые положения («свойства») буддизма – трилакшана⁷ выдвинуты в противоположность брахманистским принципам: анигья (отрицание вечного бытия) – против сат (бытие), анатма (отрицание атмана, сознания) – против атма/чит (сознание), духкха (страдание) – против ананда (блаженство). То есть нирвана, безличная и а-субстанциальная, в высшей степени бескачественна.

В данной связи интересно рассмотреть **диалектику сотериологических идеалов и этических доктрин в индийских религиях**. Остановимся на этике буддизма. Хотя нирвана наименее определена и более удалена от каких-либо положительных свойств абсолюта, чем мокша и Брахман, но успех (в индийских условиях, правда, на первых этапах) буддийской этики, провозглашавшей добро, любовь, милосердие и обличавшей жестокость к животным в жертвоприношениях, – был совершенно поразительным. Считается, что буддийская мораль имела привлекательность на фоне брахманистского ритуалистического и кровавого «детерминизма», жесткой варновости, благодаря чему буддизм мог объединить людей разных варн, а впоследствии – этносов. Существует мнение, что ранний буддизм был вначале морально-этической доктриной (ведь Будда отказывался отвечать на известные онтологические вопросы), которая лишь впоследствии переросла в религию. В понятие «этические религии», выработанное в нашем религиоведении, обычно включается буддистское учение (как, впрочем, и христианство)⁸. Однако необходимо уточнить, в каком смысле и на каком уровне в буддизме, как и в других индийских религиях, существует сфера нравственного сознания; оно, по крайней мере, никак не может относиться к их сотериологическим идеалам. Известный индолог и компаративист В.Н. Топоров утверждает, «что касается раннего буддизма, то это, может быть, уникальная морально-этическая концепция, игнорирующая в принципе противопоставление добра и зла и ориентированная на другие исходные положения»⁹. Получается, что «этическая религия» буддизм постулирует вне-этический сотериологический идеал – нирвану. Следовательно, понятие «этическая религия» нуждается в конкретизации.

В чем причина успеха этики буддизма? Разумеется, одна из важных причин – ее «общечеловеческий» характер. Однако «общечеловеческий» – еще не значит личностный. Буддийский «космополитизм» приводил

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

² Hiriyananna M. Outlines of Indian Philosophy. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1951. P. 22.

³ Nakamura Hajime. Ways of Thinking of Eastern People. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971. P. 167.

⁴ Древнеиндийская философия / Подготов. текстов В.В.Бродова. М., 1972. С. 174.

⁵ Там же. С. 180.

⁶ Там же. С. 174.

⁷ См.: Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 246.

⁸ См., напр.: Гараджа В.И. Религиозная этика // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2004. С. 475–477.

⁹ Топоров В.Н.. Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 42. Примеч.

всех к единому знаменателю не на основе равенства личностей перед Богом, как в христианстве, но только на основе идеи равного страдания всех существ и возможности избавиться от него, а в нирване как личностные, так и нравственные ценности отпадают. На этом основании можно сказать, что и в концепте сотериологического идеала, и в этике буддизма сильно выражен негативный аспект в плане а-субстанциональности. В передаче Н.О. Лосского, в буддизме «симпатия ко всему живому приобретает характер не положительной любви к положительному, ценному содержанию живого существа, а *только жалости* к чужому страданию и стремления избавиться все живое от страданий. Поэтому прав Б. де Сент-Илер, утверждающий, что «буддизм есть милосердие без любви»¹. Как продолжает Н.О. Лосский, призыв Будды «храните добродетель, монахи!» не является главным в достижении нирваны: «добродетель низводится на степень лишь подготовительного средства, которое на известной ступени совершенства *грозит стать помехой на пути к цели* [курсив Лосского – Е.А.], ... добрые дела приводят к новому воплощению; правда, они обеспечивают «небесные радости», но Готама назвал эти радости «презренными», потому что не вечны и не избавляют от возрождений»². Это связано с тем, что нравственность сама по себе не приводит к освобождению в буддизме, а является относительной ценностью сансарного состояния; нравственная чистота и добродетельная жизнь восьмеричного пути – лишь презумпция восхождения на высшие стадии йогической медитации в продвижении к нирване. Нравственные добродетели достаточны, но не необходимы и, подобно философской деятельности в скептицизме, сами собой отпадают при достижении высших сотериологических ступеней.

В рассмотрении диалектики этического и сотериологического идеалов в буддизме необходимо прояснить конечную причину сансарного состояния. Согласно буддийскому учению, в цепи 12-ти нидан – ступеней падения, или постепенного затягивания в сансарную сеть, последняя из них, двенадцатая нидана (символически изображаемой слепой женщиной) есть невежество, неведение (авидья). Преодоление этой авидьи является, в свою очередь, последним этапом перед достижением нирваны («нир-вана» – буквально разрыв сети, паутины желаний). Концепт авидьи считается причиной зависимого состояния не только в буддизме, но и в других традиционных индийских религиях. Идею авидьи в силу того, что она имеет далеко не случайный, но фундаментальный характер, поскольку это метафизическая (или онтологическая) причина сансарного круга перерождений, можно считать архетипом индийской религиозности. В компаративном плане авидье соответствует понятие греха в монотеизме, так как и то, и другое есть причина зависимого, неподлинного состояния. Однако метафизика греха и авидьи слишком различны, если не противоположны: грех как нравственное преступление твари, требующее спасительной Жертвы мессии, по своему качеству иной, нежели авидья-незнание, преодолеваемое при достижении нирваны/мокши без какого бы то ни было искупления. Можно целиком согласиться с В.К. Шохиным, разводящим индийскую авидью и понятие греха в христианстве: «Нередко предпринимавшиеся попытки (Т. Мертон, Р. Паникар) трактовать авидью как индийский вариант концепции *грехопадения* совершенно безосновательны... Авидья в отличие от грехопадения не имеет ничего общего с сознательным и личностным нарушением Божественной воли волей конечной»³.

