АНО ВО «РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ (РХГА) ИМ. Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО»

На правах рукописи

Жукова Любовь Евгеньевна

Представления о Божественном в религиозно-философском учении Свами Вивекананды

Специальность 5.7.2 История философии

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель
канд. филос. наук, доцент
С. В. Пахомов

Санкт-Петербург – 2025

Оглавление

Введение 3
Глава 1. Теоретико-методологические основы анализа представления о божественном современных межкультурных мыслителей 18
§ 1. Методологические подходы к анализу представлений о божественном в философии 18
§ 2. Таксономии моделей Божественного 34
§ 3. Свами Вивекананда как межкультурный мыслитель 77
Глава 2. Концепция Божественного в учении Свами Вивекананды 100
§ 1. Метафизическая модель Божественного 100
§ 2.1. Эпистемологическая модель Божественного в учении Вивекананды 142
§ 2.2. Аргументы в защиту существования Бога в творческом наследии Вивекананды 175
§ 3. Этическая модель Божественного в учении Вивекананды 206
§ 4. Эстетическая модель Божественного в учении Вивекананды 230
Заключение 252
Список литературы 260

Введение

Актуальность темы исследования. Развитие современного общества характеризуется высокими темпами глобализации, которая в разной степени затрагивает его экономический, социальный, культурный и др. компоненты. Одним из наиболее противоречивых процессов, лежащих в основе динамики мирового сообщества, является религиозная интеграция ведущих цивилизаций. Наибольший интерес при изучении этого процесса представляют те религиозные идеи, которые имеют солидный потенциал для широкого распространения и доминирования в мировом сообществе. Такие идеи нередко имеют истоки в философском творчестве мыслителей, формирующих положения своих учений на основе концепций, принадлежащих разным культурным традициям, в особенности традициям Востока и Запада, нередко (и не всегда оправданно) противопоставляемым друг другу в общественном сознании. Неотъемлемой частью указанных учений выступает комплекс представлений о Божественном, одинаково важный в роли компонента мировосприятия и восточного, и западного социумов. Понятие Божественного носит ключевой статус как для философского знания, так и для знания общечеловеческого. Вместе с тем, восприятие высшей реальности имеет коренные различия для представителей разных культур, и наиболее ярко эти различия проявляются при сопоставлении культур Востока и Запада. В учениях мыслителей, творящих на стыке противопоставляемых культур, происходит синтез и своеобразное сглаживание различий идей о Божественном, что делает эти идеи доступными для понимания широкой аудиторией.

Один из уникальных комплексов представлений о Божественном содержится в работах всемирно известного индийского мыслителя, общественного и религиозного деятеля Свами Вивекананды (мирское имя – Нарендранатх Датта) (1863–1902). Становление Вивекананды как мыслителя в период роста национально-освободительного движения в Индии,

сопровождавшегося сложными взаимоотношениями индийской и западной цивилизаций, определило многоплановый и синтетический характер его творчества. Преобразовывая традиционные для индийской философской мысли взгляды на Божественное, Вивекананда представлял Бога одновременно как общечеловеческий идеал и как окружающую действительность. Широта воззрений и всестороннее образование индийского мыслителя позволили ему объединить разные подходы к пониманию Божественного, что сделало его взгляды на Бога убедительными для самых широких слоев населения. Изучение совокупности представлений Вивекананды о Божественном, рассмотренных с точек зрения принятых в индийской и западной культурах способов описания Бога, даст возможность реконструировать его концепцию Божественного.

Актуальность изучения представлений о Божественном на основе реконструкции многоплановой концепции Божественного продиктована возвращением современных философов к ряду вопросов, способствующих переосмыслению тех или иных аспектов Бога. В частности, среди наиболее обсуждаемых проблем в современной философии религии можно назвать конфликт между существованием Бога и существованием в сотворенном Богом мире зла, задачу поиска новых аргументов в защиту существования Бога, проблему эпистемологической оправданности религиозных убеждений, задачу возвращения к эстетической оценке отношений человека с Богом. Все эти вопросы в том или ином виде составляют многочисленные способы представления Высшего начала. Классификация и упорядочивание таких способов по заранее разработанным моделям и составляют сущность реконструкции многоаспектной концепции Божественного.

Об *актуальности* реконструкции концепции Божественного в учении Свами Вивекананды свидетельствует и негаснущий до наших дней интерес к работам индийского мыслителя не только в родной для него Индии, но и по всему миру. Глубокий анализ его религиозно-философских воззрений, проводимый с учетом представлений о Боге в индийской и западной

культурах, позволит не только внести полноценный вклад в исследование творчества всемирно значимого общественного деятеля. Изучение популярных и в наше время взглядов Вивекананды на Божественное будет способствовать выявлению тенденций формирования религиозных воззрений в современном глобализирующемся обществе. Построение многоплановой концепции Божественного в учении мыслителя, творившего на границе двух культур, позволяет получить представление о Боге, включающее религиозные идеи обеих культурных традиций и выступает важным этапом осмысления перспектив духовного развития мирового сообщества.

Степень разработанности темы. Религиозно-философское учение Свами Вивекананды основательно изучено как в зарубежной, так и в отечественной науке. Формированием целостной картины философских взглядов индийского мыслителя занимались Г. Банхатти, Ч. Бадринатх, Р. Джханджи[1]. Отдельные стороны его учения, в числе которых политические, религиозные, социальные, этические воззрения, исследовались К. Мохапатрой, Р. Дасгуптой, А. Махараджем, Н. Силом, С. Сенгуптой[2]. Существуют работы, в которых раскрываются религиозные убеждения мыслителя[3], однако они не в полной мере описывают и совсем не систематизируют его представления о Божественном.

В отечественной науке наиболее значительные исследования учения Вивекананды были выполнены в советский период, что обусловило

---

[1] Banhatti G. S. Life and Philosophy of Swami Vivekananda. – Boston: Atlantic Publishers & Distributors, 1995; Badrinath Ch. Swami Vivekananda. The Living Vedanta. – London: Penguin Books India, 2006; Jhanji R. The Philosophy of Vivekananda. – New Delhi: Aryan Books International, 2007.

[2] Mohapatra K. Political Philosophy of Swami Vivekananda. – New Delhi: Northern Book, 1996; Dasgupta R. K. Swami Vivekananda's Idea of Vedanta // Prabuddha Bharata. 2002. May. P. 15–20; Maharaj A. Swami Vivekananda's Vedantic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will // Philosophy East & West. 2017. Vol. 67. No. 4. P. 1191–1221; Sil N. P. Swami Vivekananda: A Reassessment. – Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1997; Sengupta S. C. Swami Vivekananda and Indian Nationalism. – Calcutta: Ramakrishna Mission, Golpark, 2001.

[3] Singh Sh. K. Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda. – Patna: Janaki Prakashan, 1983; Rambachan A. The Place of Reason in the Quest for «Moksha»: Problems of Vivekananda's Conceptualization of Jnanayoga // Religious Studies. Cambridge–N. Y. 1987. Vol. 2. No. 2. P. 279–288.

специфику проводимого в них анализа, выполнявшегося преимущественно с марксистских позиций. Деятельность индийского мыслителя и его философские взгляды представлены в монографии В. С. Костюченко[4]. Отдельные вопросы его учения отражены в работах В. В. Бродова, Р. Б. Рыбакова[5].

В постсоветский период внимание ученых было перенесено на социальный и этический аспекты творчества Вивекананды. Направления исследований творчества мыслителя сконцентрированы в основном вокруг его социальной деятельности в индийском и западном обществах (Т. Г. Скороходова, О. В. Мезенцева, С. В. Пахомов[6]), моральных воззрений (И. А. Аносова, И. П. Челышева[7]), особенностей понимания идей карма-йоги (М. А. Головина, А. И. Прусак[8]).

Исследования советских ученых освещали социально-политические воззрения Вивекананды, тогда как религиозная сторона его учения не освещалась по идеологическим соображениям. Недостаточное внимание этому вопросу было уделено и в постсоветское время, что обусловило односторонний взгляд на мировоззрение Вивекананды. Специальных работ,

---

[4] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977.

[5] Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во МГУ, 1967; Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981.

[6] Скороходова Т. Г. Философия возрождения Индии: Социальная мысль Свами Вивекананды в лекциях «От Коломбо до Алморы» // Восток (Oriens). 2019. №3. С.104–121; Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды // Ценностные ориентиры индийского общества. – М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150; Скороходова Т. Г. Понимание Востока в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 200–214; Скороходова Т. Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды // Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии – М.: РГГУ, 2020. №2. С. 14–35; Пахомов С. В. Свами Вивекананда и теософия // Эзотеризм в философии, литературе и искусстве – СПб.: Лидер, 2023. С. 441–462.

[7] Аносова И. А. Категория любви в учении Свами Вивекананды // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств – СПб.: СПбГИК, 2007. Т. 172. С. 115–122; Челышева И. П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. – М.: Наука, 1986.

[8] Головина М. А. Модернизация традиционных представлений о карме в творчестве С. Вивекананды // Вестник Челябинского государственного университета – Челябинск: ЧелГУ, 2015. № 26 (381). С. 99–103; Прусак А. И. Теория действия Свами Вивекананды // Социологические исследования – М., 2000. № 1. С. 93–98.

посвященных комплексу представлений Вивекананды о Божественном, в отечественной науке не поводилось, хотя отдельные аспекты этого вопроса раскрывались в некоторых трудах. Взгляды индийского мыслителя на Бога рассматривались О. В. Мезенцевой[9], особенности неоведантистского подхода к пониманию Вивеканандой Бога были освещены В. С. Костюченко[10].

В целом современные отечественные исследования философских взглядов Вивекананды немногочисленны, зарубежные же работы не рассматривают его целостные представления о Божественном, что свидетельствует о том, что избранная нами тема практически не изучена. Исследователями не рассматривались и направления эволюции взглядов мыслителя на Божественное, хотя они представляют несомненный интерес в условиях интенсивных процессов глобализации.

Вопросы формирования целостной концепции Божественного поднимались российским ученым И. Г. Гаспаровым[11]. Им же были намечены основные пути решения этой задачи. При этом в российской науке есть немало работ, раскрывающих взгляды мыслителей на отдельные аспекты Божественного. Моральные аспекты Бога тщательно изучались В. К. Шохиным, И. Г. Гаспаровым, К. В. Карповым[12], эпистемологическим аспектам Высшего начала посвящены работы М. О. Кедровой, А. Р. Фокина, К. В. Карпова[13], параллельно разрабатываются эстетические аспекты

---

[9] Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени. Универсалии восточных культур. – М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 122–140;

[10] Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983.

[11] Гаспаров И. Г. Онтологические модели Божественного: «классический теизм» vs «теистический персонализм» // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 5–26.

[12] См., напр.: Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 226–235; Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 87–106; Карпов К. В. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. №4(39). С. 18–35.

[13] Кедрова М. О. Естественная теология XXI в.: проект Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2016. №2. С. 77–84; Фокин А. Р. Аргумент от Sensus Divinitatis и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры

Божественного[14]. Способы описания и представления Божественного активно изучаются в западной науке[15].

Число исследований, посвященных представлениям о Божественном в индийской философской мысли, в российской науке гораздо меньше. При этом весьма глубокий анализ различных аспектов Бога проведен Е. Н. Аникеевой, В. К. Шохиным, С. Л. Бурмистровым[16]. В зарубежной науке такими исследованиям занимались Ф. Клуни, С. Дасгупта, М. Хириянна[17] и другие ученые.

Можно заключить, что построение концепции Божественного во взглядах мыслителя, творившего на границе индийской и западной культур – актуальное и перспективное направление для научных исследований.

Содержащийся в философском творчестве Вивекананды комплекс представлений о Божественном включает в себя совокупность неоднозначных, а в некоторых случаях противоречивых положений о природе Высшего существа и отношений этого существа с миром. Указанные положения основаны, прежде всего, на идеях индийской философской традиции, начиная с эпохи Упанишад. Представления Вивекананды о природе Бога сочетают в себе концепции нескольких школ веданты и отличаются новационным подходом, обусловленным как взглядами предшествующих ему индийских мыслителей Нового времени, так и его собственными оригинальными

богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. № 1 (3). 2019. С. 17–32; Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 8–18.

[14] Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. №2. С. 182–197;

[15] Swinburne R. The Existence of God. – Oxford: Clarendon Press, 2004; Plantinga A. Warranted Christian Belief. – Oxford: Oxford University Press, 2000; Davis B. The Reality of God and the Problem of Evil. – London; N.Y., 2006.

[16] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013; Шохин В. К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. – М.: Директ-Медиа, 2023; Бурмистров С. Л. Брахман и история. Историко-философские концепции неоведантизма. – М.: Академический проект, 2023.

[17] Clooney F. Hindus God. Christian God: How Reason Helps Break down Boundaries between Religions. – New York: Oxford University, 2001; Dasgupta S. N. Philosophical Essays. – Delhi; Motilal Banarsidass, 1982; Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. – London: George Allen and Unwin Ltd., 1951.

религиозно-философскими построениями. Вивекананда близок к положениям адвайта-веданты, но при этом не разделяет некоторые ее идеи, в частности, иллюзорность вселенной. В своем учении мыслитель стремится согласовать концепции трех основных школ веданты (адвайта-веданты, вишишта-адвайты и двайта-веданты); более того, объявляя равнозначными все религии мира, предпринимает попытку согласовать между собой все мировые религиозные идеи. Поскольку Вивекананда представляет собой типичный образ межкультурного мыслителя, именно на примере его философских положений мы имеем возможность поставить ***проблему исследования***: каким образом в мировоззрении восточного общественного деятеля, сформировавшего свои взгляды на Божественное с учетом религиозно-философских идей индийской и западной культур, эти идеи находят свое отражение и сочетание, и какова их адекватность и степень соответствия взглядам современных философов.

В качестве ***объекта исследования*** выступает религиозно-философское учение Свами Вивекананды. ***Предметом исследования*** являются представления о Божественном в учении индийского мыслителя.

Актуальность выбранной нами темы определила ***цель диссертации*** – показать на основе философского творчества Свами Вивекананды, каким образом происходит формирование представлений о Божественном в учении мыслителя, принимающего во внимание религиозные взгляды представителей индийской и западной культур, и тем самым определить некоторые тенденции развития религиозных взглядов в глобализирующемся обществе.

Для достижения цели были поставлены следующие *задачи*:

1. Проанализировать основные философские подходы к способам описания Божественного в западной и индийской традициях;

2. Разработать теоретические модели Божественного для всестороннего анализа представлений о Божественном в учениях мыслителей, творящих на границе индийской и западной культур;

3. Определить влияние характерных особенностей личности межкультурного мыслителя на его представления о Божественном (на примере Свами Вивекананды);

4. Путем исследования онтологических, эпистемологических, этических и эстетических аспектов описания Божественного в творчестве Вивекананды произвести реконструкцию его концепции Божественного;

5. Определить степень близости реконструированной концепции Божественного в учении Вивекананды к индийским либо западным представлениям о Боге;

6. Выявить те идеи концепции Божественного в учении Вивекананды, которые получают развитие в работах современных философов и общественных деятелей.

7. Обосновать значение реконструированной концепции Божественного в учении Вивекананды для изучения некоторых тенденций развития религиозных воззрений современного общества.

Методологические основы диссертации.

Религиозно-философские взгляды Вивекананды характеризуются многоплановостью и сложностью, а в некоторых случаях несогласованностью вследствие формирования их на границе культур, содержащих порой взаимоисключающие идеи. Особенностью его многочисленных эмоциональных выступлений было отсутствие заранее подготовленных текстов. Представления мыслителя о Божественном не упорядочены в единую систему. Поэтому в качестве основного метода исследования философских взглядов Вивекананды на изучаемый нами предмет необходимо принять *философскую реконструкцию*, которая представляет собой систематизацию воззрений мыслителя на Божественное для дальнейшего построения целостной концепции.

С целью абстрагирования от преобладающих в отечественной науке представлений о Вивекананде как общественно-политическом деятеле, а также для того, чтобы вывести на передний план религиозную составляющую

его философии, применяется *феноменологический метод*. Данный подход дает возможность изучения и дальнейшего описания сознания и духовного опыта мыслителя на базе тщательного анализа его трудов. При работе с текстами философа, содержащими множество имплицитных идей, проводился их *герменевтический анализ*. В исследовании также применялись *биографический* и *историко-сравнительный методы*.

В диссертации также широко применялись отдельные методологические положения зарубежных индологов (Ф. М. Мюллера, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, С. Рая, Ш. Сингха), а также отечественных востоковедов С. В. Пахомова, Т. Г. Скороходовой, В. К. Шохина, В. Г. Лысенко, В. С. Костюченко, Р. Б. Рыбакова, О. В. Мезенцевой.

Исследование включает в себя два этапа. На первом этапе формируется комплекс таксономий моделей Божественного, который позволит всесторонне описать религиозные идеи изучаемого мыслителя. Данный этап состоит из анализа представлений о Божественном, созданных на протяжении истории философской мысли, и упорядочивание их в модели, а затем в таксономии этих моделей Божественного. В таксономиях модели группируются по направлениям философского знания – онтологии, эпистемологии, этике и эстетике. На втором этапе разработанный комплекс таксономий применяется для реконструкции целостной концепции Божественного конкретного мыслителя и определения близости его взглядов к тем или иным философским идеям, а также выявления его оригинальных философских построений.

Научная новизна исследования заключается в предпринятой попытке впервые сформировать целостный комплекс представлений о Божественном, который содержится в философском наследии современного мыслителя, сочетавшего в своем учении религиозные взгляды индийской и западной культур. Этот комплекс включает в себя онтологическую, эпистемологическую, этическую и эстетическую таксономии моделей Божественного. Рассмотрение их в совокупности позволяет проводить

всесторонний анализ религиозных воззрений мыслителей, творящих на стыке культур Востока и Запада.

Новизну также содержит в себе обоснование значимости реконструированной концепции Божественного в учении Свами Вивекананды для осмысления религиозного мировоззрения современного общества. Взгляды Вивекананды, сформированные на основе положений традиционной индийской мысли и учитывающие знания западной цивилизации, могут находить проявления в идеях философов и общественных деятелей настоящего времени.

В диссертации получены следующие ***научные результаты***:

- разработана методология исследования представлений о Божественном в учениях мыслителей, действующих на границе индийский и западной культур;

- изучено влияние характерных черт личности межкультурного мыслителя на его религиозно-философские взгляды (на примере Свами Вивекананды);

- путем изучения онтологических, эпистемологических, этических и эстетических моделей понимания Божественного во взглядах Вивекананды выполнена реконструкция его концепции Божественного;

- определено положение взглядов Вивекананды на Божественное среди представлений о Боге, характерных для индийской и западной культур;

- выявлены идеи концепции Божественного в учении Вивекананды, получившие дальнейшее развитие в работах современных философов и общественных деятелей;

- проведено сопоставление идей о Божественном во взглядах Вивекананды с современными религиозно-философскими концепциями и показана значимость концепции индийского мыслителя для осмысления направлений духовного развития современного общества.

Положения, выносимые на защиту:

1. Изучение представлений о Божественном во взглядах мыслителей, творивших на стыке восточной и западной культур, посредством формирования многоаспектного комплекса таксономий моделей Божественного позволяет учесть свойственные как восточной, так и западной традициям способы описания Бога и является эффективным подходом к реконструкции целостной концепции Божественного.

2. Рассмотрение межкультурных мыслителей в качестве субъектов взаимодействия восточной и западной культур способствует выявлению ключевых особенностей их представлений о Божественном. Эти представления носят синтетический характер и направлены на максимальное сглаживание противоречивых идей обеих культур, а также отличаются критическим отношением к религиозным взглядам как родного, так и западного обществ. Указанные особенности несут в себе высокую степень культурной универсальности и способствуют наделению мировоззрения глобализирующегося общества синтетическим характером.

3. Взгляды Вивекананды на Божественное занимают промежуточную позицию между религиозными идеями западной и индийской культур, при этом степень близости к тем или иным идеям варьируется в рассмотренных в работе таксономиях моделей Божественного. Мыслитель частично разделяет свойственный христианскому мировоззрению личностный характер Бога, в духе западной философской традиции излагает аргументы в защиту существования Бога, не обращаясь при этом к характерным для индийской мысли доводам, а также выражает склонность к западным способам эстетической оценки Бога. При этом он не разделяет идеи ипостасности Бога, креационизма, ставит в основу богопознания опытный, а не рациональный подход.

4. Вследствие восприятия межкультурными мыслителями западогенных идей и их отчужденности от родного традиционного общества их преобразовательным идеям свойственен антропоцентричный характер, который проявляется в представлениях о Божественном.

5. Отдельные аспекты концепции Божественного в учениии мыслителей, заимствующих религиозные представления восточной и западной культур, могут проецироваться на взгляды современных философов и общественных деятелей, учитывающих синтетический характер мировоззрения глобализирующегося общества.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что предложенный в диссертации методологический подход представляется эффективным инструментом изучения религиозных взглядов исследуемого мыслителя, а также использоваться для реконструкции многоаспектной концепции Божественного в учениях мыслителей, учитывавших взгляды на Божественное из нескольких культурных традиций. Кроме того, описанный подход может применяться для изучения других аспектов философских учений мыслителей.

Практическая значимость исследования заключается в том, что теоретические и методологические основания реконструкции концепции Божественного, учитывающей идеи западной и индийской культур, могут быть полезны для подготовки учебных программ и лекционных курсов по общественным, философским и историческим дисциплинам.

Степень достоверности и апробация результатов.

О высокой степени достоверности исследования свидетельствует задействование большого объема специальной литературы, которая рассматривает изучаемые вопросы с разных точек зрения.