Индийский сотериологический идеал, а также путь к мокше либо нирване обладают прямо противоположным авидье качеством: истинным знанием – видьей. Так, этот «гносеологический» (лучше сказать, гностический) подход к сотериологии просматривается даже в названии ядра буддистского учения – четыре благородные истины (но не добродетели!), что есть *знания* о зависимости и выходе из него. В упомянутом восьмеричном пути к нирване (относимом к 4-й благородной истине) нравственные добродетели стоят на низших, подготовительных стадиях, тогда как на высших ступенях – так называемая психотехника, или измененные состояния сознания в йогических упражнениях, прорывающих покров авидьи и приближающих нирвану. Н.О. Лосский в этой связи приводит следующие положения из священных текстов буддизма «Трипитаки»: «Не возможно переплыть реку (избавления) при поведении нечестивом, но и чистого поведения недостаточно. Конечная цель достигается только чистым знанием» («Ангуттара-никая». 426; «Самьютта-никая». XII. 7). И еще о том же: «Мудрец не зависит от добродетели и от святых дел; он не руководствуется ими» («Сутта-нипата». 803)⁴. Сравните высказывание из «Дхаммапады» (XVI. 412): «Я называю брахманом [мудрецом – Е.А.] того, кто здесь избежал привязанности и к добру, и к злу, кто беспечален, бесстрастен и чист»⁵. Все это показывает, что сотериологический идеал в буддизме находится вне сферы нравственности, и хотя нирвана лишена каких-либо познавательных признаков, но достижение ее носит более гностический, нежели этический характер. Вышеизложенная аргументация поэтому позволяет высказать сомнение в однозначном определении буддизма у многоуважаемого В.И. Гараджи в качестве религии этической⁶.

Вторым штрихом в предложенной мини-диалектике этических и сотериологических идеалов в индийских религиях будет рассмотрение их отношения к любви. При сравнении знания и любви последняя оказывается более специфическим признаком личностного бытия, чем знание, так как знание одновременно характеризует и Ипостась, и безличную субстанцию (например, гегелевскую Абсолютную Идею или высший атман-Брахман). В какой системе координат находятся мокша и нирвана? Хотя нирвана не является ни знанием (чит), ни тем более божественной любовью (прем), все же в буддизме подчеркивается, что нирвана отстоит от любви (как и от нравственности) гораздо дальше, чем от знания. Н.О. Лосский, излагая труд В.А. Кожевникова, приводит цитату из «Дхаммапады» (XVI. 215; 211): «От любви [а любовь и страсть в буддизме равнозначны – Е.А.] родится печаль, от любви родится страх. Для того, кто вполне освободился от любви,

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

² Там же. С. 71.

³ См.: Шохин В.К. Авидья // Православная Энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 136.

⁴ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 70.

⁵ Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 128.

⁶ Гараджа В.И. Указ. соч.

не существует печали, ни тем более страха... Не любите же ничего»¹. Это звучит сильным контрастом по отношению к христианству, так как в Библии утверждается: «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4.8). «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 4.18). Любовь в христианстве выступает и в совокупности всех других совершенств, включая благо, добро, знание, и превыше их всех, ибо в Царствии Небесном «знание упразднится», а «любовь не перестает» (1 Кор. 13. 8).

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

Высший атман-Брахман в брахманистско-индуистской традиции, конкретнее, в наиболее распространенной ее философской школе адвайта-веданте характеризуется в отличие от крайне апофатической буддийской нирваны в качестве высшего знания, в котором рассеиваются туман и тенеты сансарной авидьи. Гимн истинному знанию, реализующему недвойственный высший атман-Брахман, находится в произведении «Атмабодха» («Постижение атмана»), приписываемом наиболее почитаемому «святому» в индуизме и столпу адвайты Шанкаре. В §§ 42–44, 46–47 «Атмабодхи» утверждается: «Так постоянным размышлением об атмане, [словно] трением кусков дерева, разгоревшееся пламя понимания сжигает все топливо невежества (авидьи). Сначала постижением, словно рассветом, разгоняется мрак, а затем появляется и сам атман, словно солнце. Но даже постоянно присутствующий [в нас] атман как бы не присутствует из-за незнания; с уничтожением этого он сияет, как присутствующий... Знание, возникшее от понимания природы действительного, мгновенно кладет конец незнанию... Всепостигающий йогин видит оком знания весь мир в себе, и все – как единого атмана»². Подчеркнем еще раз, что данное учение контрастирует с тем, что любовь является наиболее отличительным признаком личностного бытия, как и личного Бога. Гимн знанию Шанкары противопоставим известному гимну любви Апостола Павла (1 Кор. гл.13), где говорится: «Если я имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание..., а не имею любви: то я ничто. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся... и знание упразднится».

Справедливости ради 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-марга³, или сотериологический путь любви и преданности Богу (Ишваре), провозглашенный еще в «Бхагавадгите». Разумеется, метафизика различных течений бхакти (среди которых собственно философов было не так уж много) требует отдельного и обстоятельного рассмотрения. Но в целом бхакти, на наш взгляд, не заменяет и не нарушает вне-этический принцип идеала мокши, не отменяет она джняна-маргу (путь знания) в качестве элитного сотериологического пути. К тому же об индийском теизме, куда традиционно включаются бхакти-марга, и о его границах будет сказано ниже.

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

Дальнейшее исследование мокши и нирваны на предмет ее возможных личностных свойств закономерно приведет к постановке вопроса о теологических концепциях Высшего Бога/Божества в индийских религиях. Последний, как минимум, должен являться субстанцией, но характер этой субстанции может быть разным: безличное божество или личный (хотя бы в какой степени личный) Бог. Иными словами, доктрина личного Бога всегда выражает Его как субстанцию, но не наоборот: не всякая Божественная субстанция есть личностное/ипостасное бытие. Следовательно, если сверхсущее в той или иной религии не является субстанцией, то тем более оно не может быть ни при каких условиях ипостасно-личным Богом. При рассмотрении буддийской и джайнской нирваны вопрос о Высшем Боге-субстанции снимается: здесь концепция освобождения не имеет признаков субстанциональности. Как буддисты, так и джайны, попросту говоря, отрицают Единого Бога/Божество; также обе эти религии известны своими антиатеистическими аргументами, и они принадлежат по индийской терминологии к ниришвара-вадинам. Напротив, в брахманистско-индуистской традиции сотериологический идеал имеет субстанциальный характер, и, кроме того, здесь же выделяется особое теистическое направление – ишвара-вада. Но прежде остановимся на вопросе о соотношении личных и безличных характеристик в «сотериологической субстанции» брахманизма.

Концепция мокши в брахманистско-индуистской традиции есть состояние освобождения сотериологического субъекта. Понимание этого состояния неразрывно связано с учением о Брахмане, центральном онтологическом и сотериологическом понятии данной религии и философии, означающем безличный абсолют,

¹ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 72–73. Заметим, что В.Н. Топоров переводит это место так: «Из страсти рождается печаль,...»; но поскольку всякие проявления любви в буддизме связывают и относятся к страсти, то перевод, использованный В.А. Кожевниковым, не является ошибкой.

² Шанкара. Атмабодха / Перев. А.Я. Сыркина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мсль, 1969. С. 162.

³ См.: Аникеева Е.Н. Бхакти-марга // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. С. 18–19.

объективную духовную субстанцию, основу и целокупность мира. Брахман (среднего рода)¹ происходит от санскритского глагола «брих» (bṛh – держать, распространяться); то есть поддерживающее, распространяющееся. Брахман – многозначное понятие в индийской культуре. В ранних ведах Брахман – магическая сила жертвоприношения; и не случайно этим же словом обозначается также варна жрецов, а впоследствии – жанр священной литературы (брахманы, входящие в шрути). В упанишадах концепт Брахмана уже приближается к понятию духовной субстанции (что позволяет искать возможное влияние на его генезис представлений о магическом могуществе слова жреца). В умозрении упанишад Брахман – первоначало и первопричина мира, его всеобщая внутренняя сущность и высший закон; из него рождается мир, и все сущее заключено в Брахмане, как в зародыше (хириньягарбха); в то же время Брахман внеположен явленному миру и чаще всего определяется отрицательно (апофатически): «нет – нети» («не то – не то»), т.е. невидимый, непознаваемый, нерожденный, бесконечный и т.п. Истинная универсальность Брахмана (о чем говорит эзотерическое знание упанишад) достигается через осознание им самого себя, как тождества атмана и Брахмана, субъекта и объекта, человека и Бога, выражающегося в священных формулах: «ахам Брахмасми» («я есть Брахман»), «Тат твам аси» («ты есть То»), «ом» и других.

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

Известно, что Брахман в индуизме выглядит и как личный Бог. Каково же его отношение с безличной субстанцией среднего рода? Брахма (мужской род; он же Брама) – имя одного из трех верховных богов (тримурти) индуизма – наряду с Вишну и Шивой; это действительно личный бог, создатель мира, прародитель других богов, демонов и людей. Культ Брахмы (в отличие от двух других богов) не получил большого распространения в Индии, но не в этом суть вопроса. В индуистской теологии происходит следующее: когда Брахман среднего рода меняет свое имя на Брахму, Бхагавана, Ишвару, Вишну, Кришну и т.д. и т.п., то происходит некая антропоморфизация, персонификация этого безличного Абсолюта Брахмана (среднего рода). В соотношении между личным богом (Брахмой) и безличным Абсолютом (Брахманом) Кто или Что из них первично, а что (или кто) вторично? Как поясняет известный исследователь брахманизма А.Я. Сыркин, «Брахман (среднего рода) – высшая реальность, ... зародыш всего сущего, творческое начало, манифестацией которого является наш мир»; и Его следует отличать от Брахмы (мужского рода), «отражающего более антропоморфичное представление о божестве-творце, выступающем как проявление высшего начала»⁴. Также общепризнанным является то, что Брахма как личный бог называется «персонификацией», «манифестацией», «проявлением» «эманацией» безличной абсолютной реальности⁵. Поэтому ответ о первичности и вторичности довольно прост: поскольку личный Брахма (мужского рода) – проявление, эманация, форма и энергия безличного Брахмана (среднего рода), то первый целиком и полностью зависит от второго.