Результаты диссертационного исследования были представлены в 13 научных публикациях, из которых 10 – в журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ по указанной научной специальности. Апробация результатов исследования проводилась на следующих научно-практических конференциях:

I Научно-практическая конференция «Дубянские чтения», Москва, 18-20 ноября 2021 года. Тема доклада: «Философские вопросы «Бхагавад-Гиты» в творчестве Шри Шалендра Шармы»;

XLIII Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», Санкт-Петербург, 17-20 мая 2022 года. Тема доклада: «Вивекананда и его учителя: преемственность религиозно-философских взглядов»;

АИЭМ. Седьмая летняя религиоведческая школа «Эзотеризм: факты, смыслы, тексты». Санкт-Петербург, 27-30 июня 2022 года. Тема доклада: «Философско-религиозные идеи американского трансцендентализма в учении Свами Вивекананды»;

X Всероссийская научная конференция «История востоковедения: традиции и современность», Москва, 14, 15, 21, 27, 29 декабря 2022 года. Тема доклада: «Индия и Россия: пути духовного возрождения в философских учениях Свами Вивекананды и И. А. Ильина»;

XLIV Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», Санкт-Петербург, 23-26 мая 2023 года. Тема доклада: «Проповедь Личного Безличного Бога в учении Свами Вивекананды»;

XXIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие», Санкт-Петербург, 9-12 октября 2023 года. Тема доклада: «Универсальная религия: пути реализации в учениях Свами Вивекананды и Н. К. Рериха»;

III Международная научно-практическая конференция «Духовные стратегии устойчивого развития: экотеология, философская антропология, философия культуры, востоковедение», Владимир, 13 октября 2023 года. Тема доклада: «Проблема зла в религиозно-философском учении Сами Вивекананды»;

XLV Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», Санкт-Петербург, 14-17 мая 2024 года. Тема доклада:

«Телеологический аргумент в пользу существования Бога в учении Свами Вивекананды»;

XIV Международная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике: религиозные практики и «мистический опыт»», Владимир, 2-4 июля 2024 года. Тема доклада: «Мистический опыт как основание оправданности религиозных убеждений в учении Свами Вивекананды»;

XLVI Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», Санкт-Петербург, 20-23 мая 2025 года. Тема доклада: «Особенности толкования Нового Завета в учении Свами Вивекананды»;

XV Международная конференция «Мистико-эзотерические движения в теории и практике: эзотеризм и наука», Москва, 3-5 июля 2025 года. Тема доклада: «Границы познания в науке, раджа-йоге и христианском подвижничестве в учении М. В. Лодыженского»;

V Международная научно-практическая конференция «Духовные стратегии устойчивого развития: историософия, антропология, экотеология», Владимир, 24 октября 2025 года. Тема доклада: «Идея Богочеловека в учениях В. С. Соловьева и Свами Вивекананды».

Структура исследования. Текст диссертации состоит из введения, двух глав, заключения и библиографии.

Источниковой базой исследования послужили работы Вивекананды. Несмотря на весьма короткий жизненный путь философа, его творческое наследие очень обширно и включает в себя 9 томов полного собрания сочинений. В оно опубликовано на трех языках: английском, бенгальском и хинди. В данном исследовании использовалось англоязычное издание, а также несколько сборников работ Вивекананды, в которых его выступления сгруппированы по определенным темам.

Выше упоминалось, что большинство книг мыслителя являются записями его лекций, поскольку Вивекананда не располагал временем для создания крупных и основательных работ из-за своей широкой общественной деятельности. Поэтому часть его трудов, сохранившихся в виде стенограмм,

была опубликована уже после смерти автора, что неизбежно повлекло за собой некоторую потерю информации. Значительную долю собрания сочинений составляют деловая и личная переписка мыслителя, и сочинения в стихах и прозе, что также послужило ценным материалом для исследования. Из крупных работ в процессе исследования преимущественно использовались произведения, посвященные философским аспектам школы йоги – «Раджа-йога» («Raja-Yoga», 1896), «Карма-йога» («Karma-Yoga», 1896), «Джняна-йога» («Jnana-Yoga», 1899) и «Бхакти-йога» («Bhakti-Yoga», 1909), а также книга, разъясняющая видение автором положений веданты «Практическая веданта» («Practical Vedanta», 1909).

Глава 1. Теоретико-методологические основы анализа представления о божественном современных межкультурных мыслителей

§ 1. Методологические подходы к анализу представлений о божественном в философии

На протяжении всей истории человечества религия была одной из самых устойчивых форм социальных отношений. Будучи многогранной системой восприятия объективно существующего мира, она находилась в процессе постоянных изменений в зависимости от социально-исторических обстоятельств. Такие изменения имели свою специфику для обществ техногенного и традиционного типа. Если для стран Западной Европы и США были характерны поиски единых оснований христианских конфессий в ответ на ослабление значимости религии в политической деятельности XIX в., то для многоконфессиональных государств согласование религиозных взглядов проходило гораздо сложнее. Противоречия между религиозными группами обострялись для колонизированных государств, ярким примером которых выступает Индия, где к началу XIX в. особенно остро встал вопрос примирения последователей многообразных религиозных традиций индуизма и авраамических религий.

Для мирового сообщества XIX в. характерно ускорение темпов модернизации и глобализации, что отражается и на религиозном мировосприятии. Результатом философского осмысления динамики религиозного мировосприятия может стать не только построение теоретических моделей духовных представлений отдельных общественных групп, но и прогнозирование дальнейшего развития этих представлений. Одним из этапов такого осмысления может являться реконструкция многоплановых концепций важнейшего понятия религиозного сознания – Божественного. Западные и восточные концепции Божественного достаточно подробно изучены и составляют важную часть методологии философско-религиозного анализа развития общественного мировоззрения, чего нельзя

утверждать в отношении религиозных представлений мыслителей, творивших на стыке нескольких культур. В мировоззрении таких общественных деятелей, как правило, формируются синтетические взгляды на Божественное. Их широкое распространение в едином мировом сообществе позволяет говорить о важности философской рефлексии межкультурных концепций Божественного.

Целую плеяду выдающихся личностей, чьи представления о Божественном не только включили в себя аспекты восточных и западных концепций Бога, но и оказали влияние на духовные настроения в обществе, породила Индия периода Бенгальского Возрождения, датируемого концом XIX – началом XX в. Философское творчество этих личностей получило основание в положениях средневековой веданты и носит название неоведанты. В отличие от своих средневековых предшественников, неоведантисты перенесли понятие Божественного в область понятий мирового масштаба. Их учения о Божественном включили в себя попытки постижения природы Бога, поиски доказательств существования Бога, определение отношений между Богом и человеком. Одной из особенностей философских построений этого периода стало восприятие образа Божественного как общечеловеческого идеала и бытия. Осмысление Божественное сопровождалось стремлением согласовать родное, индуистское понимание Бога с представлениями о Боге в христианстве и исламе.

Мыслители периода Бенгальского Возрождения сформировали уникальные синтетические концепции Божественного. Последние оказали существенное влияние на мировоззрение как традиционных, так и техногенных обществ, восприимчивых к внешним воздействиям в условиях высоких темпов мировой интеграции. Сопоставление ключевых идей, лежащих в основе этих концепций, с убеждениями и жизненными принципами представителей тех или иных общественных групп может помочь обнаружить связи между философско-религиозными взглядами мыслителей и

миропониманием социума, а также оценить их адекватность и способность трансформировать общечеловеческие ценности и идеалы.

Неоведантисты создавали свои концепции Божественного, обращаясь к западным представлениям о Боге, и находясь под их сильным влиянием. Поэтому изучение данных концепций требует всестороннего рассмотрения и восточных, и западных представлений о Боге. Оценка основных аспектов Божественного во взглядах восточных мыслителей исходя из обеих систем координат представлений о Боге способствует более полной реконструкции концепции Божественного. За основные вопросы при рассмотрении аспектов Божественного мы примем вопросы отношений между Богом и миром, Богом и человеком, вопросы богопознания, аргументы в защиту бытия Бога, возможности этической и эстетической оценки Божественного.

Понятие *«Божественное»* принято употреблять в философских работах в нескольких значениях. Наиболее часто оно используется в качестве эквивалента понятия Бог, если Бог занимает верховное положение в обсуждаемой религии. Другим вариантом является употребление Божественного в отношении людей, заявлявших о своем божественном статусе, чтобы выступить объектом поклонения для народных масс. Примером таких лиц могут служить обожествлявшие себя римские императоры или древнеегипетские фараоны. Наконец, понятие «Божественное» может быть указанием на некие силы, исходящие от Бога или сравниваемых с ним сущностей. К примеру, некоторые мыслители отождествляли с Богом природу.

Поскольку нас будет интересовать первый вариант употребления понятия Божественного, попытаемся определить не менее важное *понятие Бога*. Определение, которое бы смогло содержать в себе все значения этого слова во всех религиях и языках, получить крайне сложно. Современные философы, формулируя понятие Бога, называют и верховный предмет религиозного культа; и Высшее существо, создающее и устраивающее мир и дающее вещам и существам их бытие и закон; и верховную сущность,

наделенную высшим разумом и всеми совершенствами[18]. Обращение к этимологии слова «Бог» указывает на его общеславянское происхождение и родственность иранскому слову «baga» и санскритскому «bhaga», что означает «податель благ». Отождествление Бога с благостью, выступающей не атрибутом, а самим естеством Бога, можно обнаружить еще в «Герметическом корпусе» (от 100 до 300 г. н.э.), где представлено одно из первых развернутых определений Бога[19]. Исследователи также говорят о связи слова «Бог» с древней производной лексикой, в исходном значении подразумевающей «богатство», и с индоевропейской лексикой, означающей «деление», «получение», «долю»[20]. В работах религиозных мыслителей можно обнаружить множество вариантов понимания Бога. К примеру, философы определяют Бога как абсолютную личность, безусловную истину для ума человека, единство противоположностей, универсальную, всеохватывающую причину бытия, силу, противопоставляемую человеческой власти, волю к любви, совокупность всех действующих в природе сил[21].

В целях упорядочивания значений полисемантичного понятия Бога американские религиоведы М. Мюррей и М. Рей считают необходимым различать два способа употребления слова Бог. Говоря о монотеистических религиях, ученые замечают, что слово «Бог» обычно употребляется либо как имя собственное, либо как некое звание или титул[22]. В соответствии с одним

---

[18] См., напр.: Токарев С. А. Бог // Философский энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева и др. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 63; Аверинцев С. С. Бог // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Ред. совет под предс. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2010. С. 283; Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. – СПб.: Лань, 1999.

[19] Григорьян Э. Р. Бог как понятие методологии социального познания // Регион и мир. 2020. № 6. С. 156.

[20] Этимологический словарь славянских языков. В 30 т. Т. 2 / Под ред. Трубачёва О. Н. – М.: Наука, 1975. С. 161.

[21] См.: Соловьев В. С. Духовные основы жизни. – Париж: Y.M.C.A. – PRESS, 1925. С. 75, 107; Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. – Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. С. 95; Бердяев Н. А. Дух и реальность. – М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 296, 351; Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. Сост. и посл. А. А. Гусейнова. – М.: Прогресс, 1992. С. 32, 248.

[22] Мюррей М., Рей М., Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 4–5.

из этих способов употребления возникают два метода, посредством которых развивалось понятие о Боге. В основе первого подхода к пониманию Бога, называемого апостериорным, лежат фактические данные религиозного опыта или богооткровенных текстов. В рамках данного подхода Бог выступает личностью, с которой человек вступал в определенные отношения. Второй подход, априорный, опирается на предполагаемо присущие Богу особенности или свойства. В этом случае Бог понимается как сущность, выполняющая определенные функции. При формировании понятия Бога западная теистическая традиция использовала оба этих подхода, что позволило ей получить три фундаментальных утверждения о Боге. Согласно им, во-первых, Бог выступает источником бытия, хотя сам не сотворен ничем, во-вторых, Бог управляет всем, что не является Богом, и, в-третьих, Бог есть всесовершенное существо. Эти утверждения не только перекликаются с определениями Бога, но и способствуют их структурированию.

Попытки дать определения понятию «Бог» зачастую содержат указания на *личный или безличный* аспекты Бога. Представление о Боге как личностном существе присуще теистическим религиозным учениям, разделяющим утверждение о личном бытии Бога и личном отношении Бога к человеку[23]. Под теизмом принято понимать религиозное мировоззрение, исходящее из представления о Боге как о «бесконечном личностном начале, трансцендентном миру»[24]. Христианское учение считает, что Бог, будучи живым личным существом, после сотворения мира продолжает заботиться о человеке. Однако, идея личного Бога зародилась еще в античности. Первые попытки наделения духовного начала бытия личностными признаками находят у Анаксагора, который развивает учение о Нусе, упорядочивающем хаотическую материю вселенной. Зачатки учения о Боге как

[23] Аверинцев С. С. Бог // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Ред. совет под предс. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2010. С. 283.
[24] Теизм // Философский энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева и др. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 644.

«совершеннейшем Духе» выявляются в воззрениях Сократа[25]. Платон описывает упорядочивающих мир богов, а в диалоге «Тимее» вводит понятие Бога-Демиурга, который создает мир из хаотической материи. Безличный Демиург обретает некоторые атрибуты личности, поскольку Платон устами Тимея приходит к выводу, что «космос прекрасен и Зиждитель его добр»[26]. В работах Аристотеля религиозная тематика занимает меньше места, чем у Платона[27], но Бог выступает Духом, обладающим личностными чертами. Так, Бог-Ум, по мнению Аристотеля, мыслит самого себя и испытывает от этого наслаждение[28]. Неоплатоник Плотин полагает Бога безличным Единым, которое бесстрастно к сотворенному им миру. Идеи о личностном характере Бога развиваются с ростом внимания к внутреннему миру человека, а наиболее полно эти идеи проявляются в учениях христианских мыслителей.

В отличие от божественной триады Плотина, Бог христианства обретает личностные характеристики. Истоки онтологического учения о личности лежат в патристике, где термин «Лицо» близок термину «Ипостась». Несмотря на недостаточную разработку в Средние века понятий «личный Бог» и «личностное бытие», в этот период сложилось отчетливое представление о Боге как «Субъекте, обладающем свободой/ волением и признаками целостности, цельности»[29]. Еще Августин Блаженный, выступая против антропоморфизации Бога, называл Его при этом Благом, Светом, Красотой[30] и был глубоко убежден, что Бог заботится о людях[31]. Понятие Бога несет

---

[25] Корсунский И. Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции: от Гомера до Платона. – М.: Либроком, 2012. С. 326.
[26] Платон. Тимей // Полное собрание сочинений в одном томе / Ред. Басова Е.Г. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2016. С. 978.
[27] Гура В. А. Проблема Бога и духовной реальности в античной философии // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 4. С. 165.
[28] Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 310.
[29] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 30.
[30] Блаженный Августин. Исповедь // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 565, 634, 641.
[31] Там же. С. 516.

личностный характер в работах Фомы Аквинского. Философ утверждает наличие в Высшем Начале воли, всегда обладающей «благом, которое есть ее объект»[32], поскольку воля не отлична от блага по сущности, а также считает возможным приписать Богу такие добродетели, как «справедливость, щедрость и великолепие»[33]. Представитель средневекового мистицизма Мейстер Экхарт полагал Бога безличной творческой активностью, Единым, свободным от любой множественности и различия, вечно пребывающим в состоянии «неподвижной отрешенности»[34]. По его убеждению, Бог есть нечто такое, что находится выше всякого бытия, он присутствует во всех творениях, но все-таки пребывает над ними.

Философ раннего Возрождения Николай Кузанский вышел за рамки концепции личного Бога и полагал Бога единым в том смысле, что «Он актуально есть все потенциально могущее быть»[35]. Кузанский отождествлял Бога и природу не в полной мере, не отрицая личностные атрибуты, к примеру, идею провидения: «в Боге свернуто все, даже противоположности, ничто не может избежать Его провидения»[36]. Декарт меняет отношение к идее вездесущности Бога, становясь на позицию деизма. По его мнению, основная функция Бога заключается в сотворении и приведении мира в движение. При этом Декарту не чужда и идея безличного Абсолюта. «Именно с помощью природы, взятой в ее целом, я познаю сейчас не что иное, как самого Бога»[37], – пишет он. Его современник Спиноза отрицает наличие у Бога и функции творения, и свободы воли. Полностью отождествляя Бога с природой,

---

[32] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 257.
[33] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 294.
[34] Экхард М. Трактаты. Проповеди / Пер. с нем. Реутин М. Ю. Отв. Ред. Бондаренко Н.А. – М.: Наука, 2010. С. 56, 77.
[35] Кузанский Николай, Сочинения в 2-х томах. Т. 1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. С. 56.
[36] Там же. С. 84.
[37] Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 2 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. С. 64.

мыслитель убежден, что «вне бога нет ничего и что он является имманентной причиной»[38].

В работах Канта отсутствуют определения личного Бога либо личностного бытия, но немецкий философ не утверждает и безличность Бога. Бог носит субъективистский характер, будучи источником объективных законов нравственности. Развитие индивида происходит через «воспитание» от «провидения», т.е. от мудрости Высшего Начала[39]. Шеллинг отмежевывается от теизма, заявляя, что пантеизм представляется им единственно возможной системой разума[40]. При этом он не отрицает обладание Бога таким личностным атрибутом, как свобода. Традиционно считающиеся атеистическими воззрения Шопенгауэра позволяют интерпретировать его представление о Боге в теистическом ключе[41]. Мир представляется немецким философом как развитие безличного Абсолюта, движимого рациональным принципом воли.

Философы новейшего времени считают, что теизм предполагает личностный характер Бога. К примеру, Алвин Плантинга и Ричард Суинберн утверждают, что Бог есть личность. Путь к такому пониманию Бога лежал через разработки представителей экзистенциальной философии, неопатристики, персонализма, философской антропологии[42].

По мнению Д. Васильева, пантеистическое и панентеистическое представления о Боге полностью отрицают личность в Боге и считают Бога внутренней причиной всех вещей, а все явления физического и духовного мира относятся к этой причине как «акциденции к своей субстанции, как

---

[38] Спиноза Б. Избранные произведения / Пер А. И. Рубина, В. В. Соколова, Н. И. Иванцова. Т.1. / Общ. ред., вступ. ст. В. В. Соколова – М.: Издательство политической литературы, 1957. С. 89.

[39] Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 6 / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1966. С. 582.

[40] Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2-х томах. Т 2. / Сост., ред. А. В. Гулыга. – М.: Мысль, 1989. С. 90.

[41] См.: Саттар А. С. Теистическая интерпретация атеистической метафизики Шопенгауэра // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. №1. С. 56–80.

[42] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 40–41.

бываемое к сущему»[43]. Понятие Бога в этих системах обозначается либо отвлеченными прилагательными: бесконечное, единое, абсолютное; либо конкретизирующими ту или иную концепцию Бога словосочетаниями: мировая душа, мировой дух, абсолютная субстанция. Оба типа обозначений указывают на представление о Боге как безличной сущности. Сторонники пантеизма считают личную форму существования Бога ограничивающей и лишающей Бога совершенства. Бог, по их мнению, лишь использует ограниченные формы разумных существ для самоосознания и самораскрытия. Сторонники понимания Бога личностью возражают, что несовершенное конечное человеческое сознание никогда не сможет вместить в себя осознание совершенного бесконечного Разума.

Грань, разделяющая теистические концепции, в основе которых лежат убеждения в персоналистичности Бога, и концепции, где личные аспекты Бога в той или иной степени ослабляются, весьма размыта. В. К. Шохин утверждает, что «персоналистская и субстанциалистская составляющие традиционного теизма находятся между собой на деле не в большем противоречии, чем аверс и реверс одной монеты»[44]. Личный аспект Бога не отрицается в противопоставляемом теизму деизме, а также присутствует в редуцированном виде в пантеизме и панентеизме.

Индийская философская мысль содержала пантеистические идеи, начиная от ведического периода. Именно индийские пантеистические представления о Божественном претендуют на роль самых древних идей пантеизма, известных исследователям. Так, уже веды содержат «пантеизм во всей его полноте и зрелости»[45], т.е. его идеи возникли еще раньше. Но пантеизм является лишь одной из многих философско-религиозных

---

[43] Васильев Д. Бог // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. В 43 т. Т. 4. – СПб.: Брокгауз-Ефрон. Т. 4. 1890–1907. С. 209.

[44] Шохин В. К. Может ли теизм быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 34.

[45] General Sketch of the History of Pantheism. In 2 vol. Vol 1. – London: Samuel Deacon & Co, 1878. p. 29.

концепций, включенных в индуизм, содержащий в себе также политеизм, монотеизм, теизм, и их разнообразные сочетания. Попыткой структурировать представления о Божественном в комплексе религиозных верований индуизма можно считать выделение современными индологами[46] в качестве уровней рассмотрения Бога-Абсолюта, или парабрахмана; личного Бога, имя которого определено для конкретной религии; других богов, представляемых аватарами или частичными манифестациями Единого бога, и окружающего мира. Подобная иерархия свидетельствует о том, что понятие Бога в индуистских доктринах не всегда совпадает по содержанию с его понятием в авраамических религиях.

Широкий диапазон представлений о Боге в индуизме обусловливает многообразие терминов для обозначения Бога. Ведийские боги именовались дэвами (санскр. deva – «бог»). Дэвы ассоциировались с определенными природными явлениями или абстрактными понятиями, к примеру, речью или верой. Анализ ведийских гимнов показал, что функции и области действия ведийских дэвов постепенно размывались. Немецко-английский востоковед М. Мюллер указал на наличие переходной фазы между политеизмом и монотеизмом, в период которой верующие обращались «к Индре, Агни и Варуне как к единственному богу», и назвал эту фазу генотеизмом[47]. Шохин полагает, что многообразие богов воспринимается в некоторых ведийских гимнах как множественность проявлений единого божественного начала, не личного Бога, а безличного Абсолюта-Брахмана[48], что скорее говорит о пантеистических, а не монотеистических тенденциях в ведических верованиях.

---

[46] Бог // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 147–150.
[47] Мюллер М. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. – М.: Искусство, 1995. С. 53.
[48] Бог // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 148.

Понятие «Брахман» (санскр. – brahman) является одним из системообразующих понятий индийской философии и чаще всего обозначает абсолютное первоначало бытия. В силу полисемантизма этого термина, а также очень широкого диапазона контекстов его употребления в индийских документальных источниках однозначный перевод понятия Брахмана весьма затруднителен. В ведах Брахман уже заключает в себе всех богов и подразумевается в качестве основы мироздания, а в упанишадах он окончательно определяется как «первоначальное и сущностное ядро всего сущего»[49]. При этом трактовки Брахмана в школах индийской мысли значительно различаются. Так, в текстах Палийского канона, в частности, «Брахмаджала-сутте», Брахман утверждается как верховное божество и в то же время субстанциональная основа мира[50]. Основатель школы адвайта-веданта Шанкара (VII – VIII вв.) описывает Брахмана как источник и единство всего сущего, а окружающий мир объясняет проявлением творческой иллюзорной энергии Брахмана (майи), ошибочно воспринимаемой человеческим сознанием как отдельные от Брахмана объекты. Другие школы веданты: вишишта-адвайта, двайта-адвайта, шуддха-адвайта – в трактовках Брахмана опираются на доктрину Бхаскары «бхеда-абхедавада» (санскр. – учение о раздельном и едином). Согласно этой доктрине, Брахман тождественен верховному Богу, а мир, в котором содержится все сущее, выступает результатом эманации Брахмана.