Эту зависимость объясняет один из серьезных научных переводчиков «Бхагавадгиты» Б.Л. Смирнов⁶, давая развернутый комментарий к этому памятнику. Б.Л. Смирнов утверждает, что личный Бог Кришна, как и личный бог Брахма, являются вторичными формами первичного безличного Брахмана, который сам по себе бескачественный, бесформенный, трансцендентный⁷. Средний род обозначения Брахмана, подчеркивающий его безличный характер, принят еще со времен упанишад, – «То» («Тат»), например, в известной сакраментальной формуле «Тат твам аси» («ты есть То») и отличен от мужского рода того же термина для личного Брахмы («он», а не «оно»). Б.Л. Смирнов отмечает, что личный Брахма вторичен, поскольку эманурует из безличного Брахмана исключительно в силу потребности в нем низших существ: людей и других тварей природного мира, – которые способны иметь контакт только с личным Богом, а не с безличным Божеством. Здесь представляется необходимым отметить, что этот и ряд других исследователей, полагая личностные свойства бога «персонификацией», «антропоморфизацией» Брахмана, совершенно справедливо считают личность Брахмы зависимой от Него, ибо данные свойства в такой метафизике выступают как некоторая односторонность и ограничение безличной абсолютной сущности Брахмана, приспособление ее к «низшему» по отношению к ней человечески-личностному бытию. Однако личный Брахма по законам той

¹ Подробнее см.: Аникеева Е.Н. Брахман // Словарь философских терминов... С. 60.

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

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

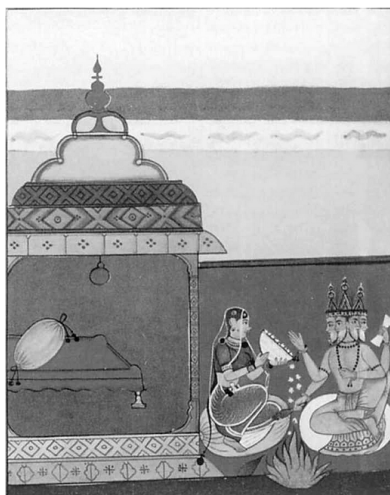
⁴ Сыркин А.Я. Дидактика классического индуизма // Дерево индуизма. М.: Восточная лит-ра, 1999. С. 119. Эта же идея звучала у индолога А.В.Парибка, который цитировался выше.

⁵ См.: Эрман В. Брахма // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 79–80; а также: Аникеева Е.Н. Брахма // Словарь философских терминов... С. 60, и т.д.

⁶ В отличие от основоположника секты кришнаитов Прабхупады, сделавшего свое переложение памятника под претенциозным названием «Бхагавадгита» как она есть», в результате чего получилась «Бхагавадгита» как она ... не есть».

⁷ См.: Бхагавадгита (Махабхарата II) / Пер., введ. и комм. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1956. С. 280–281.

же метафизики не может ни называться, ни рассматриваться ипостасно-личным Богом, так как Ипостась ни при каких обстоятельствах не есть проявление или персонификация чего-либо другого.



Поклонение Брахме. Индийская миниатюра XVIII в.

Понимание личностных божественных качеств как атрибутов низшего порядка обосновывает и современный ведантист, известный философ и политик С. Радхакришнан. Он так формулирует свою позицию в этом вопросе: «Личность – это ограничение, но поклоняться можно только личному богу... Понятие «личность» не применимо к существу, которое включает в себя и объемлет все, что есть. Личный бог – это символ, хотя и высочайший символ, истинно живого бога. Бесформенности придана форма, безличное сделано личным; вездесущее помещено в определенное обиталище; вечному дана временная характеристика. Когда мы сводим Абсолют к объекту поклонения, он становится чем-то меньшим, чем Абсолют»¹. Далее С. Радхакришнан делает вывод о том, что брахманизму было присуще органическое единство сторон теистических – с личным Брахмой и монистических – с безличным Брахманом в своей основе. В этом выводе С. Радхакришнан идет вслед за «патриархом» индологии П. Дейссеном, утверждавшим, что брахманистско-индуистскому мировоззрению в целом чужд монотеизм как концепция Единого личного Бога, зато этому мировоззрению органически присущ монизм, включающий концепцию личного Бога (добавим, и многих личных богов) в теорию Единого безличного абсолюта (Божества). «Монизм против монотеизма» – вот окончательная формула брахманистско-индуистской религиозности, согласно этим двум авторитетным ученым. Глава, посвященная брахманизму в цитированной книге С. Радхакришнана, так и называется «Монизм против монотеизма»². Значит, под «монизмом» здесь понимается метафизика безличного Абсолюта.

Данную формулу можно принять в качестве некоторой максимы в понимании мокши-Брахмана как сoterиологического идеала, только понятие «монизм» необходимо конкретизировать. Требуется оговорить, что С. Радхакришнан в данном случае не различает концепцию божественной Личности как Ипостаси, характерную для монотеизма, христианства, и доктрину персонифицированного антропоморфного божества, органически присущую политеистической религиозности: философ попросту смешивает эти две различные концепции. Но этот вопрос требует дальнейших концептуальных и терминологических прояснений и различий. Дело в том, что, если названную формулу, по крайней мере, ее отрицательную часть: «не монотеизм», – не принимать в расчет, то обнаруживается, как уже отмечалось, путаница в понятиях «монотеизм», «теизм» относительно индийской религиозности. Так, Ю. Алиханова³ и Я. Васильков⁴ используют применительно к индуистским теоретическим концепциям бхакти и Ишвары понятие «монотеизм». И. Глушкова (редактор «Древа индуизма») говорит об уникальности индуизма и синтезе в нем всех типов религиозности: пантеизма, монотеизма, политеизма и др.: «этот «невозможный» симбиоз (безусловно, каждый раз с креном в определенную сторону) вполне реален для всех этапов существования индуизма»⁵. Хотя автор, скорее всего, не имеет в виду как таковой синтез типов религиозности, а то, что индуизм чрезвычайно грандиозен и потому «выпадает» из привычной европейской терминологии.