С понятием Брахмана тесно связано еще одно важное для индийской философской мысли понятие «Атман» (санскр. – дух, самость, «Я»). Как и Брахман, в самом общем значении Атман может пониматься как вездесущее духовное начало. Часто Атманом называется абсолютное сознание, в этом случае оно оказывается связанным с Брахманом как с абсолютным бытием. В ведах встречается понимание Атмана как личного «Я», относящегося к

---

[49] Брахман // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 156.

[50] Брахмаджала-сутта // Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 2 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. С. 93–128.

Брахману в качестве отражения последнего в индивиде. В упанишадах учение об Атмане оформляется в концепцию «духовной сердцевины, коренящейся во всех "сознающих" существах»[51]. Важно отметить, что упанишады постулируют Атмана одновременно как субъективный принцип, или внутреннее «Я», и как объективный принцип, совпадающий с Брахманом. Ортодоксальные религиозно-философские школы развили представление об Атмане. Так, в школе адвайта-веданты Атман считается чистым сознанием, реальным, лишенным частей и атрибутов. Это сознание едино, а многочисленные индивидуальные души (дживы) являются лишь иллюзорным отражением Атмана. Представления об Атмане в других школах, в частности, вишишта-адвайте и двайта-веданте, менее радикальны и наделяют Атмана характеристиками воплощенной души человека. Школа вишишта-адвайты рассматривает отдельных атманов как отличных друг от друга, обладающих сознанием и атомарных по размеру. В школе двайта-веданты атманы как воплощенные души уже изначально считаются предопределенными к окончательному освобождению, гибели или вечному пребыванию в сансаре. Наличие множества атманов обусловливает введение в систему представлений об Атмане высшего Атмана, наделенного благими качествами и выступающего объектом почитания в результате его персонификации как личного Бога.

Из ортодоксальных школ индийской философии стоит упомянуть еще школу санкхья, где понятие Атмана становится тождественным понятию Пуруши (санскр. – «человек»). Последнее прошло эволюцию от обозначения человеческого существа и феномена человека в ведизме до сокрытого в человеке мирового духа в индуизме. Так, в упанишадах Пуруша понимается как всепроникающий жизненный принцип, одушевляющий все живые существа, в т.ч. и человека. Означая мировой жизненный принцип, Пуруша может отождествляться с Атманом и Брахманом (например, в «Айтарея-

[51] Атман // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 116.

упанишаде»). В философии санкхья Пуруша становится синонимом Атмана и, как духовное начало, противопоставляется всему «психофизическому агрегату человека»[52]. В классической санкхье Пуруша входит в дуалистическую концепцию, где он играет роль чистого субъекта и взаимодополняет Пракрити (санскр. – «природа», «производящее начало»). В санкхье утверждается множественность пуруш, а также их созерцательность, индифферентность, бездеятельность. Философская школа йоги полностью разделяет с санкхьей понимание Пуруши как синонима Атмана. Однако в йоге вводится еще один, особый Пушура, именуемый Ишварой. Ишвара выступает божественным началом, стоящим выше остальных пуруш и находящимся вне действия кармических законов. В школе адвайта-веданты термин Пуруши не получил распространения, поскольку представление о множественности духовных начал шло вразрез с монистическими представлениями школы. При этом понятие Пуруши активно употреблялось представителями неоведанты, в той или иной степени разделявших положения адвайты.

Учение о личном высшем Боге-Ишваре разработано не только в школе йоги, но и в школах ньяи, зрелой и поздней вайшешики, ряде направлений веданты, и даже в некоторых течениях санкхьи[53]. Это учение носит название ишвара-вады (санскр. īś – «природа»; īśvara – «господин», «хозяин»; vāda – «учение») и включает в себя положения индийских мыслителей об атрибутах Ишвары и доказательствах существования Ишвары. Исследователи относят ишвара-ваду к традиции индийского теизма, и даже отмечают некоторые аналогии с концепциями западного теизма.

В качестве примера уместно привести глубокое компаративное исследование теистического направления индийской религиозности, выполненное отечественным индологом Е. Н. Аникеевой. Аникеева противопоставляет мокше- и нирваноцентризм индийских религий

---

[52] Пуруша // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 668.

[53] Аникеева Е. Н. Ишвара-вада в контексте теизма // Вестник РУДН. Серия Философия. 2015. №4. С. 60.

христианскому теоцентризму[54]. Автор убедительно показывает и безличный характер центрального для индийской философии онтологического и сотериологического понятия Брахмана[55]. Несмотря на то, что Брахман может считаться индуистами и личным Богом, в этом случае он выступает только эманацией, т.е. проявлением безличного Абсолюта, полностью зависящим от последнего. Аникеева убеждена, что подобное представление о личном Боге не позволяет считать его ипостасно-личным Богом. Такое понимание личного Бога следует относить к атрибутивно-функциональной концепции личности, которая подразумевает, что личностное бытие Бога не абсолютно, а «относительно, временно, случайно, вторично и представляет собой не столько онтологическую, сколько психологическую реальность»[56]. Вслед за А. Ф. Лосевым Аникеева отделяет атрибутивно-функциональную концепцию личности от субстанционально-ипостасной концепции, присущей христианству.

Для индуистских теистических верований характерно называть Бога по имени: Шива, Вишну и т.д. При этом в некоторых религиозных течениях Брахма, Вишну и Шива являются тремя главными богами индуизма и считаются тремя ипостасями единого Бога-Абсолюта, выполняя важные космологические функции создания, поддержания и сохранения мира. Но чаще эти божества принадлежат разным верованиям, где Высшим Началом может считаться Вишну, Шива, Кришна либо богиня Кали, а остальные боги несут второстепенные роли. Примечательно, что в индуистских монотеистических верованиях Бог не выступает единственным Высшим Началом, поскольку у него есть супруга, олицетворяющая важное проявление его природы.

Представители неоведанты стремились максимально согласовать характерное для индуизма понятие Бога с христианским и исламским

---

[54] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 23.
[55] Там же. С. 56–57.
[56] Там же. С. 63.

понятиями. Для последних признание Бога Абсолютом, лишенным характеристик, было неприемлемо. Поэтому неоведантистские представления о Боге по преимуществу сохраняют Его пантеистистичекую основу, но при этом обогащаются личностными аспектами. Бог в неоведанте, как правило, обладает личностным сознанием, деятелен, наделен любовью и участием к своим творениям. Он сочетает в себе и трансцендентные аспекты, сохраняя свою независимость от мира, и имманентные. Имманентность Бога подразумевает, что он является первопринципом душ и явлений мира. Стоит отметить, что представление о Боге как лишенном качеств и характеристик Абсолюте было несвойственно лишь представителям неоведанты XIX в., а более поздние неоведантисты (Шри Ауробиндо (1872—1950), С. Радхакришнан (1888-1975)) вернулись к шанкаровскому пониманию Божественного, не наделенного пространственными и временными характеристиками[57]. Для именования Бога неоведантисты использовали как привычные для верующих Запада термины Бог или Абсолют, так и свойственные индийской традиции имена Ишвара, Кришна, Брахма и др., что накладывало отпечаток на те или иные аспекты концепций Божественного.

Исходя из вышесказанного, для целей настоящего исследования под Богом мы будем понимать Высшее Существо, наделяемое носителями конкретных религиозных взглядов определенным рядом функций, в которые могут входить функции создания и устроения мира, придания существам и вещам мира бытия, предназначения и законов существования. В качестве синонимичного понятия Бога мы будем также использовать термин «Божественное». Реконструкция представлений о Боге в учении исследуемого мыслителя требует тщательного анализа широкого ряда аспектов Божественного. Группировка таких аспектов по основным направлениям философского знания даст нам возможность сформировать некие парадигмы или модели Божественного. Тогда моделями Божественного мы обозначим

[57] Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии Нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур. М. – Восточная литература, 2001. С. 124.

предложенное И. Г. Гаспаровым определение совокупности «различных аспектов человеческих представлений о том, каким было бы божественное начало, если бы оно существовало»[58].

Модели, описывающие Бога с *онтологической* точки зрения, получили в историко-философской науке наиболее полное рассмотрение. Они предполагают, прежде всего, описание онтологических категорий, в которых можно осмыслить Божественное. В рамках таких моделей целесообразно рассмотреть специфику применения тех или иных онтологических категорий к определению Божественного. Кроме того, важно обозначить и попытаться решить проблему онтологического отношения Бога к тем предметам и явлениям мира, которые не представляются человеку божественными.

Вторая группа аспектов Божественного образует его *эпистемологические* модели. В таких моделях Бог может выступать как познающим субъектом, так и основным объектом человеческого познания. В первом случае следует указать на основные характеристики божественного знания, рассмотреть его специфику по сравнению со знанием человеческим. Полагая Божественное объектом познания, необходимо решить вопрос самой возможности познания. При положительном ответе стоит рассмотреть проблему границ познавательного процесса, а также наиболее подходящие для этого процесса способах. В отдельных случаях стоит вести речь о разработке целостных и надежных методов познания Божественного, а также возможности оценки их достоверности.

Этические модели Божественного формируются на основании совокупности моральных аспектов Бога. Построение таких моделей предполагает поиск ответа на вопрос, обладает ли вообще Божественное нравственностью в человеческом понимании. Рассматривается наличие каких-либо нравственных ограничений в действиях Бога. Необходимо поставить

---

[58] Гаспаров И. Г. Онтологические модели Божественного: «классический теизм» vs «теистический персонализм» // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С.5.

вопрос возможности человеческой оценки моральных действий Бога. Целесообразно уделить внимание способам и критериям такой оценки.

Наконец, можно выделить совокупность аспектов Божественного, которая позволит построить его *эстетические* модели. Как и в случае с этическими характеристиками Бога, здесь стоит вопрос возможности Его оценки человеком с эстетической стороны. Целесообразно решить проблему применимости понятия прекрасного в отношении описания Бога. Рассматривая Божественное как объект проявления эстетических чувств: восхищения, восторга, наслаждения, отвращения, презрения, страдания либо тоски. Следует определить и уместность такого рассмотрения.

Стоит оговориться, что все упомянутые характеристики Бога имеют тесную взаимосвязь между собой, поэтому деление их на отдельные модели весьма условно. Тем не менее, в контексте анализа представлений о Божественном в учении того или иного мыслителя представляется целесообразным структурирование отдельных положений учения согласно выделенным нами направлениям. При этом общепризнанных таксономий моделей Божественного в научной литературе нами не обнаружено.

§ 2. Таксономии моделей Божественного

Построение *онтологической модели* Божественного предполагает, в первую очередь, выяснение, какому количеству Высших сущностей исследуемый мыслитель придает статус Божественного начала. Этот вопрос решается в рамках *первой таксономии* онтологических моделей, разделяющей их на *монотеистическую* и *политеистическую*. К монотеистическим религиям чаще всего принято относить иудаизм, христианство и ислам, а остальные считать политеистическими, но такое деление весьма условно. К. М. Магомедов указывает на некорректность утверждения монотеизма как единобожия, поскольку «ни в одной религии и нигде однозначно не

встречается такая количественная формулировка»[59], а в монотеизме речь идет лишь о необходимости поклоняться одному Богу. В данном контексте уместно привести мнение иранского философа Муртаза Мутаххади, выделяющего *сущностный* монотеизм (признание единства, самодостаточности и первопричинности Бога), *атрибутивный* монотеизм (утверждение обладания Бога всеми совершенными атрибутами), монотеизм *действий* (постулирование производности мира от действий и воли Бога) и монотеизм *в поклонении*[60]**.** Последняя разновидность монотеизма является самым существенным признаком единобожия и предусматривает практические действия, в отличие трех первых видов, составляющих монотеизм теоретический.

Монотеистическая религия предполагает существование множества сверхъестественных сущностей: ангелов, херувимов, пророков и т. д., поэтому различия монотеизма и политеизма состоят только в степени свободы сверхъестественных сущностей. Стоит отметить, что идея единого (а не единственного) Бога не противоречит последовательному многобожию. К примеру, каждое божество индуизма может пониматься как ипостась Единого Бога. В отношении места политеизма и монотеизма в духовном развитии человечества выделяют две точки зрения. Согласно первой из них, разделяемой Гегелем, О. Контом, К. Марксом, Ф. Энгельсом, вектор развития духовного процесса направлен от политеизма к монотеизму. Так, Энгельс описывает этот процесс как начинающийся с представлений о первых богах и завершающийся идеей единого монотеистического Бога, выступающего «концентрированной квинтэссенцией множества прежних племенных и национальных богов»[61]. Философ сравнивает этот процесс с дистилляцией, при которой происходит перегонка жидких субстанций, и считает его

---

[59] Магомедов К. М. Монотеизм vs политеизм? // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С. 7.

[60] Мутаххари М. Исламское мировоззрение [Электронный ресурс] // https://litresp.ru/chitat/ru/M/mutahhari-murtaza/islamskoe-mirovozzrenie.

[61] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. – М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 21. С. 295.

естественным для умственного развития народов[62]. Вторая точка зрения полагает развитие религий в сторону политеизма и тоже имеет немало сторонников[63].

Вторая таксономия разделяет взгляды на Божественное в зависимости от полагания Бога *трансцендентным* либо *имманентным* миру. Под трансцендентностью (лат. transcendens – «выходящий за пределы») в философии с онтологической точки зрения понимается нахождение за пределами, по ту сторону, тогда как имманентностью (лат. immanens – «пребывающий в чем-либо») принято считать нахождение внутри, в границах. Философское понимание трансцендентности и имманентности Бога различает модели теизма, деизма, пантеизма и атеизма[64].

В *теизме* Бог признается и трансцендентным, и имманентным миру. Трансцендентность Бога миру подразумевает творение Богом мира в свободном акте воли. Имманентность обеспечивается действенным присутствием Бога в мире. Теистических взглядов придерживался раннехристианский мыслитель Августин Блаженный, считавший Бога личностью, сотворившей мир, а мир – отличным от Бога и не существующим самостоятельно[65]. Философ средневековья Фома Аквинский утверждает присутствие Бога во всех вещах, «не как часть сущности или как акциденцию, а как действующее, присутствующее в том, в чем оно действует»[66]. При этом Бог, по словам мыслителя, есть свое собственное субстанциальное бытие[67],

---

[62] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. – М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 21. С. 282–283.

[63] Лэнг Э. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 2. – М.: Канон+, 1998. С. 46–81.

[64] Аверин А. Н. Философское понимание трансцендентности и имманентности Бога в теизме, деизме, пантеизме и атеизме // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение. Сборник материалов конференции. Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. 2019. С. 11.

[65] Блаженный Августин. Исповедь // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 693.

[66] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 79.

[67] Там же. С. 71.

бесконечное и совершенное. Последователи *деизма*, к которым относят Р. Декарта и Вольтера, полагают Бога трансцендентным миру, но не имманентным. По их мнению, Бог после сотворения мира не принимает участие в деятельности последнего. Декарт понимает Бога как «бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую»[68], сотворившую мир. Функция Бога ограничивается творением материи и передаче ей начального импульса движения.

Отрицание трансцендентности при утверждении имманентности Бога свойственно *пантеизму*, который представлен в трудах Н. Кузанского, Дж. Бруно, Б. Спинозы. Кузанский мыслит Бога как существо, более совершенное по сравнению с природой, но являющееся ее разумным основанием. Утверждая, что Бог и Его творение суть одно и то же[69], мыслитель не полностью отождествляет Бога и природу, как это делает Спиноза. Спиноза называет «устаревшим» мнение Декарта о существовании всемогущего Бога, который сотворил его таким, каков он есть[70], и отрицает Бога как личность. Он полагает Бога природой-субстанцией, утверждая, что «вне Бога нет ничего и что он является имманентной причиной»[71]. В *атеизме* существование Бога отрицается, поэтому речь о трансцендентности или имманентности Бога идти не может. На атеистических позициях стоят П. Гольбах, Л. Фейербах, К. Маркс, считающие Бога человеческим вымыслом. Фейербах отрицает существование Бога, утверждая существование человека: «Божественная сущность - не что иное, как человеческая сущность, или, вернее, сущность человека, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, <…> объективированная, т.е. рассматриваемая и почитаемая в качестве

---

[68] Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 2 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С. 38.

[69] Кузанский Николай. Сочинения в 2-х томах. / Пер., общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. Т.1. С. 324.

[70] Спиноза Б. Избранные произведения / Пер А. И. Рубина, В. В. Соколова, Н. И. Иванцова. Т.1. / Общ. ред., вступ. ст. В. В. Соколова – М.: Издательство политической литературы, 1957. С. 186.

[71] Там же. С. 84.

посторонней, отдельной сущности»[72]. Маркс говорит, что считает идеальное материальным, «пересаженным в человеческую голову и преобразованным в ней»[73]. Атеизм разделяют на практический и теоретический, религиозный и нерелигиозный, материалистический, научный, воинствующий и другие виды. Стоит отметить одновременность взаимоотрицания и дополнения атеизма и теизма[74], а также невозможность существования атеизма без религии.

В качестве *третьей таксономии* онтологических моделей Бога примем предложенную современным немецким философом Б. П. Гёке классификацию, учитывающую *онтологическую связь* между Богом и миром[75]. В упомянутой модели *теизма* Божественное, будучи личностью, которая творит мир из ничего, сущностно отлично от мира. В *пантеизме* Бог и мир отождествляются, часто на основании предположения о существовании единственной субстанции – Бога. Третьей моделью служит *теистический эмерджентизм* (англ. to emerge – «внезапно возникать»), согласно которому Божественное возникает в процессе развития Вселенной и полностью находится внутри нее. Эта модель восходит к концепции К. Л. Моргана, отраженной в его книге «Эмерджентная эволюция» («Emergent Evolution», 1922), согласно которой внутри материальных элементов могут происходить внезапные изменения, не детерминированные материальными силами, но зависящие от Бога и включенные в Него. Признавая существование Бога и полагая Его «конечным философским объяснением, дополняющим научную интерпретацию»[76], Морган объясняет процесс эмерджентной эволюции, требующей наличия движущей силы и предопределенного плана. Морган

---

[72] Фейербах Л. Сущность христианства // Сочинения. В 2-х т. / Пер. с нем. – М.: Наука, 1955. Т. 2. С. 34.
[73] Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. – М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 23. С. 21.
[74] Поросенков С. В. Теизм и атеизм в определении предмета философии религии // Религиоведение. 2010.
№ 3. С. 74.
[75] Göcke B. P. Concepts of God and Models of God-world relation // Philosophy Compass. 2017, Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.
[76] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. P. 9.

опирался на работы австралийского философа С. Александера. В своем труде «Пространство, время и божество» («Space, Time and Deity», 1920) Александер утверждает, что вселенная представляет собой тело Бога. Ученый отрицает неизменность и неизменяемость Бога и владение Богом всей полнотой знания будущего. С точки зрения метафизики, он определял Бога как «существо, обладающее божественностью или особым божественным качеством»[77], где божественное качество выступает данным опыта и подразумевает бесконечное совершенствование.

За четвертую модель принимается *панентеизм*, также утверждающий нахождение Бога в мире, но при этом Бог объемлет собой и превосходит мир. Термин «панентеизм» был введен в начале XIX в. немецким философом К. Х. Краузе, пытавшимся преодолеть односторонние подходы монотеизма и пантеизма. Панентеизм сложно отделить от других теистических систем. По словам Е. Н. Аникеевой, разницу между пантеизмом и панентеизмом можно считать количественной[78], поскольку она дает ответ на вопрос, покрывает Божественное собою мир либо возвышается над миром, равно ли Божественное миру или превосходит его. При рассмотрении определенных аспектов Бога, к примеру, полагания Бога личным или безличным, панентеизм выступает разновидностью пантеизма.

Выделяют три этапа в развитии панентеистической концепции – этапы древнего, классического и нового панентеизма. На первом этапе, характерного для индуизма и греческого политеизма, в религиозных системах происходило зарождение представлений об одновременной трансцендентности и имманентности миру Высшего Начала. Так, в гимне «Пуруша-сукта» (X.90) памятника индийской литературы «Ригведы» говорится о принесении в жертву для создания мира первочеловека, или Пуруши, причем жертва производится из меньшей части Пуруши, тогда как большая часть превосходит

---

[77] Alexander S. Space, Time and deity. The Gifford lectures at Glasgow. 1916 – 1918. – New York: The Humanities Press, 1927. V.II. P. 342–343.

[78] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 26.

его проявленную в мире сущность. Краузе усматривал в этом тексте идеи сформулированной им панентеистической концепции[79].

Классический панентеизм был разработан в учении Плотина, который ввел идею иерархии трех божественных ипостасей – Единого, Ума и Души. Единое выступает трансцендентным началом, оно же имманентно миру через производимые из себя Ум и Душу[80]. Влияние неоплатонизма на христианскую теологию выразилось в формировании разных вариантов панентеизма, сочетавших идеи последнего с теистическим дуализмом. Представитель средневекового панентеизма Н. Кузанский сохранил теистическую концепцию, максимально обожествив окружающий мир. «В едином боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем»[81], - говорит Кузанский, утверждая мир как необходимое следствие существования Бога. Идея о творении мира из ничего утрачивает смысл в его работах.

Панентеизм характерен и для средневековой индийской философской мысли. Сочетающий в себе личный и безличный аспекты Бог-Ишвара в адвайта-веданте Шанкары с одной стороны, пронизывает мир, а с другой, лишь частично проявляется в мире и превышает его. В. С. Костюченко указывает и на панентеистический характер учения вишишта-авдвайты Рамануджи, который развивает концепцию «единства тождества и различий во всех объектах знания, вплоть до высочайшего из них – Брахмана»[82]. Рамануджа утверждает взаимосвязь тождества и различий в Брахмане, одновременно возвышая Брахмана над изменениями, которые не достигают его глубинной сути.

---

[79] Шохин В. К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. – М.: Восточная литература РАН, 2000. С. 17.

[80] См., напр.: Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 143–147.

[81] Кузанский Николай. Сочинения в 2-х томах. / Пер., общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. Т.1. С. 104.

[82] Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 135.

Представители немецкой классической философии Фихте, Шеллинг, Гегель формировали свои варианты панентеизма на основе идеи единого метафизического принципа. Так, Шеллинг разрабатывает панентеистическую концепцию в работе 1809 г. «Философские исследования о сущности человеческой свободы», где утверждает, что основа существования Бога находится в Нем самом, но она «не есть Бог в абсолютном рассмотрении», а «есть природа в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность»[83]. Шеллинг связывает Бога и мир через учение о божественной праоснове и впервые заявляет об участии мира и человека в становлении Бога. Гегель в духе панентеизма считает историю мира процессом становления Бога-Абсолюта, который по достижении абсолютного знания включит в свое единство все индивидуальное. Бог, по словам философа, есть Идея, Дух, «становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец»[84].

Панентеизм получил развитие в работах русских религиозных философов. В. Соловьев разрабатывает учение о всеединстве, где определяет Бога как абсолютное первоначало. Русский мыслитель упоминает пантеистический принцип «одно и все», поясняя его тем, что «абсолютное сверхсущее есть вместе с тем начало всякого бытия, единое - начало множественности, цельное - начало частного, свободное от всех форм, всех их производит»[85]. При этом Бог остается трансцендентным миру и сохраняет свои вечные атрибуты. По словам С. Л. Франка, «Бог не только трансцендентен своему творению, но одновременно и имманентно присутствует в нем как Его вечная основа и животворящее начало»[86]. Мыслитель утверждает, что христианство, как религия боговоплощения, есть панентеизм, поскольку

---

[83] Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. / Пер. с. нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 107.
[84] Гегель. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. С. 15–16.
[85] Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем. В двадцати тома. М.: Наука, 2000. Т. 2. 1875–1877. С. 253.
[86] Франк С. Л. Свет во тьме. – Минск. Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 11.

признает «укорененность человека и мира в Боге» и имманентное присутствие божественных сил в мире[87].

В XX в. панентеизм развивался в двух направлениях, в первом из которых идея личностного и триединого Бога сохранилась, а во втором были предложены альтернативные концепции Высшего Начала. Ко второму направлению относят теорию эмерджентной эволюции С. Александера, а также философию процесса, разработанную А. Н. Уайтхедом, предложившим взгляд на вселенную как единый органический процесс, движимый принципом «творчества»[88]. Бог выступает начальной и конечной гранью этого процесса и имеет «первоначальную» (primordial) и «последующую» (consequent)» природу. По мнению мыслителя, Бог не творит мир, а лишь сохраняет его. Американский философ Ч. Хартшорн вернулся к идее личного Бога, выступающего творческим началом бытия. В духе панентеизма Хартшорн считал возможными социальные отношения Бога и мира[89].

Б. П. Гёке убежден, что из выделенных им моделей Божественного именно панентеизм лучше всего согласуется с современными философскими, теологическими и научными положениями[90]. Так, адекватность панентеизма с философской точки зрения подтверждается взаимозависимостью и нераздельностью Бога и мира, при сохранении различия между Богом как конечной основой мира и самим миром. Панентеизм не противоречит и современным представлениям об иерархии и взаимосвязи отраслей научного знания.

Эпистемологические модели будет рассматривать Бога как объект человечского познания и характеризовать когнитивный аспект отношения человека к Богу. Все виды отношения к Богу (религиозные, скептические,

---

[87] Там же. С. 335.
[88] Whitehead A. N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. – New York: The Free Press, 1978. P. 21–31.
[89] Hartshorne Ch. Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion. – Glencoe (Illinois): The Free Press, Boston: Beacon Press, 1953. P. 40.
[90] Göcke B. P. Concepts of God and Models of God-world relation // Philosophy Compass. 2017, Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402. P. 5.

агностические, атеистические виды) содержат знание о божественной реальности. В европейской истории различают теологическое или богословское и философское богопознание. В Ветхом Завете понятие богопознания определялось с помощью глагола yada (знать), который употреблялся в древнееврейском языке и как указание на получение знаний, и для выражения экзистенциального соотношения[91]. Познание предполагало вступление с его объектом в разные формы отношений. Знание о Боге также может представляться в разных формах, к примеру, в восприятии свидетельств из священных текстов, мистических переживаниях, теоретическом осмыслении религиозного опыта.

Вопрос возможности богопознания особенно глубоко разрабатывался в средневековье, но отдельные аспекты этого вопроса рассматривались античной философией. Считается, что диалоги Платона содержат мысль, что познание божества возможно для человека лишь в той степени, в которой божество «отражается в чувственном мире как идея блага»[92]. Аристотель выделяет как наиболее предпочтительное учение о божественном из трех «умозрительных учений», включающих также математику и учение о природе[93], и не отрицает возможности познания Бога как предмета «вечного, неподвижного и существующего». Проблема познаваемости Бога поднимается Плотином, который подчеркивает непостижимость и непознаваемость божественной природы[94] в апофатическом описании Единого.

В первые века христианства богопознание носило эсхатологический характер. Феофил Антиохийский различал три ступени богопознания, наивысшая из которых достижима только после всеобщего воскрешения.

---

[91] Богопознание. Православная энциклопедия. Т. 5. М.: Церковно-научный центр «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», 2002. – 753 с. С. 476.
[92] Линицкий П. И. Учение Платона о Божестве. – Киев: Типография С. Т. Еремеева, 1876. С. 45.
[93] Аристотель. Метафизика // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 181–182.
[94] Там же. С. 197.

Мыслители Александрийской школы полагали возможным богопознание уже в земной жизни. Климент Александрийский считал познание Бога, требующее постоянного прилежания, сложных и долговременных «подготовительных трудов»[95], созерцанием интеллектуального характера. Каппадокийские Отцы Церкви выступали против интеллектуализма в богопознании. Василий Великий полагал источниками богопознания наблюдение за творением Бога, самопознание и Божественное Откровение[96]. Августин Блаженный также был убежден, что стремящийся к богопознанию получает способность созерцать Бога через наблюдение действий Бога в окружающем мире и самопознание. Эту способность он относил к разуму, считая, что человеческому духу «для созерцания высшей красоты дарован ум, а не глаз»[97], а человеку не доступно постижение сущности Бога. При этом вера, по мнению Августина, призвана «даровать свободу»[98] уму.

Для Фомы Аквинского вера отделена от других когнитивных действий, к примеру, знания, понимания, сомнения. Она только конкретизирует истинное знание о Боге, получаемое посредством интеллекта под воздействием воли. При этом знание о Боге достигается не постигающим интеллектом, а способностью, именуемой в аскетической литературе «оком души»[99].

Представители немецкой классической философии предложили новые подходы. Кант в «Критике чистого разума» относит богопознание к априорно-синтетическому познанию, возможному лишь для вещей потенциального

---

[95] Климент Александрийский. Строматы. Книга седьмая // Строматы. Т. 3 (Книги 6-7) / Изд. подг. Е. В. Афонасин – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С. 229.
[96] Михайлов П. Б. Как познать Бога. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. 2010. №2 (58). С. 94.
[97] Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 435.
[98] Блаженный Августин. Монологи // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 324.
[99] Смирнов Г. А. Гайденко В. П. Границы Томистской эпистемологии: Фома Аквинский о богопознании // Историко-философский ежегодник. 2009. №2008. С. 77.

опыта. Постижение Бога должно осуществляться в области этикотеологии[100], где познавательным способом наряду с мнением и знанием выступает вера. Особую роль в богопознании играют постулаты «чистого практического разума», направленного к достижению высшего блага. Шеллинг убежден, что для глубокого богопознания необходимо учитывать идею развития Божественной личности из первоосновы[101]. В материалистическом учении Фейербаха целью познания Бога служит удостоверение в том, что Бог есть «созданное воображением, недействительное, фантастическое существо, одновременно предполагаемое существом реальным»[102]. Гносеологически вера в Бога основана на признании существования родовых понятий[103].

В индийской философии эпистемологические вопросы подчинялись сотериологическим и онтологическим задачам[104]. В ряду основных средств достоверного познания (праман) выделяются чувственный опыт (пратьякша), логический вывод (анумана), священные тексты (шабда) и сравнение (упамана). Значимость праман варьируется в философских школах, но все школы признают важность определения природы познавательного опыта. Мыслители школ мимансы и веданты сходятся к идее учета опыта пророков или святых, достигших непосредственного познания Бога, что добавляет к ряду праман свидетельства авторитетных лиц. Во всех школах разум считается главным инструментом размышления[105], но его действие следует за чувственным опытом либо свидетельством авторитета.

---

[100] Крыштоп Л. Э. Этикотеология Канта и его понятие высшего блага // Философия религии: аналитические исследования. 2023. Т. 7. № 1. С. 106.

[101] Павлюченков Н. Н. Шеллинг и русское богословие XIX–XX вв. // Филаретовский альманах. 2016. №12. С. 161.

[102] Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2 / Ред. В. Козерук. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. С. 696.

[103] Любутин К. Н. Проблема отчуждения: критика религии в философии Л. Фейербаха // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения РАН. 2004. №5. С. 71.

[104] Аникеева Е. Н. Гносеологический аспект Ишвара-вады (индийского учения о личном Боге/Ишваре) // Вестник РУДН. серия Философия. 2014. № 4. С.75.

[105] Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер. с англ., под ред. В. И. Кальянова. – М.: Академический проект, 2017. С. 15.

Вопросы богопознания актуальны и в наши дни. С 1960-х гг. появилась тенденция к разработке новых способов обоснования веры в существование Бога[106] и возможности богопознания. В рамках эпистемологии религиозной веры считается, что религиозные верования могут проходить процедуру обоснования и формировать истинное знание[107]. Выделяют следующие основные направления решения вопросов богопознания[108]. Во-первых, обоснование религиозной веры проводится в рамках реформаторской эпистемологии, разработанной А. Плантингой. Последний опирается на «Модель Аквината/Кальвина», в основе которой лежит понятие присущего человеку «чувства божественного» (sensus divinitatis). Во-вторых, проблемы богопознания решает социальная эпистемология, представленная У. Олстоном. Олстон обосновывает религиозные верования через теорию непосредственного восприятия, исключающую действие рассудка, а также концепцию доксатических практик (от древнегреч. doxa – мнение, убеждение), объясняющих механизм формирования религиозных убеждений через когнитивные процессы. В-третьих, познавательные аспекты Божественного рассматриваются в аретической эпистемологии, исследуемой Л. Загзебски. Продолжает развиваться и традиция изучения и толкования Священного Писания. Теолог и философ Г. Уэйн убежден в возможности познания Бога, хотя оно и не может быть исчерпывающим для человека, который, в отличие от бесконечного Бога, конечен[109]. Для анализа познавательных аспектов Божественного в работах исследуемого мыслителя сформируем классификации этих аспектов по *источникам познания*, по *апофатическому*

---

[106] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 50–51.

[107] Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 9.

[108] Там же. С. 9–15.

[109] Уэйн Г. Систематическое богословие: введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2010. С. 153.

или *катафатическому* подходам, по *способу формирования религиозных убеждений*.

В зависимости от вида источников богопознания его принято делить на *естественное* и *сверхъестественное***,** что будет в основе первой таксономии. Естественное богопознание опирается на источники окружающего нас мира, а сверхъестественное – на Божественное Откровение. Источниками окружающего мира могут служить объекты чувственного познания, т.е. мир природы и тело человека, а также объекты умопостигаемые. Изучение умопостигаемых объектов подразумевает познание человеческой души, созданной по образу и подобию Бога. В истории философии было предложено несколько подходов к объяснению способности познания нечувственных объектов[110]. Одни подходы предполагали вмешательство Бога в познавательный процесс, т.е. задействование в познании дополнительных, внеприродных механизмов. Другие подходы, к примеру, периода поздней аристотелевской схоластики, пытались объяснить познание работой природных когнитивных механизмов. Согласно поздним схоластам, познание Бога в земной жизни несовершенно и формируется через «напечатленные формы» (species impressae) в чувствующей душе лишь материальных творений, т.е. относится к естественному виду; в состоянии же «блаженного видения», достигаемого праведниками после смерти, механизм богопознания более сложен и совершенен. Еще одним источником естественного познания считается изучение истории человечества для открытия Божественного промысла.

Такие источники, как Священное Писание и Предание, могут относиться как к естественному, так и к сверхъестественному видам богопознания. Священное Писание считается Божественным откровением, но его воздействие на индивида на уровне сверхъестественного богопознания возможно лишь при условии «очищения души». Сверхъестественное

[110] Вдовина Г. В. Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 47–49.

богопознание имеет конечной целью соединение индивида с Богом. Согласно христианским взглядам, оно осуществляется только в Церкви под воздействием Святого Духа. Высшая степень богопознания доступна только в эсхатологической перспективе, когда каждого человека ожидает видение Бога. Но и эта ступень познания Бога не конечна, поскольку «бескрайнее величие» Высшего начала не позволит человеку даже в «грядущем веке» постигнуть Бога до конца[111].

Вторая таксономия моделей Бога будет опираться на *апофатический* и *катафатический* пути богопознания, относимые к богословским методам. Описание Бога посредством сочетания этих двух методов можно найти в работах многих мыслителей, начиная с Платона и Аристотеля, но образцом их применения считается корпус сочинений христианского неоплатоника V века Псевдо-Дионисия Ареопагитика. В основе данных путей богопознания лежит представление о двух аспектах Божественного, один из которых непознаваем для человека по причине превосходства Бога над любым Его определением, а второй открыт самим Богом для постижения. Открытый аспект Высшего начала постигается методом катафатического богословия, предполагающим перечисление и толкование Божественных атрибутов. Сюда же относится перечисление имен Бога из Священного Писания («благой», «любовь», «ум», «спасение», «сила»), приведение словосложений («само-по-себе-бытие», «само-по-себе-сила»)[112]. Многократность повторений именований Бога призвана показать многообразие эманаций Божественных свойств. Непознаваемый аспект Бога описывается апофатически, т.е. через отрицание, или утверждение того, чем объект не является. Для подчеркивания Божественного превосходства отрицаются предикаты Бога, приводятся ряды антонимов («величина и малость», «равенство и неравенство»), перечисляются ряды личных временных форм («Он не возникал и не

[111] Уэйн Г. Систематическое богословие: введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2010. С. 153.
[112] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедика / пер. с греч. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 445.

возникнет»), используются суперлативы («сверхъестественное», «сверхсущественное»)[113]. Два взаимодополняющих пути богопознания преследуют цели сокрытия «сакрального от непосвященных» и открытия его знающим. В ходе исследования мы определим, разделяет ли наш мыслитель указанные методы богопознания и если да, то в каких пределах.

В основу третьей таксономии моделей Божественного будет принят способ оправдания религиозных убеждений, обсуждаемый в современной эпистемологии религии. Следуя приведенной И. Г. Гаспаровым классификации моделей оправдания религиозных убеждений[114], установим первым вариантом *фундаменталистскую* модель Божественного, опирающуюся на базовые убеждения, которые могут быть самоочевидными или основанными на опытных либо ментальных состояниях индивида. К стороннику данной концепции можно отнести У. Олстона, который считает свою позицию умеренным фундаментализмом. В формировании убеждений, согласно Олстону, участвуют непосредственное восприятие действительности и когнитивный механизм интерпретации полученных данных, или доксатические практики. Важную роль играет социальная природа доксатических практик, поскольку они формируются, одобряются и распространяются внутри сообщества[115], что позволяет философу говорить об их истинности. Проводя аналогию между чувственным восприятием экстраментальных объектов и религиозным опытом, Олстон делает вывод о возможности формирования истинного знания о Боге на основе религиозного опыта, при условии связи последнего с удовлетворяющей определенным критериям доксатической практикой.

---

[113] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедика / пер. с греч. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, 2002. С. 211-213, 413, 759.

[114] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 53.

[115] Олстон У. П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. – М.: Академический проект, 2022. С. 260, 294.

Вторым вариантом выступит *экстерналистская* модель, основанная на формирующих воззрения на Бога функциях когнитивных механизмов. Представителем этой модели является А. Плантинга, в своей работе «Разум и вера в Бога» («Reason and Belief in God», 1991) показывающий, что классический фундаментализм «и ложен, и автореференциально непоследователен»[116] и вводящий для решения проблемы обоснованности убеждений понятие «подтверждение» (warrant). К числу условий, при которых убеждение может обладать для индивида «подтверждением», философ относит корректное функционирование познавательных способностей и подходящую для них среду. Чтобы показать, что религиозные способности могут обладать «подтверждением», Плантинга использует «модель Аквината/Кальвина», опирающуюся на представление о заложенном в нас Богом когнитивном механизме – «чувстве божественного». И. Г. Гаспаров считает концепцию Олстона обладающей большим преимуществом по сравнению с идеей Плантинги[117], поскольку Олстон опирается не только на когнитивные способности индивида, но и на непосредственный эпистемический опыт.

Третьим вариантом будет модель *эпистемологии добродетели*, основанная на эпистемических добродетелях. Разработчик этой концепции Л. Загзебски полагает знание «структурой истинных верований, проистекающей из действий интеллектуальных добродетелей»[118], поэтому самым актуальным становится вопрос определения качеств, необходимых для познания истины, к которым относятся, к примеру, честность, открытость, способности к критическому анализу данных. Исследователь поднимает и вопрос

---

[116] Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет / Пер. с англ. К.В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славян. культуры, 2014. С. 190.

[117] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 61.

[118] Цит. по Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 8.

оправданности эпистемологического авторитета: «я скорее достигну истины, если поверю в то, во что верим МЫ, сообщество, чем если буду пытаться достичь истины самостоятельно, независимо от НАС, сообщества или Церкви»[119]. Таким авторитетом могут выступать как личность, так и текст Священных писаний.

Эпистемологические аспекты Божественного тесно связаны с выдвижением исследуемым мыслителем *аргументов в пользу существования Бога*. Их разработка имеет истоки в античности и обретает активность в период схоластики. Средневековый философ Ансельм Кентерберийский предложил ставшее классическим *онтологическое* доказательство. Оно заключается в следующей цепочке утверждений: Бог – совершеннейший из мыслимых объектов; мысль о Боге – совершеннейшая мысль; объект, существующий в реальности, совершеннее того, который существует только в мысли; мысль об объекте, существующем в реальности, совершеннее мысли об объекте, существующем только в мысли; значит, Бог существует в реальности[120]. К онтологическому доказательству обращались Фома Аквинский, Рене Декарт, Лейбниц, Фихте, Шеллинг и другие мыслители.

Фома Аквинский обобщил и упорядочил более ранние доводы в защиту существования Бога и сформулировал знаменитые «пять путей» или пять доказательств бытия Бога. В «Сумме теологии» Аквинат аргументирует бытие Бога, во-первых, из необходимости существования «первого движущего»[121], выступающего источником движения все объектов мира; во-вторых, из «смыслового содержания действующей причины»; в-третьих, из необходимости существования «самого-по-себе» необходимого, «начала начал»; в-четвертых, из признания степеней совершенства, приводящего к

---

[119] Загзебски Л. Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита. Пер. с англ. К.В. Карпова // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. №3. С. 105.

[120] Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1996. С. 128–129.

[121] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 25–27.

выводу о бытии самого совершенного существа; в-пятых, из необходимости существования высшего начала, целенаправленного управляющего природными вещами.

Кант объединил 1, 2 и 3-е доказательства Фомы в *космологическое*, а 4 и 5-е – в *физико-теологическое*, а также добавил онтологическое доказательство, причислив эти три вида к исходящим из спекулятивного разума. Философ опроверг все пять доказательств Аквинского[122] и предложил свое, нравственное. Кант вывел необходимость существования Бога из возможности и безусловной необходимости существования в мире высшего блага[123]. «Шестой» аргумент Канта в пользу утверждения бытия Бога, будучи убедительным лишь для «строго секулярного персоналистического идеализма»[124], не получил дальнейшего развития в философии и теологии.

В индийской философии дискуссии по вопросу существования Ишвары восходят к середине I тыс. до н. э. и продолжаются «философами-традиционалистами» ньяи и мимансы и в настоящее время. В. К. Шохин отмечает, что «чисто спекулятивная составляющая в индийском философском теизме в целом была значительно меньшей, чем в западном»[125]. Наиболее полную разработку аргументы в защиту существования Бога получили в школах ньяя и вайшешики. Эти аргументы излагались в полемике с оппонентами индийского теизма, которыми обычно выступали буддийские философы, мимансаки и другие. Первый этап развития аргументов представлен сутрами ньяи (первые века н.э.) и комментариями к ним (V-VI вв.), где выдвигались только «моральные» аргументы, наделявшие Ишвару функцией влияния на «аккумуляцию дхармы и не-дхармы у каждого

---

[122] Матвеев П. Е. О доказательствах бытия Бога // Вестник Владимирского государственного университета имена А.Г. и Н.Г. Столетовых. Серия Социальные и гуманитарные науки. 2020. 4 (28). С. 75–80.

[123] Судаков А. К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 60.

[124] Там же. С. 64.

[125] Шохин В. К. Философский теизм Уддйотакары // Философская теология: дизайнерские фасеты. – М.: ИФРАН, 2016. С. 34

Атмана»[126] и способностью управления моральными поступками отдельных душ. На втором этапе Уддьйоттакарой в труде «Ньяя-вартика» (VII в.) сформирован космологический аргумент, а также вариант физико-телеологического аргумента. В последнем утверждалось, что бессознательные Пракрити, атомы и карма должны направляться разумной причиной[127]. На третьем этапе Джаянта Бхатта в тексте «Ньяя-манджари» (IX в.) развил телеологический аргумент, подразумевающий «инвариантное соотношение»[128] между существованием Творца и порядком и организацией вселенной. На четвертом этапе Удаяна в трактате «Ньяя-кусуманджали» (2-я пол. X в.) синтезировал все доказательства бытия Бога-Ишвары, характерные для индийского теизма.