На наш взгляд, любой анализ, применяя устоявшиеся понятия и неизбежно огрубляя предмет своего исследования, должен минимизировать эти возможные огрубления, но при этом иметь последовательность, а также концептуальную и терминологическую четкость и, главное, не «выпадать» из элементарной логики («монотеизм» и «не-монотеизм» в одном и том же смысле и отношении не употреблять). Можно ли считать позицию П. Дейссена и С. Радхакришнана относительно индийской религиозности в применении данных понятий «устаревшей»? Отнюдь нет. Хадзиме Накамура также считает, что «Абсолют в Индии не личный, а безличный»⁶, что «в Индии монотеизм в западном смысле никогда не появлялся. В упанишадах и в философских выкладках веданты Абсолютное Бытие принято как безличный духовный принцип... Таким образом, индийское почитание Высшего Единого имеет налет пантеизма»⁷. Накамура вторит Брюс Райхенбах, указывая, что в индийской религиозности, как и «в большинстве философских систем Бог не имеет той природы и роли, которые приписываются Ему в иудаистской, христианской и исламской мысли»⁸. Формула индийской метафизики «Монизм против монотеизма» также целиком согласуется с позицией В.К. Шохина, на труды которого здесь приводились ссылки. Подобную же точку зрения выражает индолог А.В. Пименов: «...абсолютная неизвестность в мире индуизма идеи единого и одновременно личного божества составляет, на мой взгляд, существо проблемы. Многочисленные варианты монизма, столь характерные для индийской культуры, принципиально отличаются от монотеизма. Последний же всегда оставался принципиально чужероден ей»⁹.

Но дело заключается не столько в том, чтобы корректно применять то или иное философское понятие к какой-то предметной области, в данном случае, к индийским религиям (что само по себе весьма важно),

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

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

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

⁴ Васильков Я. Ишвара // Там же. С. 217.

⁵ Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма. С. 19, 16, 20 и др.

⁶ Nakamura Hajime. Ways of Thinking of Eastern People. P. 57.

⁷ Ibid., P. 102.

⁸ Reichenbach B. The Law of Karma. A Philosophical Study. Honolulu, University of Hawaii Press, 1990. P. 66.

⁹ Пименов А.В. Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма // Древо индуизма. С. 218. Прим.

сколько в уяснении смысла, границ и статуса как личных богов, так и теистических учений в этих религиях. Теизм или его элементы находятся практически в любой религии. Индийские религии также проникнуты теистическими идеями и концепциями. И только после определения и характеристики центра индийской религиозности, можно задаться вопросом о месте и границах индийского теизма в ней. Поскольку индийские религии не базируются на концепции Единого личного Бога, они не теоцентричны, не являясь монотеистическими, постольку всем трем индийским религиям органически присущ политеизм. В то же время понятие «теизм» вполне адекватно отражает определенные тенденции индийской религиозности не только на уровне культа персонифицированных божеств, но и на уровне определенных доктрин о едином Высшем Боге. В индуизме и в других индийских религиях для обозначения личного и Верховного Бога, Создателя и Промыслителя вселенной устоялся термин «Ишвара» (буквально «Господь», «Владыка»). Концепции Ишвары, собственно, есть индуистский и индийский теизм, который называется в традиции ишвара-вада¹. Но данная концепция не является центральной, она признавалась далеко не всеми индийскими теоретиками и критиковалась со стороны так называемых ниришвара-вадинов – буддистов, джайнистов, мимансаков и некоторых других. Итак, теизм в индийской метафизике и менталитете относится не к ее основному ядру, которое мокше- и нирваноцентрично, а к периферийным ее течениям.

Теизм как явление в индийской метафизике и культуре может быть подвергнут дальнейшей концептуализации. Индийская ишвара-вада существенно отличается от монотеистической религиозности, христианского теоцентризма не только количеством почитаемых богов, – одним или многими: она имеет принципиальные качественные отличия. Чтобы понять, на какой качественно иной теоретической основе строится индийский теизм, необходимо рассмотреть следующее. К индийским религиям вообще, к их центральному мировоззренческому архетипам неприменима концепция личности в качестве ипостаси. Есть ли иные теории личностного бытия, с помощью которых можно квалифицировать индийскую ишвара-ваду? При ответе на этот вопрос целесообразно воспользоваться предложенным А.Ф. Лосевым концептом личности применительно к основам античной культуры. Индийская и древнегреческая культуры при всей их инаковости имеют много общего, по крайней мере, политеизм (или язычество), что дает основание считать их в определенной степени аналогичными.

В своем фундаментальном труде по истории античной философии (эстетики) А.Ф. Лосев определяет ее основную мировоззренческую установку как «внеличностный космологизм»². Если философ совершенно справедливо относит субстанциальное, или ипостасное, понимание личности к христианству, то к античности применима иная – атрибутивная – ее концепция. (В этом А.Ф. Лосеву поразительно близок Г. Марсель, которому принадлежат идеи «метафизического статуса личности», «абсолютной личности»³, сформулированные впервые в 1935 г. (первое издание «Опыта конкретной философии»); а лосевская концепция абсолютной личности и православного энергизма была уже к тому времени выработана и опубликована в «Диалектике мифа», 1930 г.). Атрибутивная, или функциональная, концепция личности – это такое ее понимание, когда личностное бытие не субстанциально, не абсолютно, а есть только проявление свойств безличного Космоса-Бога, оно относительно, временно, случайно, вторично и представляет собой не столько онтологическую, сколько психологическую реальность; то есть, атрибутивная личностность находится в рамках пантеистического мировоззрения⁴. Это лосевское разделение концепций личности настолько значимо методологически, что может быть применимо к политеистической религиозности вообще и к индийским религиям, в частности.