В «Ньяя-кусуманджали» приведено восемь аргументов в пользу бытия Бога, из которых первые три и восьмой носят космогонический характер, а остальные четыре утверждают Ишвару источником всех смыслов мира[129]. Первый аргумент, именуемый «от следствий» подразумевает наличие Составителя земли и других элементов мира. Е. Н. Аникеева проводит аналогию данного аргумента с телеологическим аргументом у Аквината[130], но на наш взгляд, его стоит отнести к разряду космологических аргументов. Второй аргумент именуется «от первичного соединения атомов» и более схож с телеологическим доводом. Третий аргумент – «от поддерживания» - основан на божественной функции удержания всех тел от распада. Четыре аргумента носят этико-практический характер. Согласно им, Бог-Ишвара объявляется Удаяной создателем языков, слов и всех искусств, а также источником содержащегося в Ведах знания. Восьмой аргумент утверждает действие воли

---

[126] Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2001. С. 333–334.
[127] Уддйотакара. «Ньяя-варттика» IV. 1.19-21 / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина // Философия религии: альманах / Сост. и отв. ред. Шохин В. К. – М.: Наука, 2013. С. 312.
[128] Аникеева Е. Н. О доказательствах существования Бога/Ишвары в индийской философии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. Вып. 4 (54). С. 54.
[129] Там же. С. 57.
[130] Там же. С. 58.

Ишвары по созданию первого сочетания разрозненных атомов. Система доводов в защиту бытия Бога в индийской философии выстраивалась в тех же направлениях, что и в западной философии, хотя и имела свою специфику.

Формирование аргументов существования Бога продолжается в наши дни. А. Плантинга доработал онтологический аргумент Ансельма в работе «Бог и другие создания» («God and Other Minds», 1967), а позднее в книге «Природа необходимости» («The Nature of Necessity», 1974) предложил его модальную версию. Философ рассматривает Бога как объект, обладающий классическими атрибутами всемогущества, всезнания и совершенства. Он обосновывает не просто бытие Бога, а необходимое бытие Бога, что в аналитической традиции решается в рамках семантики возможных миров[131]. В итоге Плантинга делает вывод о существовании Бога как объекта, обладающего всемогуществом, всезнанием и моральным совершенством, как в любом возможном мире, так и в актуальном. В работах Плантинги проявляется влияние схоластической традиции. Р. Суинберн выводит бытие Бога из факта существования гармоничной и упорядоченной вселенной. В работе «Существование Бога» («The Existence of God», 1979) философ показывает, что эволюция человеческого сознания есть результат божественного вмешательства[132]. Критерием истинности гипотезы теизма Суинберн полагает простоту, он уделяет внимание согласованности гипотезы с фоновыми данными, т.е. знанием, принимаемым нами на веру.

Аргументы в защиту существования Бога принято делить, согласно М. Рею и М. Мюррею, на две категории: *априорные* и *апостериорные*[133]. Априорные аргументы основаны на посылках, истинность которых устанавливается на основе размышлений, а апостериорные опираются на

---

[131] Ильющенко Е. В. Доказательство бытия Бога в протестантской теологии: Пауль Тиллих и Алвин Плантинга // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 55.

[132] Кедрова М. О. Естественная теология XXI в.: проект Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2016. №2. С. 78–79.

[133] Рей. М., Мюррей. М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 179.

данные опытного восприятия окружающего мира. К первой категории относится *онтологический* аргумент и его версии, среди которых наиболее известны *классическая* версия Ансельма и *модальная* версия, использующая понятийный аппарат модальной логики, в частности, понятия возможности и необходимости. Последняя разрабатывалась, к примеру, Плантингой.

К апостериорным аргументам относят *космологический* и *телеологический* и их вариации. В основе космологического аргумента лежит тезис о существовании случайных вещей, требующих объяснения. Одна из версий данного аргумента постулирует существование, по крайней мере, одного существа, объяснимого из самого себя и объясняющего существование зависимых существ. Версия «*калама*», разработанная в средневековой исламской философии, обосновывает бытие Бога как первопричину существования остальных вещей мира. К примеру, в учении мутазилитов Бог выступает Становителем возникших вещей, которым придается атрибут существования, выводящий их из состояния небытия[134].

Телеологические аргументы, называемые аргументами *от замысла*, исходят из идеи существования естественных объектов, имеющих такие характеристики, объяснением которых может служить целенаправленная деятельность разумных существ. К классическим версиям этих аргументов относят доказательство *по аналогии* и *вывод* из наиболее убедительного объяснения. Первый вариант более уязвим для критики, в отличие от второго, убеждение в котором строится на основе выбора самого убедительного объяснения видимых признаков целесообразности в мире. К самым известным объяснениям относят случай и эволюцию[135]. Современной версией аргумента от замысла является версия «*тонкой настройки*», которая апеллирует к сфере космологии, демонстрирующей многочисленные признаки замысла Высшего существа.

---

[134] Насыров И. Р. Аргументы в пользу бытия Бога в каламе // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 26.

[135] Рей. М., Мюррей. М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 214.

Менее распространенные аргументы относятся к апостериорным и включают в себя *нравственный* аргумент, *исторический* аргумент, аргумент *от промысла и чудес* и аргумент *от религиозного опыта*[136]. Суинберн упоминает, что классический вариант *нравственного* аргумента предложен Кантом, и считает важным разделять аргумент от факта существования моральных истин и аргумент от факта сознания моральных истин[137]. Последний считается более сильным, поскольку наличие у людей моральных убеждений свидетельствует о существовании Творца, дающего человеку возможность свободного выбора между добром и злом.

Исторический аргумент основан на историческом факте наличия религиозных представлений у всех народов мира. Данный аргумент близок к аргументу *от религиозного опыта*, но отличается от него всеобщим и объективным характером[138]. Религиозный опыт, являющийся «осознанным ментальным событием»[139], делится Суинберном на пять видов, которые включают религиозное переживание при общественном восприятии обычных либо необычных объектов, при индивидуальном получении чувственного опыта, описываемого либо не описываемого словами, и религиозном восприятии без чувственного опыта. Особенно актуален вопрос доказательной ценности такого опыта. Аргумент *от чудес* опирается на наблюдения в истории мира событий, нарушающих либо не нарушающих законы природы, но дающим основания полагать их возникновение путем вмешательства Бога. Аргумент *от божественного промысла* полагает наличие у человека больших возможностей для совершения ответственных поступков.

---

[136] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 260–422.
[137] Там же. С. 284.
[138] Фокин А. Р. Аргумент от Sensus Divinitatis и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. № 1 (3). 2019. С. 21.
[139] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 385.

Для построения *этических моделей* Божественного необходимо понять, считает ли исследуемый мыслитель Бога *моральным агентом*. Подходы философов к наделению Бога моральными качествами широко варьировались на протяжении истории философской мысли. В работах Платона и Аристотеля Бог, как высшее трансцендентное существо, не несет ответственности за поступки человека. Платон считает, что Бог создает вселенную, придавая ей цель и порядок, но используя несовершенные материалы, поэтому некоторые вещи могут нести зло. Философ наделяет Бога добротой и справедливостью, призывая людей словами Сократа к «уподоблению Богу», что означает «делаться справедливым и мудро благочестивым»[140], но не указывает, что Бог есть основание нравственной добродетели. Аристотелевский Бог также наполняет мир порядком и целью, но выступает лишь неподвижным Перводвигателем. Философ не прилагает Богу качеств благости, красоты и любви. В «Большой этике» он говорит о невозможности дружбы людей с Богом, поскольку «дружба с богом не допускает ни ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви»[141].

Сторонники той или иной формы теизма полагали, что наделивший человека моральным законом Бог сам действует в соответствии с этим законом. Так, Августин считает Бога морально добрым хранителем вселенной. Бог, по его мнению, не творил зло, которое «не есть никакая субстанция или сущность»[142], а является «умалением добра»[143]. При этом в своих действиях Бог демонстрирует человеку, что есть добро. Фома Аквинский развивает представления Августина о моральности Бога. Утверждая Бога абсолютным добром, Аквинат считает Его свободным от ответственности за существующее

---

[140] Платон. Теэтет // Полное собрание сочинений в одном томе / Ред. Басова Е.Г. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2016. С. 154.
[141] Аристотель. Большая этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. С. 362.
[142] Блаженный Августин. Об истинной религии // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 421.
[143] Блаженный Августин. Исповедь // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 504.

зло. Философ стремится показать справедливость, милосердие Бога[144], безграничную любовь Бога ко всем своим творениям.

Проблема моральности Бога поднималась классиками немецкой философии. Кант считает Бога реальным субъектом исторического развития, а понятие Бога – моральным и практически необходимым человечеству понятием. Бог выступает в учении Канта «святым законодателем», «благим миропромыслителем» и «справедливым судьей»[145]. В поздних работах Шеллинга личность Бога объединяет в себе темное и идеальное, или разумное начало. Темное начало становится злом лишь в природе конечных вещей, в том числе человека. В процессе творения мира Бог создает лишь «предпосылку действительного зла»[146], а силы Бога в Его личности являются абсолютным добром.

Вопрос моральности Бога неоднократно обсуждался в индийской философии. Одним из первых «нравственных портретов»[147] Ишвары можно считать его описание комментатором «Ньяя-сутр» Ватсьяяной (4-5 вв. н.э.). Мыслитель наделяет Бога добродетелью, беспорочностью, изобилием благих намерений. Будучи «отцом живых существ», Ишвара содействует благим человеческим действиям и обретению плодов этих действий[148]. Основы теодицеи появляются в «Брахма-сутре» (3-4 вв. н.э.). Так, в сутрах II.1.34-37 автор говорит о справедливости создателя мира и совместимости идеи божественного управления человеческими душами с действием закона кармы.

---

[144] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 283–301.

[145] Кант И. О моральных свойствах Бога (Из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») (пер. с нем. Л. Э. Крыштоп) // Кантовский сборник. 2011, №4 (38). С. 89.

[146] Тимофеев А. И. Тема человеческой свободы у Шеллинга // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: материалы 11-й международной конференции молодых ученых, 27–30 декабря 2000 г. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С. 90.

[147] Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 230.

[148] Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Исследование, пер. с санскр., коммент. В. К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 334.

Окончательно утверждает моральность Бога в индийском теизме Шанкара. Вопросы теодицеи раскрываются в его комментарии к «Брахма-сутрам».

Современные представители классического теизма расходятся во мнении о том, является ли Бог моральным существом. Так, томисты Б. Дэвис и Э. Фезер отрицают обладание Бога моральными добродетелями, разделяя идею Аристотеля о добродетели, присущей двум частям души, разумной и «лишенной суждения»[149]. Моральная добродетель принадлежит вожделеющей части души, имеющейся у человека, но не Бога, поэтому Бог не обладает моральными добродетелями. Классические теисты считают, что моральные добродетели стоит считать диспозициональными свойствами субъекта[150], то есть указывающими на потенциальную реализацию других его свойств. Богу, как чистой актуальности, потенциальность не присуща, что также исключает признание Его моральным агентом.

Гаспаров считает, что в рамках теизма невозможно полностью избежать понимания Бога моральным агентом. Теизм наделяет Бога тесно связанными с моралью атрибутами[151], среди которых справедливость, всеблагость, делающая Бога источником всех известных человеку благ. В авраамической традиции Бог дает своему народу определенные обещания, а значит, обязуется нести определенную моральную ответственность. Гаспаров убежден, что Бога необходимо считать «моральным агентом особого рода», моральная ответственность которого отличается от моральной ответственности сотворенного им человека.

К набору нравственных атрибутов Божественного, учитываемых при построении этической модели, стоит отнести атрибуты благости, любви, милосердия, святости, справедливости[152]. Реже упоминаются атрибуты гнева

---

[149] Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. С. 171.
[150] Гаспаров И. Г. Этический аргумент против существования Бога: критический анализ // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 70.
[151] Там же. С. 70–71.
[152] Уэйн Г. Систематическое богословие: введение в библейское учение / Пер. с англ. – СПб.: Мирт, 2010. С. 193.

Бога, означающего его ненависть ко греху и ревности Бога, состоящей в Его постоянном стремлении защитить свою честь. Основным моральным атрибутом Бога является благость, а атрибуты любви, милосердия, святости, справедливости часто рассматривают как аспекты благости. Указывая, что благость Бога присуща монотеизму, В. В. Бибихин определяет понятие «благо» как «состояние и условие совершенства, осуществленного бытия»[153]. По его мнению, понятие «благо» синонимично понятию добра, хотя в последнем преобладает мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, а понятие блага несет более онтологичный оттенок. Благость Бога предполагает Его абсолютное моральное совершенство, что подразумевает способность наказывать за грехи человека. Эта способность связана со способами решения традиционной проблемы зла, в соответствии с которыми можно выстроить одну из таксономий этических моделей.

Для *первой таксономии* этических моделей Бога возьмем за основу взгляды на соотношение божественной и сотворенной Богом причинности. Это деление имеет истоки в схоластической традиции и различает модели *окказионализма, консерватизма* и *конкурентизма*[154]. В окказионализме модели только Бог есть истинная действенная причина всех последствий, а сотворенные Богом вещи лишь предоставляют повод для божественных действий. Сторонники консерватизма отрицают участие Бога в действиях своих творений, поскольку после создания мира Бог только поддерживает его существование, а подлинными действующими агентами являются сотворенные Богом существа. В конкурентистской модели, занимающей промежуточное положение между окказионализмом и консерватизмом, Бог наряду с творением всех вещей мира и сохранением их бытия оказывает им содействие для реализации определенных возможностей.

---

[153] Бибихин В. В. Благо // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. С. 272.

[154] Freddoso A. God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects // American Catholic Philosophical Quarterly. 1994. Vol. 68. № 2. P. 131–156.

Вторая таксономия строится по взглядам на *отношение Бога ко греху* в разных видах теизма. В первой модели принимаются положения *классического теизма,* где Бог рассматривается как источник всякого бытия. Будучи абсолютно самостоятельной субстанцией, Бог обладает абсолютной простотой и совершенной волей, подразумевающей всемогущество и всеблагость[155]. В классическом теизме Бог не может считаться причиной зла, поскольку зло не обладает бытием. Основной онтологической предпосылкой для появления зла служит творение из ничего. Человек может совершать зло, поскольку он сотворен Богом из ничего. «Доброе во мне – Твой дар, злое же – мое преступление, осуждаемое Тобою»[156], – говорит Августин. По его мнению, Бог дал человеку возможность выбора, чтобы он мог свободно выбрать благо, т.е. единение с Богом.

В рамках классического теизма можно рассмотреть три подхода[157] к решению вопроса об отношении Бога ко греху. Последователями томизма разработан подход, называемый *пермиссионизмом.* Суть его заключается в том, что Бог не желает греха как такового, но позволяет его совершение. Второй подход, *молинизм***,** разработан теологами Общества Иисуса. Согласно ему, грех человека не является результатом решения Бога, но Богу известно, как бы свободно поступил этот индивид в определенных обстоятельствах. Оба эти подхода не согласуются с представлением о божественной простоте, что решается в *аретическом* подходе, рассматривающем Бога как первоисточник бытия и блага, отождествляемого с добродетелью. Божественный промысел мыслится в этой концепции иерархически, Бог есть сама любовь, праведность,

---

[155] Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 90

[156] Блаженный Августин. Исповедь // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 623.

[157] Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 96–102.

всемогущество. Бог, не будучи личностью, является источником личностных свойств в человеке.

Вторая этическая модель Бога опирается на взгляды сторонников *открытого теизма*. По их мнению, «классическое» понимание Бога как независимой субстанции не согласуется с библейским образом Бога, любящего людей и отзывающегося на их молитвы. Открытый теизм отрицает абсолютную одностороннюю зависимость бытия от Бога. В русле открытого теизма Плантинга разработал «апологию от свободной воли», призванную опровергнуть аргумент Д. Мэки, утверждавшего несовместимость существования Бога с присутствием в мире зла. С помощью современной модальной логики Плантинга показал, что присутствие зла в мире не зависит от Бога, поскольку «дурные» положения дел в мире «актуализируются другими свободными агентами»[158]. Утверждения Плантинги ограничивают Божественное всемогущество, но им удалось «привести к молчанию»[159] аргумент Д. Мэки. Р. Суинберн поддержал апологию Плантинги, но продвинулся дальше в ограничении божественных атрибутов, считая, что свободная воля индивида способна возвысить его до статуса мини-творца, сделав источником происходящего во Вселенной[160]. Ученый отказался и от утверждения о божественном предзнании. Плантинга и Суинберн понимают Бога как обладающего определенными свойствами индивида, что в корне отличает их от классических теистов.

В основе третьей этической модели установлены идеи *процесс-теизма*. Многие трудности понимания отношений Бога с миром преодолеваются с учетом взглядов на природу страдания в процессуальной мысли. Бог не несет

---

[158] Гаспаров И. Г. Этический аргумент против существования Бога: критический анализ // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 60.

[159] Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 52.

[160] Гаспаров И. Г. Зло и свободная воля // современные апологии от свободной воли и классический теизм // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4. № 4. С. 23.

ответственности за зло, поскольку из-за радикальных метафизических ограничений воздействует на другие сущности не принуждением, а лишь убеждением[161]. Действие убеждением говорит о сохранении Богом уважения к свободе индивидов. Ни человек, ни природа не подчиняются в этой модели божественной воле. А. Н. Уайтхед упрекает средневековых философов в «привычке рассыпаться перед Богом в метафизических комплиментах»[162], аргументируя свой подход к ограничению божественных атрибутов. Он считает Бога не «верховным автором пьесы», а лишь высшей основой ограничения модусов действительности, благодаря чему у Бога появляется способность отличать добро от зла. Ч. Хартшорн указывает на несовместимость классического теизма с тезисом о том, что Бог есть любовь. Условием любви должно быть наличие у Бога восприимчивости и сострадательности, поэтому Бог не есть бесстрастная «машиной по производству благ»[163], а способен страдать. Хортшорн считает, что совершенство Бога не умаляется способностью ощущать воздействие других сущностей.

Четвертая этическая модель строится на концепции *скептического теизма.* Ее сторонники М. Бергман, С. Дж. Вайкстра, Т. Перрин[164] считают недоступными для человеческого понимания причины, по которым Бог допускает существование в мире зла. Подобно тому, как мы не можем говорить о маловероятности обитания разумных существ на других планетах, если мы их там не обнаружили, мы не можем считать маловероятными

---

[161] Мак-Грат Алистер. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. – Одесса: «Богомыслие», 1998. С. 242.

[162] Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ. Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. С. 241.

[163] Ворохобов А. В. Интерпретация онтологического аргумента в философской теологии Чарльза Хартсхорна // Христианское чтение. 2021. №1. С. 118

[164] Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 557–593; Wykstra S. The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of «appearance» // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. 16 (2). P. 73–93; Wykstra S. J., Perrine T. The Foundations of Skeptical Theism // Faith and Philosophy. 2012. 29 (4). P. 375–399.

основания, оправдывающие допущение Богом зла, поскольку они нам неизвестны. По мнению скептических теистов, знания человека о возможных благе, зле и зависимостях между ними представляют собой малую и непрезентативную выборку для поиска основания для оправдания допущения Богом зла. Важной проблемой становится проведение границы скептицизму, ибо последний способен к саморазрушению.

Пятая этическая модель представлена идеями *индийского теизма*. Индийский теизм можно отнести к одному из направлений открытого теизма, всемогущество Бога-Ишвары ограничено, что связано с действием закона кармы. Индийскую концепцию кармы как «безличной судьбы» можно противопоставить в авраамических религиях идее заботы личного Бога о своих творениях или учению о Божественном Промысле[165]. Чтобы учесть идею кармы, Шанкара стремится распределить ответственность за страдания существ между Богом и кармическим законом. По словам В. К. Шохина, в отношении глубины проработки проблемы мирового зла теодицея Шанкары представляет собой «тонкую диалектику балансирования» между детерминизмом и автономизмом[166] и не уступает достижениям западной богословско-философской мысли. При этом Шанкаре не удается преодолеть сложности, связанные с учением о карме, которое радикально ограничивает свободу и Бога, и человека.

Степень управления Богом законом кармы весьма варьируется во взглядах индийских мыслителей. К примеру, Рамануджа склонен подчинить закон кармы воле Бога. Бог устанавливает кармический порядок и сам является его правителем, будучи в силах даже приостановить его[167]. В текстах

---

[165] Аникеева Е. Н. Метафизика кармы как главного архетипа индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2007. №2. С. 63.

[166] Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 234.

[167] Радхакришнан С. Индийская философия. Пер. с. англ. В 2-х ч. Т.2 М.: МИФ, 1993. С. 627.

ньяя-вайшешиков Бог считается лишь «диспетчером последствий»[168] закона кармы, действующего безначально и независимо от Бога.

Третья таксономия этических моделей выстраивается по *взглядам мыслителей на природу зла* в контексте оправдания допущения Богом существования зла в мире. В. К. Шохиным выделены пять наиболее признанных в истории философской мысли взглядов на природу зла[169]. Первая модель опирается на концепцию зла как *небытия*, чистой «лишенности». Истоки этой концепции, или привационной теории зла, можно найти в учениях Августина и Фомы Аквинского. В настоящее время привационная теория утратила популярность, в том числе, из-за некорректной интерпретации ее основного тезиса как отрицания реальности зла. Так, Дж. Хик ошибочно не рассматривает зло как недостаток блага в качестве одного из элементов сложной метафизической концепции средневековых теологов[170]. Вторая модель полагает зло *необходимым компонентом гармоничного мироздания*. Плотин, к примеру, иллюстрирует эту идею «необходимым для мироздания «цокольным этажом», без которого мир не мог бы существовать в его актуальном виде»[171].

В третьей модели зло выступает *продуктом свободной воли* сотворенных Богом живых существ. В четвертой модели зло рассматривается как *инструмент божественного воспитания*, необходимое условие духовного совершенствования человека. Эту модель представляет концепция «укрепления души» (soul-making), или «иринеевская» теодицея, разработанная Дж. Хиком[172] и названная в честь христианского богослова II в.

---

[168] Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Исследование, пер. с санскр., коммент. В. К. Шохина. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 135.

[169] Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 49–51.

[170] Карпов К. В. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. №4(39). С. 25.

[171] Цит. По Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 49.

[172] Hick J. Evil and the God of love. N. Y., 2010. 389 с.

Иринея. Согласно ей, Бог намеренно создал для человека сложные условия, в которых последний мог бы воспитывать свой характер. В пятой модели испытание зла человеком считается *средством для обретения блаженства в загробной жизни*. К примеру, Фома Аквинский считал злые поступки людей ошибками их разума, но не умалял суровости воздаяния за зло, утверждая, что «преступления тиранов Бог обращает на благо мучеников, а наказание осужденных – на славу своей справедливости»[173]. Важно отметить, что многие мыслители сочетали разные модели, в том числе и взаимоисключающие. В отличие от двух первых моделей, модели зла как продукта свободной воли человека, как инструмента воспитания души и как обретения блага в вечной жизни менее уязвимы для критики[174] и до настоящего времени сохраняют свои позиции.

Для построения *эстетических моделей* необходимо выяснить, считает ли исследуемый мыслитель применимым понятие прекрасного по отношению к Богу, склонен ли он полагать Божественное предметом эстетического восхищения, возможна ли для него эстетическая оценка Бога. Рассмотрим разные подходы к эстетическим аспектам представлений о Высшем Начале.

В западной философии сформировалась устойчивая традиция размышлений о Боге как существе всемогущем, всезнающем, всемилостивом, но атрибуту красоты Бога посвящено меньшее количество трудов. Изучением данного атрибута занимается богословская эстетика, или теоэстетика, начало которой положено в 60-е гг. XX в. философом и богословом Г. У. фон Бальтазаром. Бальтазар был убежден, что без красоты добро становится пустым и неубедительным, а человек лишается способности любить. Взгляды Бальтазара обрели популярность среди христианских мыслителей, которые стали рассматривать красоту не только как эстетическое, но и как этическое и

---

[173] Аквинский Фома. Сумма теологии. Т. Вопросы 68-114. / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 175.

[174] Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 51.

богословское понятие[175], и включили в осмысление аспекта красоты понятия счастья, искусства, формы, существования.

Бальтазар обосновывал свои взгляды, опираясь на тексты средневековых, новоевропейских и современных философов, но истоки учения о красоте Бога лежат в античной философии. Так, Платон напрямую не говорит, что Бог-Демиург обладает красотой, но творимая Демиургом мировая душа выступает источником красоты и гармонии вселенной. В «Тимее» Платон указывает, что «космос – самый прекрасный предмет из рожденных», а его создатель – «совершеннейшая из причин»[176], подразумевая красоту Творца космоса. Аристотель указывает на красоту Бога фрагментарно. В размышлении о перводвигателе всего сущего философ говорит о Боге как «сущности простой и проявляющей деятельность», безусловно прекрасной как «наилучшее или соразмерное наилучшему»[177]. Учение о красоте Бога развивается Плотином, посвящающем феномену красоты трактаты «О прекрасном» и «Об умной красоте». В его иерархии прекрасного высшая ступень красоты истекает от Бога как абсолютного единства прекрасного и блага. «Да будет каждый целиком боговиден и целиком прекрасен, если он хочет видеть Бога и красоту»[178], – указывает Плотин на близость путей богопознания и созерцания красоты.

Учение Плотина оказало влияние на идеи философов раннего христианства. Дионисий Ареопагит среди ступеней красоты выделяет высшую, божественную красоту: «Все, что существует и появляется, существует и появляется благодаря Прекрасному и Добру, <…> и существует

---

[175] Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. №2. С. 187.
[176] Платон. Тимей // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Ред. Басова Е.Г. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2016. С. 978.
[177] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. С. 309.
[178] Плотин. О прекрасном // Плотин. Сочинения / Сост. М. Солопова. – СПб: Алетейя, 1995. С. 501.

начало и предел всего – Сверхначальное и Сверхпредельное»[179]. В трактате «О божественных именах» излагается его идея красоты как Божественного света. Василий Великий употребляет понятие красоты в христологическом контексте. Обретение способности к созерцанию красоты Бога лежит, по его мнению, через «очищение душевного ока» и уничтожение «всякого омрачения, производимого невежеством»[180]. Органом созерцания красоты Бога выступает ум.

Августин опирается на неоплатоническую идею иерархичности прекрасного[181] и отождествляет высшую, абсолютную красоту с христианским Богом. Философ описывает Бога как идеальный эстетический объект: «Поздно возлюбил я Тебя, истинная Красота, ветхая и вечно юная, как поздно возлюбил я Тебя! <…> Я отведал Тебя, и теперь я алчу и жажду; Ты прикоснулся ко мне, и зажглась во мне любовь»[182]. Красота земная выступает для Августина указанием на красоту Божественного и ее образом. В работах Фомы Аквинского красота тесно сближается с благом, а благо – с совершенством. Аквинат различает понятия блага, относящегося к потребностям, и красоты, относящейся к познанию, поскольку «красивые вещи – это те, которые приятны при рассмотрении»[183]. Размышляя о красоте творения, философ рассматривает все природные объекты как «произведения искусства Бога»[184]. Красота же самого Бога следует из рассуждения Аквината о близости красоты совершенству, идущему от совершенного Бога.

---

[179] Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 32.

[180] Василий Великий. Письма, отдел 2 // Василий Великий. Творения в 2-х т. Т. 2. – М.: Сибирская благозвонница, 2012. С. 660.

[181] Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995. С. 394.

[182] Блаженный Августин. Исповедь // Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 641.

[183] Аквинский Ф. Сумма теологии. Т.1. Вопросы 1–43 / Пер. С. И. Еремеева (гл. 1–26), А. А. Юдина (гл. 27–43). – Киев: Эльга, Ника-Центр. М.: Элькор-МК, 2002. С. 58.

[184] Аквинский, Ф. Сумма теологии. Т.1. Вопросы 75-119 / Пер. С. И. Еремеева. – Киев: Эльга, 2005. С. 261.

Установившаяся с XVIII в. механистическая картина мира сузила область религиозного в сознании индивида. Представление о мире как украшении бытия постепенно утрачивалось. Примечательно известное выражение Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, <…> – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»[185]. Рассуждая далее, философ умаляет благоговение от созерцания звездного неба: «Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари <…>. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы»[186]. Кант отверг все аргументы в пользу существования Бога и предложил моральный аргумент, выводя на передний план нравственный закон. Ход размышлений Канта демонстрирует переход мировосприятия от космоэстетики к антропопоэтике[187], «космологическая редукция» повлекла за собой антропологическую. Труды Ч. Дарвина, К. Маркса, З. Фрейда свели человека к животным инстинктам, общественным отношениям и желаниям его подсознания.

В поиске новых способов формирования религиозных ориентиров Бальтазар обратился к эстетическому аспекту богословия, считая одной из причин духовного кризиса «деэстетизацию богословия»[188]. Красота в его работах стала фундаментальным понятием: ее утрата ведет к потере истины, добра, но и других важных аспектов человеческого бытия. Эстетика Бальтазара формируется вокруг фигуры Христа, «единственного образа Бога,

---

[185] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 562.
[186] Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 563.
[187] Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. №2. С. 190.
[188] Бальтазар Г. У. Слава Господа. Богословская эстетика. Т.1. Созерцание формы / Пер. с нем. О. Хмелевской. – М.: ББИ, 2019. С. 29–61.

который бесконечно богат и при этом обладает парадоксальной простотой»[189]. Красота Бога подразумевает, что за совершенством каждого слова Христа сосредоточена человеческая «экзистенция», жизнь и смерть.

Аспект красоты Бога осмысляется в работах теолога XX в. К. Барта. «Мы можем и должны сказать, что Бог красив, и этим самым мы говорим как раз то, как он просвещает, преобразует, убеждает»[190], – заявляет Барт. Через понятие красоты мыслитель выражает как факт откровения и могущество Бога, так и форму и вид их проявления. Барт указывает на средневековое понятие «fruitio Dei» (*лат*. «наслаждение Богом»), подразумевающее присущее человеку «вожделение»[191], истинным объектом которого может быть только Бог. О возможности «сопричастия Абсолютной Божественной Красоте»[192] говорит мыслитель П. Н. Евдокимов, убежденный, что тяга «устремления к Солнцу Господней Красоты»[193] есть вложенная Богом потребность каждого человека. Как и Бальтазар, Евдокимов обращается к христологии, усматривая красоту Бога в единстве божественной трансцендентности и имманентности.

Осмысление эстетического аспекта красоты Божественного характерно и для индийской философской мысли, главным образом, традиции бхакти. Бхакти (санскр. bhakti — «сопричастность», «преданность», «почитание») может означать как религиозный путь эмоционально-личного почитания Божественного, так и религиозное течение с преобладанием такой формы почитания[194]. Термин «бхакти» упоминается в упанишадах, а основные положения пути бхакти изложены в главах VII-XII древнеиндийской поэмы

---

[189] Бальтазар Г. У. Богословие и эстетика // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 4.
[190] Барт К. Красота Бога // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 12.
[191] Барт К. Красота Бога // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 13.
[192] Евдокимов П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты. – Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 15.
[193] Там же. С. 15.
[194] Шохин В. К. Бхакти // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 190.

«Бхагавад-гита» (далее - БхГ), где бхакти выступает высшей преданностью Кришне.

Распространению течений бхакти способствовала развивавшаяся в V-IX вв. поэзия вишнуитских альваров и шиваитских мистиков наянаров. В их гимнах путь бхакти стал единственным путем достижения Бога, а основным методом на этом пути считалось разжигание сердечных чувств и религиозного эроса. Среди канонизированных альваров наиболее известны Пойхей, Пудам (Бхутам), Пей, Тирумажисей (VI—VII вв.), Тирупанальвар, Тондарадипподи, Перияльвар и Андаль (IX в.), а также Наммальвар (IX-X вв.). В центре их поэзии находится Вишну во всех его воплощениях. Самые значимые имена среди наянаров – Аппар (VII в.), Самбандар (VII в.), Сундарар (VII—VIII вв.) и Маниккавасахар (IX в.). Их тексты представлены в 12 «Священных сборниках» (tiru murai) и отличаются высокой экспрессивностью и выразительной поэтической формой[195]. Поэзия альваров и наянаров содержит явные и неявные указания на факт божественной красоты. Так, в качестве явного указания можно привести фрагмент воспевающего Шиву гимна Самбандара:

«[Он] – музыкальный тон и звуков видов семь,

И многозвучный он язык тамильский,

И красота в нем сущая и все многообразье ритма,

Соответствующего звукам»[196].

В средневековых текстах приводились классификации бхактических эмоций, различаемые, к примеру, на естественные (бхавы) и сценические (расы). Термин «раса» выступает одним из ключевых понятий, характеризующих эстетический аспект Божественного. Принимая множество значений, начиная от сока, вкуса, внутренней силы, раса является и

[195] Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – С. 99–131.
[196] Там же. С. 135.

техническим термином в древнеиндийской теории драмы[197]. В упанишадах понятие расы выражает эстетическое отношение субъекта, причем в его высшем духовном аспекте. Этот термин упоминается в «Тайттирия-упанишаде»: «raso vai saḥ rasaṃ hy evāyaṃ labdhvānandī bhavati» – «Бог есть раса, вкус во взаимоотношениях. И тот, кто достигает этой расы, становится ананди, преисполненным блаженства» (2.7.1)[198].

Считается, что термин «раса», употребляемый и в теологии, и в драматургии, принял значение эстетической категории только на основании теории драматургии, разработанной мыслителями Бхаратой (от II в. до н.э. до VI в. н.э.), Анандавардханой (IX в.), Абхинавагуптой (X–XI вв.). Последний, будучи крупным представителем кашмирского шиваизма, связывает представление о расе не с идеей удовольствия либо «вкушения», но с «онтологической страстью»[199], в моменты переживания которой верующему открывается истинное мироустройство. Мыслитель указывает на красоту и совершенное устройство «божественного храма»[200], как тела верующего и мира, являющегося проекцией сознания Божественного.

Понятие расы включало в себя метафорический, метафизический и духовный аспекты. Искусствоведческая интерпретация расы легла в основу развития бенгальского вишнуизма и стала его основным отличием от других вишнуитских течений[201]. Организатором эстетизации вишнуизма выступил видный реформатор бенгальского кришнаизма Чайтанья (ок. 1486 – 1533), а процесс этот развивался в работах средневековых поэтов и религиозных деятелей XVI в. К числу последних принадлежит Рупа Госвами (1489–1564),

---

[197] Цветкова С. О. Раса // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 682.

[198] Тимощук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами // Ориенталистика. 2018. 1(2). С. 291.

[199] Исаева Н. В. Абхинавагупта // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 39.

[200] Абхинавагупта. Парамартха-сара. Сущность вечной истины // Исаева Н. В. Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа. – СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 176.

[201] Тимощук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами // Ориенталистика. 2018. 1(2). С. 294.

создатель оформившего гаудия-вайшнавизм учения об эстетическом отношении. В своем мистико-теологическом трактате «Бхакти-расамрита-синдху» («Сладостный океан бхакти-расы») Рупа описал мистический опыт бхакти, переосмыслив положения классической индийской эстетики[202]. Бхакти понимается философом как абсолют религиозной жизни, а бхакти-раса – как духовный путь верующего.

Рупа Госвами был убежден в эстетической ценности религиозных эмоций. Он неоднократно подчеркивает один из важнейших источников этих эмоций – красоту Кришны как объекта поклонения верующего. «Красотой Своего облика, несравнимой и непревзойденной, Он изумляет всех движущихся и неподвижных существ»[203], - описывает Рупа качества Говинды в разделе «Южная часть» «Бхакти-расамрита-синдху». Комментируя шлоку 3.2.13 «Шримад Бхагаватам», мыслитель говорит о воплощении в красоте Кришны всего опыта Брахмы, накопленного за предыдущие творения[204], указывая на превосходную степень красоты тела божества, недостижимого для человека.

Эстетическую теорию Рупы продолжили другие мыслители. Кедаранатх Бхактивинода (1838–1914) в философском романе «Према Прадипа» («Лампа любви») выражает идею красоты Бога через письмо члена «Брахмо самадж», мнение которого заведомо считается заблуждением. «Как Господь может быть красивым, если у Него нет формы? <…> Когда мы пишем о красоте Господа, мы только подразумеваем Его способность очаровывать других. Люди, которые смотрят глазами любви, могут видеть красоту Господа, но существует ли она в действительности?»[205], - пишет сторонник «Брахмо самадж». Бхактивинода полагает высшей целью верующих расу, выделяя духовную

---

[202] Ватман С. С. Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2019. №3. С. 213.
[203] Рупа Госвами. Бхакти Расамрита Синдху. Часть 1 / Пер. с санскр. Бхану Свами. – Харьков: Фактор; VAC, 2012. С. 303.
[204] Там же. С. 308.
[205] Бхактивинода Тхакур. Према Прадипа. – М.: Философская книга, 2014. С. 83.

расу из других ее значений. Духовная раса существует только в человеческой душе, а ее единственным объектом может выступать только Кришна, обладающий качествами беспредельной сладости[206], среди которых важное место занимает красота.

Для бенгальских мыслителей понятие расы имеет отношение не к телесному, а к эмоциональному плану, и чувства, разжигаемые верующими по отношению к божеству, имеют природу не «влечения», а «любования»[207]. Описание красоты божества занимает значительное место в текстах проповедей, гимнов и философских трактатов. «У героя, Кришны, прекрасная внешность, на Его теле можно обнаружить все благоприятные знаки, Его вид радует глаз, Он исполнен энергии н силы и пребывает в идеальном возрасте»[208], - говорится о божестве в «Бхакти-расамрита-синдху». Описания привлекательной внешности Кришны распространены в поэзии других последователей бхакти. Так, в стихах североиндийской поэтессы Миры Баи (1499-1547) подчеркивается зрительная сторона восприятия Кришны: «Поселись в моих глазах, Нандалал! Павлиний султан, рыбки-серьги [в ушах], во лбу алый тилак сияет. Смуглое тело, чарующий облик, огромные глаза»[209]. В ряде ее стихов красота облика божества сама по себе выступает основной темой произведения.

Для последователей сагуна-бхакти характерно почитание персонифицированного божества, тогда как поклонение безличному Абсолюту практиковалось среди приверженцев ниргуна-бхакти. К сагуна-бхактам относят описанных нами бенгальских вишнуитов, а среди лидеров течений ниргуна-бхакти видное место занимают бенаресский проповедник Рамананда (1400-1470 или 1440-1518) и его ученик Кабир (XV в.). Последний

---

[206] Бхактивинода Тхакур. Према Прадипа. – М.: Философская книга, 2014. С. 106.
[207] Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 117.
[208] Рупа Госвами. Бхакти Расамрита Синдху. Часть 1 / Пер. с санскр. Бхану Свами. – Харьков: Фактор; VAC, 2012. С. 295.
[209] Цветкова С. О. Образ Кришны в поэзии Миры Баи // Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2016. Вып. 2. С. 118.

известен как противник посредничества между Богом и человеком, а также автор гимнов, в центре которых лежит вера в единое «внеконфессиональное» божество[210]. Кабир убежден в красоте Абсолюта: «Как можно [словами] передать [красоту] света Парабрахмы? Сказанному [никто] не поверит, увидеть [эту красоту] – вот доказательство»[211]. Как и для бенгальских мыслителей, так и для Кабира идея созерцания божественной красоты тесно связана с переживанием мистического опыта.

Внимание к эстетическому аспекту Божественного характерно и для шактизма – направлению индуизма, в центре которого лежит культ Шакти, или верховной Богини[212]. Начало развития шактизма датируют серединой I тыс. н.э., когда образы местных почитаемых богинь сливались в единый образ богини Шакти. Традиции шактизма условно делят на «школьные» и народные. Если для первого вида традиций свойственно понимание Абсолюта как включающего в себя мужской и женский первопринципы и почитание трансцендентной энергии Шакти, то в народном шактизме высшая Богиня представляется принимающей различные облики великой и щедрой Матерью.

Предпосылки философии шактизма появились в шакти-упанишадах, где указывалось на верховенство женского начала при сотворении мира, а красота являлась неотъемлемым атрибутом высшей Богини. Так, в «Бахврича-упанишаде» единая Богиня Камакала объявляется высшим Абсолютом и именуется «Благодатным Знанием», «Красавицей, выбирающей своего возлюбленного», «Эманацией Блаженства Абсолюта»[213]. Наиболее же отчетливо эстетический аспект высшей Богини проявляется в шактистских пуранах. В поэме «Дэви Махатмья», входящей в состав «Маркандея-пураны»,

---

[210] Шохин В. К. Бхакти // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 194.

[211] Кабир. Грантхавали (Собрание) / Пер. с. браджа и комм. Н. Б. Гафуровой. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992. С. 50.

[212] Пахомов С. В. Шактизм // Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. С. 856–857.

[213] Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад / Пер. с санскр. С. В. Лобанова, С. С. Федорова. – М.: Старклайт, 2009. С. 102–103.

великая Богиня представляется идеальной красавицей, а ее удивительная красота подчеркивается многократно. К примеру, в четвергой главе поэмы боги воспевают наравне с доблестью и мощью высшей Богини ее «чрезвычайно пленительную» красоту, а в посвященной ей гимнах говорится: «Той богине, которая во всех существах пребывает как красота, поклонение ей!»[214] (5.53-55).

Итак, можно выделить две эстетических модели. Первую модель условно назовем моделью *христианской теоэстетики*, а вторую – моделью *индийского бхакти*. В самом деле, несмотря на некоторую схожесть взглядов мыслителей разных культурных традиций на Божественную красоту (к примеру, полагание созерцания красоты Бога путем к богопознанию), западный и индийский подходы имеют ряд существенных отличий.

Так, для западной эстетической модели Божественного свойственны, во-первых, размышления о красоте мира как творения Бога. Красота творения позволяет судить о красоте самого Бога. Указанное свойство опирается на присущую западной философии идею креационизма, не разделяемую индийскими мыслителями. Во-вторых, западные философы склонны к построению иерархии красоты, что приводит к противопоставлению красоты материальной и красоты духовной. В-третьих, для западной теоэстетики характерна тесная связь понятий божественной красоты, добра, истины, а также блага. Данная связь выражается в идее утраты этического аспекта бытия человека вслед за утратой им эстетического аспекта.

Индийская эстетическая модель предполагает прочную взаимосвязь между сферами эстетического и мистического. Хотя эта взаимосвязь обнаруживается и в трудах средневековых христианских мистиков, русских религиозных философов, но в индийской философской традиции, особенно связанной с бхакти, она наиболее глубоко и тщательно проработана. Для модели индийского бхакти также характерна идея эстетической ценности

[214] Деви Махатмья. Сказание о величии Богини / Пер., предисл. и коммент. А. А. Игнатьева. – Калининград: Санатана дхарма, 2009. С. 49, 52.

религиозных эмоций, источником которых выступает созерцание прекрасного облика почитаемого божества. В индийской традиции также принято воспевание красоты женского божественного начала.

§ 3. Свами Вивекананда как межкультурный мыслитель

Для реконструкции концепции Божественного в учении исследуемого мыслителя необходимо рассмотреть всю совокупность факторов, обусловивших воспитание его личности и оказавших влияние на его религиозное мировоззрение. Всем восточным интеллектуалам определенной социокультурной среды, которая находилась в процессе реформации под влиянием чуждой цивилизации, должны быть присущи общие особенности становления религиозных воззрений. При этом уникальные жизненные обстоятельства каждого индивида способствуют возникновению характерных для него аспектов учения. Поиск и дальнейший анализ социально-исторических истоков религиозного мировоззрения мыслителя должен быть основан на изучении окружавшей его жизненной атмосферы и максимально учитывать важные моменты социокультурной обстановки.

Религиозные представления общества находятся в непрерывном процессе преобразования, причем мировая глобализация ускоряет этот процесс. Каждое государство несет свои особенности трансформации мировоззрения верующих. В Индии на эту трансформацию повлияла высокая степень развитости и древности индийской цивилизации, а также колониальное правление европейских государств. Слои общества, склонные к традиционному жизненному укладу, были обширны и оказывали сопротивление новым западным веяниям. Поэтому к XIX в. индийское население существовало не только в условиях непростого взаимодействия многочисленных «коренных» религиозных групп, но и столкнулось с проблемами отношений традиционной и техногенной цивилизаций.