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

Итак, различия между субстанциальной и атрибутивной концепциями личности формируют два типа религиозных парадигм, соответственно, монотеистическую/личностную и пан(ен)теистическую/безличностную. Если в рамках пан(ен)теистической/безличностной парадигмы личные боги растворяются в безличном Абсолюте в силу того, что здесь господствует релятивизм в отношении личности, то монотеистическая парадигма формируется под воздействием субстанциальной, абсолютной концепции личности как ипостаси (и как Ипо-

¹ См.: Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М., Изд-во ПСТГУ, 2013.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. М., 1992. С. 357.

³ Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. с франц. М.: Республика, 2004. С. 92. Оба мыслителя, Марсель и Лосев, стали «философскими исповедниками»: если первый морально пострадал от «Великого Инквизитора», поскольку в 1950 году вышла энциклика «*Humani generis*» папы Римского Пия XII, в которой философское течение экзистенциализма подверглось осуждению за противоречие догматам Католической Церкви, то второй был репрессирован атеистической властью.

⁴ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 357 и далее.

стаси). Всей политеистической религиозности чужда идея личного Бога как субстанции в ее основе, зато здесь расцветает пан(ен)теистический/безличностный монизм, а возникающие противоречия между политеизмом и монизмом снимаются философским путем. Но существует «фактическое» и логическое противоречие между политеизмом и монотеизмом, и вместе одновременно в одном и том же смысле и в одном и том же отношении они, собственно говоря, не встречается ни в одной исторической религии. Поэтому утверждать, что в какой-то конкретной религиозности сосуществуют как политеизм, так и монотеизм, на наш взгляд, не является корректным. Политеистическая парадигма с ее атрибутивным пониманием личности обеспечивает пан(ен)теистический/безличностный фон религиозной метафизике, и такое атрибутивно-функциональное понимание личности маркирует границы политеистического и, значит, индийского теизма. Эти границы определяют, насколько велики теистические «возможности» индийской метафизики, каковы ее основные параметры, а также характер божественной личности как относительной.

Глоссарий

Авидья – незнание. В буддизме и в большинстве течений веданты причина мирского, зависимого и неподлинного существования, противоположного сотериологическому идеалу – мокше, нирване

Адвайта, адвайта-веданта – недуалистическая (абсолютно монистическая) веданта, одно из направлений философии веданта

Апофатический – относящийся к философско-богословскому творчеству, описывающему Бога / Божество / Абсолют как непостижимое, невыразимое, запредельное, неизреченное, «отрицательное» (согласно индийской терминологии – «анирвачания»)

Атман – онтологическое и сотериологическое понятие брахманистско-индуистской религиозной традиции и философии, означающее сущность и самость каждой вещи; душу, дух, абсолютный субъект, безличное «Я». Учение о тождестве атмана-Брахмана составляет ядро упанишад и некоторых течений веданты

Брахма / Брама (муж. род) – имя одного из трех верховных богов (тримурти) индуизма. Б. – личный Бог, персонафикация и проявление безличного Брахмана (средн. род), Создатель мира, Прародитель др. богов (дэва), демонов (асура) и людей. Культ Б. не получил большого распространения

Брахман (средн. род) – онтологическое и сотериологическое понятие в брахманистско-индуистской религиозной традиции и философии, означающее безличный абсолют (в противовес Брахме как личному Богу), объективную духовную субстанцию, основу и целокупность мира. Учение о тождестве атмана-Брахмана составляет ядро упанишад и некоторых течений веданты

Брахман – высшая и первая из четырех варн: жрецы, священники, – относящаяся к дваждырожденным

Брахманизм – религия VIII–II вв. до н.э., основанная на ведах и выросшая из ведизма; впоследствии трансформировался в индуизм. Индийская традиционная религия

Буддизм – одна из трех основных традиционных индийских религий в древности; возник в V в. до н.э., а с X в. н.э., став мировой религией, практически исчез из Индии. Индийская традиционная религия

«Бхагавадгита» / Гита – букв. «Божественная песнь», наиболее известная и почитаемая часть эпоса «Махабхарата», относящегося к смрити; в «Б.» изложены основы сотериологии, метафизики и этики индуизма; указывается три важнейших пути спасения: 1) джняна-, 2) карма-, 3) бхакти-марга

Бхакти – любовь, преданность личному Богу; сотериологический принцип и широкое теистическое религиозное течение XV в. в индуизме и вне его

Бхакти-марга – путь спасения, указанный в Гите, через любовь к Богу; предназначается преимущественно для трех небрахманских варн

Вада (или видья) – учение, доктрина

Вайшешика – философская школа (даршана) индуистской традиции; в ней дается обоснование теизма, или ишвараведы

Веданта – философская школа (даршана) индуистской традиции; развивает джняна-канду; ядро идеологии индуизма

Ведизм – наиболее ранняя (с XV в. до н.э.), зафиксированная в ведах индийская религиозная традиция, из которой выросли брахманизм и индуизм. Индийская традиционная религия

Ведическая литература – комплекс религиозной литературы ведизма (самхиты: Ригведа, Самаведа, Яджурведа. Атхарваведа, – относящиеся к шрути; и веданги, не относящиеся к шрути) и брахманизма (брахманы, араньяки, упанишады, – относящиеся к шрути)

Веды – см. ведическая литература; в узком смысле веды – только самхиты

Вишишта-адвайта-веданта – веданта ограниченного монизма; школа ведантийской философии теистической направленности

Видья – знание; также учение, доктрина

Даршана – одна из шести философских систем индуизма: ньяя, вайшешика, санкхья, йога, миманса, веданта

Двайта-веданта – дуалистическая веданта; школа в ведантийской философии теистической направленности

Джайнизм (религия) – одна из традиционных индийских религий, оформившаяся в VI в. до н.э.