К середине XVIII в., т.е. к началу колониального завоевания Британской империей Индия была одной из самых развитых древних цивилизаций с прочной социальной иерархией общества. Несмотря на слабость политической власти страны и воздействие исламских и британских завоевателей индийскому обществу удалось сохранить свою устойчивость и специфичный облик. Важным фактором такой стабильности стоит полагать характерное для восточных государств сильное влияние религии на общественное сознание индийцев. Но ведущей причиной устойчивости индийского общества исследователи считают его уникальную кастовую систему. Каста, представляющая собой «сложную, социокультурную, ранжированную, закрытую (эндогамную) группу, члены которой объединены как родственными, так и социальными связями»[215] ведет свое происхождение со времен доклассовых и раннеклассовых обществ, проживавших на территории Индостана за несколько тыс. лет до н.э. Касты связаны с варнами, своего рода сословными структурами индийского общества. Деление первых сотворенных Богом людей на четыре варны упоминается в «Вишну-пуране»[216], датируемой первыми веками н. э., что говорит о древних истоках индуистских убеждений об изначальной заложенности в общество социальной иерархии.

Индийское общество всегда отличалось большей сложностью в отношении социальных, этнических и конфессиональных аспектов по сравнению с западноевропейским[217], что обусловило низкие темпы формирования кастовой иерархии, при ее высоком уровне устойчивости. Кастовое устройство Индии принимали и представители других религий. Касты ограничивали социальную мобильность членов общества, но перемещение по ступеням иерархии не исключалось. Не менее важной

---

[215] Куценков А. А. Эволюция индийской касты. – М.: Наука, 1983. С. 305.
[216] Вишну-Пурана: книга 1 / Пер. с санскр. Т. К. Посовой. – СПб.: Издательство «ОВК», 1995. С. 34–35.
[217] Ванина Е. Ю. Средневековое мышление. Индийский вариант. – М.: Восточная литература, 2007. С. 165.

основой индийского общества была семья, являющаяся особым «микроорганизмом, и по сию пору отличающимся косностью и традиционностью»[218]. Неотъемлемой составляющей индуистской религиозности остается домашний ритуал, охватывающий все стороны жизни человека. Последние регулируются посредством таких понятий, как «карма» (закон влияния совершенных человеком действий на его текущую жизнь и последующие рождения), «дхарма» (в общем случае – закон, порядок, норма существования), «рита» (универсальный космический закон уравновешивания всех аспектов бытия), «майя» (сила, заслоняющая истинную природу вселенной и создающая ее многообразные проявления). Индуистское мировоззрение выстроено на принципе холизма[219], особого взгляда на мир как единое целое духовного и материального, управляемого нематериальным и высшим началом.

Правление Британского правительства способствует активному проникновению во все сферы жизни индийского общества научных знаний. Растет значимость рационалистичного подхода к оценке окружающего мира, переосмысливается сущность веры. Английская администрация не только распространяет среди индийской молодежи из зажиточных семей образование европейского образца, но и поощряет активное изучение языков, обычаев и истории колонизированного населения западными учеными. Это подогревает интерес самих индийцев, осваивающих западные научно-исследовательские подходы, к своему культурному и историческому наследию[220].

К концу XVIII в. христианство на Западе уже успевает пережить потенциальные угрозы ослабления своего влияния на общество, вызванные становлением новых производственных отношений[221] и развитием научных знаний. Одним из путей приспособления к новым условиям становится принятие религией формы экуменизма – движения, нацеленного на

[218] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 18.
[219] Куценков А. А. Эволюция индийской касты. – М.: Наука, 1983. С. 52.
[220] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. С. 8.
[221] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 6–7.

объединение различных христианских конфессий и межконфессиональное сотрудничество для формирования общих принципов и действий[222]. В отличие от индийского общества, на Западе религия подвергается секуляризации. Хотя этот процесс приводит к положительным социальным преобразованиям, но он «лишает общество религиозной устойчивости»[223]. В колонизированную Индию вторгается христианство, открытое к диалогу и готовое к активному прозелитизму на новых территориях.

Индийское общество воспринимает это вторжение неоднозначно. Во-первых, из-за ассоциации христианства с идеологией Британского правления взгляды на западную религию принимают негативный оттенок реакции на колониальную власть. Во-вторых, христианство оценивается с точки зрения противостояния восточной и западной цивилизаций, глубоко различающихся религиозными и философскими основами. Формируется стремление собственного толкования принципов чуждой религии. В-третьих, распространение христианства как насильно насаждаемого вероисповедания встречает со стороны части местного населения категоричное противодействие. В 1813 г. английские миссионеры добились в парламенте полной отмены ограничений на проповедь христианства[224], что способствовало легализации грубых и вызывающих отторжение методов обращения в свою веру. Т. Г. Скороходова считает, что влияние христианства наблюдается не столько в реформации индуизма, сколько в социальных преобразованиях индийского общества[225].

Наиболее адекватная реакция на вызов колониального правления возникает у членов особой группы интеллигенции из семей зажиточного происхождения торгового и землевладельческого сословий. Эта реакция

---

[222] Крянев Ю. В. Экуменизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Ред. совет под предс. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2010. С. 428.
[223] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. С. 34.
[224] Там же. С. 8.
[225] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 39.

противопоставляется «зилотскому» ответу, стремившемуся сохранить старый порядок и выражавшемуся в форме протестов крестьян и бывшей аристократии, и «иродианскому» ответу, пытавшемуся подстроиться к новому правлению путем заимствования поверхностных аспектов чужой культуры[226]. Оба эти ответа не были способны отразить вторжение завоевателей.

Комплекс идей, сформированных представителями упомянутой группы, принято относить к движению Индийского ренессанса, датируемому XIX – началом XX вв. Р. Б. Рыбаков указывает, что термин «ренессанс» не стоит понимать буквально применительно к Бенгальскому Возрождению как восстановлению утраченных догм традиционного индуизма[227]. По его мнению, это течение было поиском в ортодоксальной религии опоры для кардинально новых, необходимых для колонизированной Индии концептов. Т. Г. Скороходова, говоря уже обо всех сферах жизни общества, считает главной целью этого течения «присвоение нового» при одновременном возрождении положительного в традиции, своего рода синтез индийского с западным[228], что в целом не расходится со мнением Р. Б. Рыбакова.

Зачинателем религиозной реформации периода Бенгальского Возрождения считается Раммохан Рай (1772-1833). Выходец из знатного брахманского рода, глубоко изучивший не только индуизм, но и ислам, христианство и западную философию, Рай создал монотеистическое учение, отрицающее ряд тезисов традиционного индуизма. Он известен как сторонник распространения западного образования, борец с идолопоклонством и приверженец религиозного универсализма. Продолжателем реформации индуизма стал Дебендранат Тагор (1817-1905), взявший на себя руководство созданной Раем религиозно-общественной организации Брахмо Самадж после

---

[226] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 31–42.
[227] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 73.
[228] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 42.

ухода ее лидера. Тагор принадлежал к знатному аристократическому роду и тяготел к индуистским традициям, взывая при этом к рационализму.

Еще более радикальными были идеи еще одного лидера Брахмо Самаджа – Кешобчондро Сена (1838-1884). Представитель либерального буржуазного класса, Сен воплотил в жизнь ряд социально-бытовых реформ, а также попытался создать свой вариант универсальной религии, включавшей в себя «эклектичное совмещение»[229] догм и внешних обрядов разных верований. Близость воззрений к индуистской ортодоксии была характерна для Свами Даянанды Сарасвати (1824-1883), ставшего идейным оппонентом Сена. Сын зажиточного брахмана из почитаемой в Индии касты самавадинов[230], Даянанда покинул дом отца в юном возрасте из-за конфликта на религиозной почве, и провел 15 лет в странствиях по Индии[231]. Он создал свое учение, основой которого сделал веды. Даянанда проповедовал идеи возрождения истинного содержания вед, что согласовывалось с националистическим духом колонизированной Индии, и был убежден в монотеистичности индуизма. Созданное им общество «Арья Самадж» нашло своих последователей по всей Индии.

Религиозный реформатор Рамакришна Парамахамса (1836-1886) был сыном бедного брахмана и прошел путь от веры и мистического опыта к созданию концепции индуизма, примирявшей все предложенные до него принципы реформации ортодоксии. Он проповедовал монотеизм, но не отрицал и политеизм, призывая видеть единого Бога в разных проявлениях. Все религии мира были объявлены им равнозначными путями к Богу. Важной чертой его учения стал антидогматизм[232], как причина межрелигиозных конфликтов и губительной для человека вражды. Рамакришна не был лидером

---

[229] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 57.
[230] Мезенцева О. В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. – М., 1994. С. 16.
[231] The Autobiography of Dayananda Saraswati. – New Delhi: Manohar, 1987. P. 29–50.
[232] Скороходова Т. Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 3. С. 318.

общественных организаций, но его проповедь оказала сильное влияние на идеи неоведанты.

Несмотря на внешнюю несхожесть идей реформаторов, основа комплекса их воззрений была единой. Р. Б. Рыбаков указывает, что ключевым принципом учений всех лидеров реформаторских движений стала проповедь монотеизма[233]. Одной из причин этой тенденции считается влияние ислама и суфийской традиции[234], поскольку многие реформаторы получили индо-мусульманское воспитание. При этом политеизм либо отрицался, либо получал новую трактовку, как, к примеру, у Даянанды, объявившего ведических богов именами единого Бога. Следуя привнесенному рационализму Запада, Бенгальские мыслители провозглашают отказ от убеждения в непогрешимости священных писаний индуизма, положения которых проверяются на соответствие критериям разума. Еще одним новшеством становится призыв к отказу от услуг посредников между верующими и Богом, а внешние ритуалы предлагается заменить внутренними методами духовного совершенствования. Реформаторами утверждается реальность мира в противовес адвайтистским идеям о его иллюзорности, что обоснует необходимость активной деятельности в земной жизни.

Деятельность Бенгальских реформаторов не внесла существенных корректив в жизнь общества, поскольку носила элитарный характер. Но их концепции имели общемировое значение. Они содержали оригинальные, адаптированные к западным взглядам интерпретации духовного и культурного наследия Индии, актуальные до настоящего времени. Одной из ключевых фигур процесса взаимодействия Индии с мировым сообществом стал бенгальский мыслитель Свами Вивекананда, творчество которого принято ко 2-му этапу реформации индуизма. Вивекананда унаследовал

---

[233] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 74.

[234] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 37.

преобразовательские идеи своих предшественников и выстроил учение, отличившееся и конструктивной, и критической сторонами.

Вивекананда родился 12 января 1863 г. в Калькутте в зажиточной и влиятельной семье из касты каястха, которую относили к кшатриям, брахманам или шудрам в зависимости от территории Индии. Члены этой касты служили писцами, казначеями или архивариусами, а также занимались юридической деятельностью, как отец Вивекананды Вишванатх Датта. Последний сделал карьеру адвоката в Высшем суде Калькутты[235] и обладал не только развитым интеллектом, но и умением сострадать неимущим. Вивекананда унаследовал широту взглядов отца на кастовые вопросы, его кругозор и неприятие религиозного фанатизма. Позднее он в духе свободомыслия своего отца даже встанет на защиту кастовой системы: «Я не предлагаю никакого выравнивания каст. Каста – это очень хорошо. Каста – это план, которому мы хотим следовать <…>. В Индии от касты мы доходим до точки, где касты нет <…>. План Индии состоит в том, чтобы сделать каждого Брамином, а Брамин – это идеал человечества»[236]. Защищая касту как часть индийской традиции, Вивекананда указывает на условность межкастовых границ, что характерно для выходца из касты с нечетким статусом.

Дед Вивекананды, будучи интеллектуально одаренным и образованным юношей, после рождения своего сына в возрасте 25 лет внезапно становится монахом. Такое родство оказало сильное влияние на склонность Вивекананды к монашеству и его решение принять санньясу. Мыслитель не упоминал деда в выступлениях, но свой путь считал единственно возможным. В интервью 21 января 1894 г. Вивекананда рассказывал о своем гороскопе, говорившем, что ему «суждено стать земным скитальцем»[237].

---

[235] The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. – Calcutta: Advaita Ashrama, 1960. P. 6. Далее – LSV.
[236] Vivekananda Swami. The Collected Works. In 9 vols. – Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964. Vol. 5. P. 144. Далее – CWSV.
[237] CWSV Vol. 7. P. 282.

Мать Вивекананды была глубоко верующей шиваиткой и воспитала сына религиозным человеком. Позднее Вивекананда проявлял склонность к шиваизму, выражавшуюся, к примеру, в приверженности к шиваитскому Югу Индии[238]. Мать прививала мальчику и основы культуры, научив его бенгальскому алфавиту, первым английским словам, воспитав уважение к древнеиндийским эпосам «Рамаяне» и «Махабхарате». Позднее, перед американской аудиторией, мыслитель предложил собственное изложение этих поэм[239], назвав их «высшими авторитетами в отношении великих идей, которые они ставят перед человечеством»[240].

По мере взросления Вивекананда предпочитал интеллектуальные занятия, читал актуальную прессу и посещал публичные лекции. В 1879 г. он поступил в колледж, и круг его чтения вышел за пределы учебной программы. Любимым предметом Вивекананды была история[241], он изучал труды по западной философии и литературе. Впечатлившись работами немецких классических философов, позднее он будет апеллировать к эпистемологической стороне учения Канта. Излагая положения веданты, Вивекананда проведет аналогию между учением Канта и идеей майи: «Великим достижением Канта было открытие того, что время, пространство и причинность – это способы мышления»[242]. Мыслитель отдавал должное западной науке, и вместе с тем утверждал, что на Востоке эти истины были открыты столетия назад. Внимание Вивекананды привлекают труды английских позитивистов Г. Спенсера и Дж. Милля. Он заимствует терминологию западных философов, ищет аналогии с индийской мыслью и выдвигает аргументы для опровержения западных идей[243]. Знакомство с

---

[238] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 165.
[239] CWSV Vol. 4. P. 63–101.
[240] CWSV Vol. 5. P. 137.
[241] Chattopadhyaya R. Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1999. P. 31.
[242] CWSV Vol. 7. P. 5.
[243] См., напр.: CWSV Vol. 3. P. 388, CWSV Vol. 6. P. 70, CWSV Vol. 1. P. 419, CWSV Vol. 2. P. 342.

западной философией наделило Вивекананду терминологическим аппаратом и позволило ему вести адекватную полемику с западными оппонентами.

Как многие молодые образованные бенгальцы, Вивекананда становится членом движения Брахмо Самаджа, разделяя его идеи борьбы с кастовым неравенством, отказа от идолопоклонства и многобожия, ухода от посредничества между верующими и Богом. Там Вивекананда знакомится с работами американских унитариев и трансценденталистов. Последние изучали хинди, китайский, персидский языки, вдохновлялись идеями Упанишад и других древнеиндийских текстов, поэтому их мысли были близки положениям восточной философии. В своих американских лекциях Вивекананда будет упоминать работы Р. У. Эмерсона[244], указывая на тесную связь взглядов последнего с идеями БхГ.

В Брахмо Самадже наделенный лидерскими задатками Вивекананда испытывает влияние Кешобчондро Сена, активно проводящего реформы и искреннее стремящегося к богопознанию. В 1880 г. Вивекананда присоединился к организации, находившейся под управлением Сена[245], и собирался стать одним из ее миссионеров. Отмечены схожесть ряда личностных черт Сена и Вивекананды и преемственность их программ, в частности, организация благотворительности[246], хотя последний отрицал связь своего учения с воззрениями лидеров Брахмо Самаджа. В письме 1894 г. Вивекананда скажет, что никогда не имел отношения к организации последователя Сена П. Мазумдара[247].

Вивекананда считал своим наставником проповедника Рамакришну. Ученичество у Рамакришны можно объяснить стечением обстоятельств[248], поскольку проповедник оказал психологическую поддержку перенесшему

[244] CWSV Vol. 4. P. 95.
[245] Kopf D. The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. – Calcutta: Gupta Brothers, 1959. P. 205.
[246] De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. P. 109–110.
[247] CWSV Vol. 7. P. 466.
[248] De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. P. 101–103.

потерю отца Вивекананде, а также проницательностью Рамакришны, который сразу увидел интеллектуальные наклонности ученика и представил ему истины адвайты через мистический опыт[249]. Сам мыслитель признавался, что впервые увидел человека, который «осмелился сказать, что он видел Бога, что религия была реальностью, которую можно почувствовать»[250]. Он называл Рамакришну «тихим пророком Дакшинешвара»[251], произведшим революцию не только в Индии, но и во всем мире, поскольку во имя Бога отказался от своей личности.

Учение Вивекананды включило в себя такие идеи проповедей Рамакришны, как устранение внутренних противоречий индуизма через принятие единства Бога, признание истинности любой религии для устранения разногласий между конфессиями, необходимость активной деятельности в миру вместо пассивного аскетизма. Но Вивекананда преследовал другие цели, поэтому, в отличие от Рамакришны, воспринимал религию как средство, сходное с наукой и позволяющее решать проблемы индийского общества, а также отдавал приоритет служения народу над стремлением к собственному освобождению.

В 1886 г. Рамакришна умирает, но до этого убеждает Вивекананду в необходимости передать свое учение другим. «Придется. Ты всеми костями почувствуешь, что так надо»[252], – говорит он Вивекананде, сообщая мощный импульс лидерским и организаторским задаткам своего ученика. Вскоре Вивекананда принимает обет монашества, а в 1891 г. начинает странствия по Индии, проходя свою страну «с посохом и чашей, как неведомый нищий»[253] и познавая богатейшую историю, этнографию, фольклор, особенности быта родного народа. Он углубляет свои знания древнеиндийских священных

---

[249] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. С. 91.
[250] CWSV Vol. 4. P. 179.
[251] CWSV Vol. 7. P. 16.
[252] Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples. – New York: Simon and Schuster, 1965. P. 301.
[253] Роллан Р. Жизнь Вивекананды / Пер. А. А. Поляк, Э. Б. Шлосберг // Философия йоги. – М.: Эксмо, 2007. С. 830.

текстов, обучаясь в Варанаси у знатока санскрита Бабу Прамададаса Митры, ставшего его другом на долгие годы[254], и работая над переводами древних текстов с пандитом Шанкарой Пандурангом в Порбандаре[255].

В странствиях Вивекананда общается с простыми крестьянами, учеными пандитами, религиозными аскетами, зажиточными князьями и европейскими чиновниками. Среди его новых знакомых – сторонник идей Брахмо Самаджа Манматха Бабу из Бхагалпура, лидер движения на независимость Индии Бал Гандадхар Тилак из Пуны, махарадж Шри Чамаджендра Вадияр из Майсура[256]. Вивекананда становится известен в разных кругах общества и формируется как духовный лидер, а его мысли занимают поиски путей избавления от страданий простого народа Индии. В самой южной точке Индии, мысе Коморин в Каньякумари, он принимает решение посвятить жизнь служению своему народу, отправившись на Запад, чтобы заработать денег для проектов по возрождению Индии. В письме 1894 г. Вивекананда скажет, что на Коморине он осознал, что «так много саньясинов, бродящих повсюду и обучающих людей метафизике – это безумие»[257], а помочь народным массам он сможет совершенно другим путем.

В мае 1893 г. Вивекананда отплывает в США, и в ожидании Парламента религий гостит у новых американских знакомых, выступая с лекциями о социальных проблемах Индии в Бостоне и Салеме[258]. Яркие выступления на конгрессе делают Вивекананду очень популярным, и в течение 1894 г. он ведет лекционную деятельность в Америке, чтобы собрать средства для помощи индийцам. С июня 1895 г. мыслитель преподает основы веданты узкой группе учеников в США, а позднее совершает две поездки в Европу.

---

[254] LSV P. 172.
[255] LSV P. 226.
[256] LSV P. 193, 231, 241.
[257] CWSV Vol. 6. P. 225.
[258] Burke M. L. Swami Vivekananda in America: New Discoveries. – Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. P. 15–45.

Во второй поездке в Европу весной 1896 г. Вивекананда находит западных учеников Маргарет Нобль и супругов Севье, которые последуют за ним в Индию, и знакомится с известными востоковедами Максом Мюллером и Паулем Дейссеном. Общение с последними дает религиозно-философским идеям Вивекананды авторитетное основание со стороны западной науки. С Мюллером у индийского мыслителя устанавливаются доверительные отношения, а в своей переписке он говорит: «Я видел не филолога или ученого, а душу, которая каждый день осознает свое единство с Брахманом»[259]. В своих выступлениях он будет ссылаться на исследования М. Мюллера, к примеру, говоря о политеизме: «Профессор Макс Мюллер вводит для этого новое название, поскольку считает его свойственным индусам: он называет это “генотеизмом”»[260].

Деятельность Вивекананды в США и Европе делает его популярной личностью не только за границей, но и в Индии. При возвращении в январе 1897 г. Вивекананду приветствовали толпы народа, сопровождали процессии с музыкой[261]. По пути в Калькутту мыслитель проводит ряд выступлений, позднее собранных в цикл «Лекции от Коломбо до Алморы» («Lectures from Colombo to Almora», 1897). В этих выступлениях звучали не только положения учения Рамакришны, но и его взгляды на историческое развитие Индии, пути решения социальных вопросов.

В результате осмысления индийских и западных путешествий у Вивекананды возникла идея основания организации, члены которой «посвятили бы свою жизнь помощи и спасению других»[262]. В мае 1897 г. мыслитель создает общество «Миссия Рамакришны», на первом месте среди целей которой стоит обучение людей для дальнейшего преподавания знаний, «способствующих материальному и духовному благополучию масс»[263], и

[259] LSV P. 417.
[260] CWSV Vol. 1. P. 347.
[261] LSV P. 466.
[262] LSV P. 484.
[263] LSV P. 501.

лишь на третьем месте – распространение ведантических и религиозных идей. Ряд соратников Вивекананды возражали против методов деятельности общества учению Рамакришны, которые были «скорее западными по концепции», но мыслитель настаивал на приоритете спасения народа над личным спасением (мукти), дополняя учение наставника собственными убеждениями.

В январе 1899 г. Вивекананда основывает монастырь в Белуре, а в июне 1899 г. отплывает в США, а затем – в Европу, где участвует в Парижском конгрессе по истории религий в августе 1899 г. Выступающие конгресса – ученые и историки-религиоведы. Вивекананда посвящает свои доклады ведическим текстам, как общей основе индуизма, буддизма и других верований Индии, а также опровержению концепции влияния греческой культуры на индийскую, где даже полемизирует с аргументами М. Мюллера[264]. Впечатления от пребывания в этой поездке мыслитель изложит позднее в своей работе «Восток и Запад» («The East and The West»).