Джайнизм (философия) – относится к системам, отвергающим авторитет вед (настика); в д. разрабатывались антитеистические аргументы (ниришвара-вада). Индийская традиционная религия

Джняна – знание созерцательное, мудрость, также тайное знание

Джняна-марга – один из важнейших путей спасения, указанных в Гите, через знание, медитацию, йогу; «царский путь», предназначенный для брахманов

Индуизм – религия ведической традиции, начавшая формироваться в первые вв. н.э. в результате видоизменения брахманизма и включившая в себя множество местных культов (инклюзивизм); основа индуизма – варнов-кастовая система. Индуизм – самая распространенная религия в Индии по настоящее время. Индийская традиционная религия

Ипостась, личность как ипостась – несводимая к природе (безличному) и невыводимая целостность, субъект, обладающий самосознанием, свободой, нравственными качествами, любовью

Ишвара – имя Высшего Бога – Создателя мира в некоторых течениях веданты, ньяи, вайшешики, махаянистского буддизма (Авалокитешвара) и др.; как правило, персонифицированное проявление безличного божества или принципа (Брахмана, Будды)

Ишвара-вада – доктрина индийского теизма; представители – вайшешика, ньяя, йога и некоторые другие

Йога (философия) – философская система (даршана) индуистской традиции; теистична

Йога (практика) – система психо-физических и мистических упражнений в индийских религиях (их архетип), целью которых изображается достижение сверхъестественных (йогических) состояний, приближающих к мокше либо нирване

Карма – деяние, дело с точки зрения религиозно-нравственной оценки: злое (папа) либо благое (пунья); также закон, по которому в результате всех поступков и дел совершается последующее перерождение (сансара), «Догмат» о карме, сансаре и освобождении (мокша, нирвана) является основным в индийских религиях

Каста – основа этно-сословного деления людей индийского общества, начиная с первых вв. н.э.; замкнутая эндогамная группа, как правило, одной профессии. К. великое множество, они группируются по варновому признаку. Кастовая система – основа идеологии индуизма

Катафатический – относящийся к философско-богословскому дискурсу, приписывающему Богу / Божеству / Абсолюту «положительные» атрибуты и характеристики: бытие, благо, мудрость и т.д.

Мокша (мукти) – освобождение от сансары, высший сотериологический идеал в индуизме и джайнизме (подобно нирване в буддизме); в комплексе с принципом кармы-сансары – основной архетип индийской религиозности. Мокша также четвертая и высшая цель (пурушарта) в индуистской морали

Нирвана – освобождение от сансары, высший сотериологический идеал в буддизме (подобно мокше в индуизме)

Ниришвара-вада – антитеистическая доктрина в индийских религиях и философских учениях; представители – мадхьямака, джайнизм, а также бхуга-, кала-, нияти-, ядричча-вады

Ньяя – философская школа (даршана) индуистской традиции; представляет индийский теизм (ишвара-ваду)

Панентеизм – философско-религиозное учение о безличном Божестве / Абсолюте, имманентном и единосущном (одноприродном) миру, космосу, признающее трансцендентность Божества (личностные элементы и моменты в Божестве подчинены безличному Абсолюту)

Пантеизм – философско-религиозное учение о безличном Божестве / Абсолюте, имманентном и единосущном (одноприродном) миру, космосу, отрицающее трансцендентность Божества

Сансара – перерождение, перевоплощение одной жизни в другую после смерти или переселение душ по закону кармы; принцип сансары относится к основному архетипу индийской религиозности

Теизм – философско-религиозное учение о личном (ипостасно-личном, абсолютно-личном) Боге, имманентном (но не одноприродном) и трансцендентом миру. В теизме личный Бог – Творец (признак трансцендентности) и Промыслитель (признак имманентности) мира

Тримурти – букв. «три формы», или три персонифицированных проявления безличного Божества (Брахмана), а также три главных бога в индуизме: Брахма, Вишну, Шива. Тримурти существенно отличается от Ипостасей Св. Троицы в христианстве

Упанишады – часть священных текстов брахманизма и индуизма – шрути; сформировались как завершающий этап и тип комментариев самхит, где получила развитие религиозная теория (гносис) и предфилософия

ЛИТЕРАТУРА

1. Аникеева Е.Н. Брахман // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. Anikeeva E.N. (2004). Brakhman. In: Slovar' filosofskikh terminov, Pod red. Kuznetsova V.G. Infra-M, Moskva.
2. Аникеева Е.Н. Бхакти-марга // Словарь философских терминов / Под ред. Кузнецова В.Г. М.: Инфра-М, 2004. Anikeeva E.N. (2004). Bkhakti-marga. In: Slovar' filosofskikh terminov, Pod red. Kuznetsova V.G. Infra-M, Moskva.
3. Аникеева Е.Н. О применимости понятий «теизм» и «геоцентризм» к индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. Философия. 1999. № 1. С. 192–196. Anikeeva E.N. (1994). O primenimosti ponyatii «teizm» i «teocentrizm» k indiskoi religioznosti. Vestnik RUDN. Ser. Filosofiya. N 1 Pp. 192–196.

4. Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. М.: РУДН, 2010.
Anikeeva E.N. (2010). Osnovy indiiskoi religioznosti: dialektika lichnogo – bezlichnogo. RUDN, Moskva.
5. Аникеева Е.Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
Anikeeva E.N. (2013). Problemy indiiskogo teizma: filosofsko-komparativnyi analiz. Izd-vo PSTGU, Moskva.
6. Аникеева Е.Н. Сотериологические идеалы индийских религий в этическом аспекте // Материалы XV Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета. Т. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 159–163.
Anikeeva E.N. (2005). Soteriologicheskie idealy indiiskikh religii v eticheskom aspekte. In: Materialy XV Ezhegodnoi Bogoslovskoi konferentsii Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo Universiteta. T. 1. Izd-vo PSTGU, Moskva. 2005. Pp.159–163.
7. Алиханова Ю. Бхакти // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 97.
Alikhanova Yu. (1996). Bkhakti. In: Induizm. Dzhainizm, Sikkhizm. Slovar'. Respublika, Moskva. P. 97.
8. Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992.
Buddizm. Slovar'. Respublika, Moskva. 1992.
9. Бхагавадгита. Махабхарата II / Перевод и комм. Б.Л. Смирнова. Ашхабад, 1956.
Bkhagavadgita. Makhabbharata II. Perevod i komm. B.L. Smirnova. Ashkhabad, 1956.
10. Васильков Я. Ишвара // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 217.
Vasil'kov Ya. (1996). Ishvara. In: Induizm. Dzhainizm, Sikkhizm. Slovar'. Respublika, Moskva. P. 217.
11. Гараджа В.И. Религиозная этика // Словарь философских терминов. М.: Инфра-М, 2004. С. 475–477.
Garadzha V.I. (2004). Religioznaya etika. In: Slovar' filosofskikh terminov. Infra-M, Moskva. Pp.475–477.
12. Глушкова И.П. Введение // Древо индуизма / Под ред. И.П. Глушковой. М.: Восточная литература, 1999.
Glushkova I.P. (1999). Vvedenie. In: Drevo induizma. Pod red. I.P.Glushkovoi. Vostochnaya literatura, Moskva.
13. Древнеиндийская философия / Подготов. текстов В.В. Бродова. М.: Соцэкгиз, 1972.
Drevneindiiskaya filosofiya. Podgotov. tekstov V.V.Brodova. Sotsekgiz, Moskva. 1972.
14. Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
Dkhammapada. Per. s pali, vved. i komm. V.N.Toporova. Izd-vo vostochnoi literatury, Moskva. 1960.
15. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 8. Ч. 1. М.: Искусство, 1992.
Losev A.F. (1992). Istoriya antichnoi estetiki. T. 8. Ch.1. Iskustvo, Moskva.
16. Лосский Н.О. Христианство и буддизм // Христианство и индуизм. М.: Свято-Владимирское издательство, 1992.
Losskii N.O. (1992). Khristianstvo i buddizm. In: Khristianstvo i induizm. Svyato-Vladimirskoe izdatel'stvo, Moskva. 1992.
17. Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. с франц. М.: Республика, 2004.
Marsel' G. (2004). Opyt konkretnoi filosofii. Per. s frants. Respublika, Moskva.
18. Парибок А. Брахман // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 80.
Paribok A. (1996). Brahman. In: Induizm. Dzhainizm, Sikkhizm. Slovar'. Respublika, Moskva, 1996. P. 80.
19. Пименов А.В. Дхарма для каждого: «Бхагавад-гита» и становление индуизма // Древо индуизма / Под ред. И.П. Глушковой. М.: Восточная литература, 1999.
Pimenov A.V. (1999). Dkharma dlya kazhdogo: «Bkhagavad-gita» i stanovlenie induizma. In: Drevo induizma. Pod red. I.P. Glushkovoi. Vostochnaya literatura, Moskva. 1999.
20. Сыркин А.Я. Дидактика классического индуизма // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999.
Syркиn A.Ya. (1999). Didaktika klassicheskogo induizma. In: Drevo induizma. Vostochnaya literatura, Moskva. 1999.
21. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1956.
Radhakrishnan S. (1956). Indiiskaya filosofiya. T. 1. Izd-vo Inostrannoi lit-ry, Moskva.
22. Топоров В.Н. Дхаммапада и буддийская литература // Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и комм. В.Н. Топорова. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
Toporov V.N. (1960). Dkhammapada i buddiiskaya literature. In: Dkhammapada. Per. s pali, vved. i komm. V.N. Toporova. Izd-vo vostochnoi literatury, Moskva.
23. Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.
Torchinov E.A. (1998). Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya. S-Peterburg.
24. Шанкара. Атмабодха / Перев. А.Я.Сыркина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969.
Shankara. (1969). Atmabodha. Perv. A.Ya.Syrkina. In: Antologiya mirovoi filosofii. T. 1. Ch. 1. Mysl'. Moskva.
25. Шохин В.К. Авидья // Православная Энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 1-й. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 136.
Shokhin V.K. (2000). Avid'ya. In: Pravoslavnaya Entsiklopediya. Pod red. Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Aleksiya II. T. 1. TsNTs «Pravoslavnaya enciklopediya», Moskva. 2000. Pp. 136.
26. Шохин В.К. Брахманистская философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.
Shokhin V.K. (1994). Brakhmanistskaya filosofiya. Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura" RAN, Moskva.
27. Эрман В. Брахма // Индуизм. Джайнизм, Сикхизм. Словарь. М.: Республика, 1996. С. 79–80.
Erman V. (1996). Brahma. In: Induizm. Dzhainizm, Sikkhizm. Slovar'. Respublika, Moskva. 1996. Pp. 79–80.
28. Dasgupta S.N. Philosophical Essays. Delhi, 1982.
29. Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1951.
30. Nakamura H. Ways of Thinking of Eastern People. Honolulu: University of Hawaii Press, 1971.
31. Reichenbach B. The Law of Karma. A Philosophical Study. Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.