Вернувшись в декабре 1900 г. в Индию, Вивекананда продолжает контролировать деятельность монастыря в Белуре, читает лекции, отвечает на корреспонденцию и делает заметки для будущих публикаций, но состояние его здоровья ухудшается. Он строит планы по созданию учреждения для изучения Вед, организации женского монастыря, выступлению на конгрессе религий в Японии[265], но 4 июля 1902 г. умирает в Белурском монастыре.

Личность Вивекананды представляет собой субъект диалога культур, поскольку его религиозно-философские взгляды формируются на фоне активных контактов западного и восточного обществ, что находит отражение в его комплексе представлений о Божественном. Деятельность на стыке культур создает для восточных мыслителей сложное двойственное положение. С одной стороны, они вовлекаются в обе культуры, а с другой – отчуждаются обеими культурами. Эти мыслители обладают отличными от восточных

[264] CWSV Vol. 4. P. 428.
[265] LSV P. 727, 739.

способами мышления и идеалами, однако их идеи не разделяются ни ревнителями традиционных взглядов, ни остающимся чуждым западным обществом. Вивекананда вынужден выступать в таком двойственном положении с посреднической миссией, облегчающей общение восточной и западной цивилизаций. Он стремится защитить уникальность родных традиций от пагубного влияния Запада и донести до сознания восточного общества передовые западные идеи.

Принадлежа по рождению к культуре Индии, зная ее особенности «изнутри», Вивекананда впитывает основы культуры Запада от знакомого с европейскими трудами отца, а также получая образование западного образца в колледже. Вовлеченность в обе культуры формирует его синтетическое мировоззрение. Вивекананда описывает сложности взаимодействия двух цивилизаций в статье «Проблема современной Индии и ее решение» («The Problem of Modern India and its Solution», 1899), а также в работе «Восток и Запад». Перечисляя особенности двух культур, составляющие традиционную антитезу «сенсуалистского» Востока и «рационалистичного» Запада, мыслитель демонстрирует упоминаемую исследователями-компаративистами склонность к противопоставлению, которой человек обладает от рождения[266]. Вивекананда одним из первых индийских философов открыто заявляет Западу о проблемах взаимопонимания западной и индийской культур, становясь в разработке данного вопроса предшественником А. Гхоша, М. Ганди, С. Радхакришнана. Он предлагает Индии и Запада взаимозаимствование сильных сторон. «Удивительные достижения в области духа мы обменяем на удивительные достижения в материальной области»[267], – заявляет он соотечественникам.

Непонимание Вивекананды в Индии, ведущее к отчужденности от индийского общества, обусловлено его реформаторским подходом к

---

[266] Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад: Учебное пособие. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. С. 149.
[267] CWSV Vol. 3. P. 318.

индуистской традиции. После триумфального возвращения мыслителя из США в его адрес продолжается критика ортодоксов за несоблюдение кастовых предписаний, обычаев и специфику методов работы. Вивекананда призывает последователей продолжать деятельности и говорит: «Когда в какой-либо стране проповедуются новые идеи, приверженцы старых восстают против них»[268]. Соратники также упрекают его в отличии способов проповеди от проповеди Рамакришны. Успех Вивекананды в Индии был скорее связан с его популярностью на Западе, нежели с разделением его реформаторских идей.

Вивекананда отчужден от западного общества, поскольку в своих работах поднимает проблемы угнетенного колонизаторами индийского народа. Будучи монахом, в выступлениях он отмежевывается от политики, делая упор на религиозные аспекты своих идей: «я не буду иметь ничего общего с трусами или политической чепухой… Бог и истина – единственная политика в мире, все остальное – мусор»[269]. Костюченко отмечает, что декларируемая аполитичность Вивекананды готовит основу для «политизации» веданты экстремистскими лидерами типа Б. Г. Тилака и А. Гхоша[270]. Не способствует принятию идей мыслителя Западом и резкая критика христианских миссионеров, распространяемая им на все западное общество, религия которого «проповедуется во имя роскоши»[271]. Из числа европейцев полностью разделили взгляды Вивекананды лишь его ближайшие последователи Дж. Гудвин, М. Нобль, супруги Севье.

Вивекананда выступает посредником между разными слоями индийского общества и между Индией и Западом. На родине он стремится объединить представителей различных каст и верований: «В веданте нет ни секты, ни вероучения, ни касты»[272]. В многочисленных западных лекциях

---

[268] LSV P. 720.
[269] CWSV Vol. 5. P. 75.
[270] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 146.
[271] CWSV Vol. 8. P. 213.
[272] CWSV Vol. 8. P. 136.

мыслитель доносит «от первого лица» сведения об индийской религии, культуре и жизни простого народа.

Будучи субъектом межкультурного диалога, Вивекананда предлагает индийскому обществу свое видение Запада, а западным слушателям – идеализированное изображение Индии. Западное общество, которым якобы управляет жажда власти, дух коммерции, стремление получить удовольствие здесь и сейчас, зачастую несет в его выступлениях негативную окраску. Индийцы же изображаются мыслителем «любящими мир, совершенствующими свою душу», находящими «наслаждение не в физическом развитии, но в развитии разума и интеллекта»[273], носителями добродетелей. Последние унаследованы от древней расы ариев, ценности и устои которой утрачены и искажены, что является причиной отсталости Индии. Мыслитель подчеркивает величие Древней Индии, утверждая при этом, что «огонь предков» скрыт в современных индейцах[274], а проявить его можно только «приливом Раджаса»[275]. Этим качеством, по его словам, в полной мере обладает только западное общество.

Анализ творчества Вивекананды указывает на *особенности его личности,* характерные для большинства межкультурных мыслителей. Так, его взгляды лишены догматизма; он отчужден от традиционного общества, хотя активно защищает его ценности; он выступает за критический подход к религии, даже будучи санньясином. Как основные идеологи Бенгальского Возрождения, Вивекананда считает, что религия совместима с наукой. Религиозный опыт представляется им эквивалентом научного эмпиризма[276]. «Если Бог есть, мы должны видеть Его; если есть душа, мы должны ощущать ее; иначе лучше не верить»[277], – заявляет мыслитель, объявляя адвайту

[273] CWSV Vol. 5. P. 435–436.
[274] CWSV Vol. 4. P. 402–403.
[275] CWSV Vol. 4. P. 406.
[276] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. С. 89.
[277] CWSV Vol. 1. P. 127.

«религией, которая согласуется с новейшими научными исследованиями»[278] и даже влияет на науку.

Настаивая на значимости религиозного опыта, Вивекананда выступает против норм традиционного индуизма: «Религия не состоит в том, чтобы верить в какое-то количество доктрин или догм, ходить в церкви или храмы, читать определенные книги»[279]. Мыслитель отрицает необходимость посредничества между человеком и Богом, а также сужает область запретов индуизма. В целях обоснования своих взглядов в глазах индийского общества он стремится показать знание священных текстов в диспутах с учеными пандитами[280].

Важной особенностью личности Вивекананды является постоянное *стремление к поиску истины*. С самого детства он привыкает не верить ничему, не испытав на собственном опыте. Когда Вивекананда не получает ответов на вопросы о существовании Бога к лидерам Брахмо Самаджа Сену и Тагору, поиск истины приводит его к Рамакришне. Видя перед собой интеллектуала-скептика, Рамакришна вводит Вивекананду в состояние мистического опыта. Но даже непосредственное созерцание адвайтистской картины мира не уничтожает сомнения Вивекананды. Он продолжает духовные поиски, а после смерти Рамакришны постигает новые знания, обучаясь в странствиях у мудрецов Индии. Мыслитель продолжал углублять свои познания и в западных поездках.

Вивекананде было свойственно безграничное *желание помогать* всем нуждающимся. Еще ребенком он старался отдавать странствующим монахам все, что мог, за что родители стали запирать его в доме, когда рядом появлялись монахи[281]. Позднее он всегда приходил на помощь друзьям. Увиденные в странствиях по Индии картины бедствий простого народа укрепили решимость мыслителя посвятить свою жизнь возрождению Индии.

---

[278] CWSV Vol. 2. P. 138.
[279] CWSV Vol. 4. P. 215.
[280] LSV P. 475, 491.
[281] LSV P. 10.

Личности Вивекананды была свойственна *духовная чистота*. Воспротивившись браку[282], Вивекананда принял обет *брахмачарьи* еще до монашества. Он считал его необходимым условием для познания Бога и утверждал идеалом для своих последователей. О важности этого обета мыслитель говорит в письме от 9 сентября 1895 г.: «Если индийцы хотят, чтобы я строго придерживался своей индуистской диеты, скажите им, чтобы они прислали мне повара и денег для его содержания. <…> Но если миссионеры вам скажут, что я когда-либо нарушал два великих обета санньясинов – целомудрие и бедность – скажите им, что они большие лжецы»[283].

Вивекананда обладал сильными *лидерскими задатками*, в детстве проявившимися в общении с друзьями. В студенческие годы он восхищался Наполеоном и даже стремился подражать ему[284]. Лидерские качества сочетались с сильной волей, красноречием, эрудицией и импульсивностью характера. Благодаря такому сочетанию Вивекананда осуществил очень смелую идею миссии на Запад. Будучи прямодушным и бесстрашным, он легко завоевывал друзей, среди которых были и влиятельные фигуры, к примеру, раджи городов Рамнада и Кхетри, предлагавших оплатить расходы на западную поездку[285]. Примечательны слова Вивекананды, произнесенные перед отъездом в Америку своему другу Прамадасу Бабу из Варанаси: «Когда я вернусь сюда в следующий раз, я обрушусь на общество, как снаряд бомбы, и оно последует за мной, как собака!»[286]. Мыслитель преодолел множество препятствий на пути к успеху и вернулся в Индию победителем.

Для Вивекананды свойственен *реалистичный характер* мышления, хотя в исследовательских работах можно найти мнения о нем как идеалисте-

---

[282] LSV P. 29.
[283] CWSV Vol. 5. P. 95.
[284] De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. P. 97.
[285] Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples. – New York: Simon and Schuster, 1965. P. 317.
[286] LSV P. 196.

утописте, либо как о скептичном прагматике. Представления о Вивекананде как мыслителе-утописте характерны для работ советского периода отечественной науки, где делается акцент на роли Вивекананды в национальном освобождении Индии. При этом Вивекананда считается непонимающим «подлинные интересы народных масс», боящимся народа и наивно верящим в «добрую волю колонизаторов»[287]. Утопичными полагаются и футуристические программы мыслителя, в частности, его проект универсальной религии[288]. Оценка Вивекананды как ловкого интерпретатора восточных учений под потребности широкой западной аудитории встречается в современных западных исследованиях[289], а также отечественных работах, определяющих его учение как «сумбурное, хаотичное, разрозненное, никак не структурированное, “неукорененное в ядре”, весьма простое для восприятия обывателя, “собрание максим”, которое невозможно редуцировать ни к одному из философско-религиозных течений Индостана»[290].

Оба этих подхода к многогранной и противоречивой личности мыслителя представляются нам узкими и односторонними. Изучение биографических материалов свидетельствует о неоценимом вкладе Вивекананды в дело национального освобождения Индии, возможном благодаря его ясным представлениям о бедствиях индийского народа[291] и тесному общению с представителями низших каст[292]. Мыслитель осознавал и сложности реализации проекта универсальной религии, возводя его на уровень идеала. «Веданта - самая древняя религия в мире, но нельзя сказать, что она стала популярной. Поэтому возникает вопрос: "Будет ли это религией

---

[287] Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во Московского университета, 1967. С. 142.
[288] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 94.
[289] De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. P. 112–126.
[290] Соколов Е. Г. Свами Вивекананд и Ромен Роллан (феерия искажений и фальсификаций) // Международный журнал исследований культуры. 2018. № 4(33). С. 68.
[291] Datta B. Swami Vivekananda. Patriot – prophet. A study. – Calcutta: Nababharat Publishers, 1954. P. 210–212.
[292] LSV P. 455, 731–732.

будущего?", на который очень трудно ответить»[293], - признает Вивекананда. Стоит указать, что проект универсальной религии продолжает развиваться в инициативах современных религиозных и общественных деятелей.

Реалистичное мышление, благодаря которому Вивекананда обрел небывалую для индийцев известность на Западе, сочетается с его идеалистическими взглядами. Говоря в письме от 19 марта 1894 г. о намерении заработать деньги для реализации своих планов, он подчеркивает, что это намерения – не «утопическая бессмыслица»[294], и действительно осуществляет их. Двумя годами позднее, устав от многочисленных лекций, он признает: «Я прирожденный идеалист, могу жить только в мире грез; прикосновение к реальности <…> делает меня несчастным»[295]. Сравнивая образы реалиста и идеалиста, Вивекананда считает, что только идеалист способен достигнуть «силы восприятия, благодаря которой он может уйти от всех идей изменения»[296], т. е. максимально приблизиться к богопознанию. Учитывая практическую направленность учения Вивекананды и его способность к правильному выбору средств для достижения целей, его следует считать *религиозным реалистом*. Мыслитель убежден, что путь к Богу лежит через помощь ближнему, а не индивидуальное освобождение. «Вы попадете в ад, если будете искать своего собственного спасения! Ищите спасения других, если вы хотите достичь Наивысшего! Убейте желание личного мукти! Это величайшая из всех садхан»[297], – заявляет он. Его религиозные взгляды обретают социальную окраску.

Ряд ученых согласны с оценкой Вивекананды как мыслителя-реалиста. Говоря об идеализированном образе Индии в его учении, Т. Г. Скороходова указывает, что этот образ «создан им вполне намеренно ради представления соотечественникам позитивного, вдохновляющего идеала – при трезвом

[293] CWSV Vol. 8. P. 122.
[294] CWSV Vol. 6. P. 226.
[295] CWSV Vol. 5. P. 100.
[296] CWSV Vol. 2. P. 333.
[297] LSV P. 360.

понимании радикального расхождения его с реальностью религиозной и социальной жизни в стране и противопоставлении идеалу всех пороков и социальных язв – в других выступлениях»[298]. Даже в своем консервативном подходе к возрождению Индии Вивекананда «оказывается намного радикальнее либералов, редко прослеживавших зависимость между возрождением страны и улучшением жизни населения»[299]. Р. Б. Рыбаков отмечает, что проповеди Вивекананды не хватало конкретности, но бенгальский мыслитель «выхолостил теологическое содержание определенной религиозной системы и заполнил ее мирскими, светскими идеями <…>, ставя в центр своего учения заботу о будущем Индии, о ее духовном и материальном расцвете»[300]. Вивекананда осознавал, что использование религии для социальных преобразований Индии оправдано лишь на определенном историческом этапе. Б. Датта считает, что учение Вивекананды «изменило ход индуистской религиозной мысли»[301], сделав ее прогрессивной, а «связь между призывами Свамиджи к молодому поколению и интенсивностью революционных порывов»[302] у молодежи более позднего времени очевидна.

Следует отметить некоторые сложности изучения религиозно-философских взглядов Вивекананды и возможные пути их решения. Мыслитель не упорядочил свое учение в единую систему, а его работы представляют собой записи выступлений и статьи для периодических изданий. Некоторые тексты создавались как расшифровки стенограмм его лекций. Творческое наследие Вивекананды включает его интервью западным и индийским изданиям и обширную переписку. Для реконструкции концепции

---

[298] Скороходова Т. Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в лекциях от Коломбо до Алморы // Восток (Oriens). 2019. № 3. С. 108.
[299] Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. С. 141.
[300] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 102.
[301] Datta B. Swami Vivekananda. Patriot – prophet. A study. – Calcutta: Nababharat Publishers, 1954. P. 215.
[302] Ibid. P. 213.

Божественного на основании таких разнородных источников мы будем придерживаться следующих правил. Во-первых, необходимо учитывать *частоту выражения* Вивеканандой конкретных идей, поскольку идеи, высказываемые чаще, могут указывать на особо значимые для мыслителя аспекты Бога, а реже – на сомнения в их истинности. Во-вторых, стоит обращать внимание на *адресатов высказываний*, которыми могут выступать многочисленная аудитория, небольшая группа последователей либо конкретное лицо. Важно учитывать принадлежность адресатов западному либо индийскому обществу. В зависимости от адресатов мыслитель может выступать в роли религиозного проповедника, социального реформатора либо духовного наставника. В-третьих, следует учитывать *эмоциональность выражения* идей Вивекананды. Данная особенность может указать на идеи, идущие вразрез с общепринятыми представлениями. В-четвертых, значимость идей Вивекананды должна *соответствовать нашему представлению* о нем как религиозном мыслителе, т.е. стоит принимать во внимание его религиозные взгляды.

Формирование личности Вивекананды на фоне культурного взаимодействия двух цивилизаций способствовало обретению им особенностей, характерных для индийских религиозных реформаторов – отсутствия догматизма во взглядах, нетрадиционного подхода к религиям, стремления к получению новых знаний в поисках истины и др. Вивекананда попытался синтезировать заимствованные из восточной и западной культур взгляды на Божественное, включив их в понятие «Единое» (Oneness), и сделать этот синтез основой гармоничных взаимоотношений двух культур.

Глава 2. Концепция Божественного в учении Свами Вивекананды

§ 1. Метафизическая модель Божественного

Анализ идей о Божественном в учении Свами Вивекананды начнем с рассмотрения наиболее обсуждаемых в современной философии религии метафизических моделей Божественного, описывающих, что представляет собой божественное начало и само по себе, и по отношению к другим видам сущего. Первая таксономия моделей, содержащих метафизические аспекты Бога, будет включать *политеистическую* и *монотеистическую* модели, анализирующие Божественное в зависимости от того, какое число сущностей в них наделяется статусом божественных. Стоит отметить, что и политеизм, и монотеизм относятся к «чистым формам», или абстракциям, познавательным конструктам, не встречающимся в реальности[303]. Выявление же их в чистом виде в учении межкультурного мыслителя, взгляды которого включили в себя идеи как политеистической индуистской культуры, так и монотеистической культуры Запада, не представляется возможным. Нашей задачей будет определение преобладающих элементов одной из двух моделей Божественного, а также особенностей их сочетания в учении Вивекананды.

Изучение монотеистических и политеистических аспектов Божественного во взглядах Вивекананды стоит начать с декларативного подхода, который подразумевает анализ высказываний самого мыслителя о монотеизме и политеизме. Интересно, что термин «политеизм» употребляется в работах Вивекананды всего три раза, один из которых несет явно негативный оттенок. «С самого начала я могу сказать вам, что в Индии нет политеизма»[304], - категорически заявляет мыслитель 19 сентября 1893 г. на принесшем ему мировую славу Парламенте религий. Будучи вынужденным провести несколько месяцев в американском обществе до Парламента и составить свое представление о мнении американцев в отношении индийцев как

[303] Магомедов К. М. Монотеизм vs политеизм? // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С. 7.
[304] CWSV Vol. 1. P. 15.

невежественной нации идолопоклонников, Вивекананда решительно встает на защиту индийской религиозной ортодоксии. Обвинение его родного народа в идолопоклонстве мыслитель рассматривает как приверженность индийцев политеизму, поэтому в качестве способов идолопоклонства он перечисляет и почитание христианами креста, и обращение ими при молитве к небу, и возникновение образов в сознании молящихся протестантов. Вивекананда говорит об использовании индийцами внешних изображений для поклонения Богу, с применением к ним всех атрибутов Бога, включая вездесущность[305], тем самым оправдывая индийцев и уподобляя их верующим Запада.

По утверждению Вивекананды, почитание индийцами Бога с помощью внешних символов не только не является политеизмом, но и не подходит под понятие «генотеизм», введенный М. Мюллером для обозначения «фазы религиозного мышления»[306], когда один из множества почитаемых богов становится на время для верующего единственным богом. Относясь с большим уважением к европейскому востоковеду, названному им «ведантистом из ведантистов»[307], Вивекананда не приемлет точки зрения Мюллера на индуизм как переходную стадию к более прогрессивной форме религии. «Роза, названная любым другим именем, пахнет так же сладко»[308], - говорит он о введении термина «генотеизм», подразумевая его некорректность.

Отрицая принадлежность индуистских верований к политеизму, Вивекананда подвергает критике и монотеизм. С одной стороны, в его работах имеется мысль об одновременности «начала веданты» и появления монотеистических идей в индийском обществе[309]. С другой стороны, последователи веданты на этом не останавливаются и требуют дальнейшего

---

[305] CWSV Vol. 1. P. 15.
[306] Мюллер М. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. – М.: Искусство, 1995. С. 53.
[307] LSV P. 418.
[308] CWSV Vol. 1. P. 15.
[309] CWSV Vol. 2. P. 128.

объяснения мироустройства. По словам Вивекананды, идея монотеизма распространилась в Индии еще в древности и преобладает во всех Самхитах[310]. Древние мыслители Индии сочли эту идею слишком «человеческой», поскольку характерный для нее Личный Бог должен обладать лишь многократно умноженными человеческими качествами[311]. Вивекананда убежден, что монотеизм не только умаляет атрибуты Бога, но и ассоциируется с идеей страха перед всемогущим существом и идеей греха. Обе эти идеи, по мнению индийского мыслителя, должны быть чужды просвещенной и свободной личности. Худшими же качествами монотеизма в глазах Вивекананды становятся жестокость и стремление к преследованию инакомыслящих[312]. Мыслитель сравнивает монотеизм с абсолютной монархией, где при высокой степени централизации силы быстро исполняются приказы, но тормозится духовное развитие общества.

Говоря о недостатках монотеизма, Вивекананда противопоставляет нетерпимости к инакомыслию на Западе присущую индийской нации исключительную толерантность. «Индия – единственная страна, где никогда не было религиозных преследований, где никогда ни одного человека не беспокоили за его религиозную веру»[313], – заявляет Вивекананда западной аудитории в лекции «Идеалы ведийских религий» («Vedic Religious Ideals»). Это далекое от истины заявление, закрывающее глаза и на религиозные войны VII—IX вв. шиваитов с джайнами, и на конфликты внутри самого индуизма[314], мыслитель основывает на преобладании в индийском обществе идеи из ведийского гимна: «То, что существует, едино; мудрецы называют Это разными именами»[315].

---

[310] CWSV Vol. 1. P. 346.
[311] CWSV Vol. 2. P. 330.
[312] CWSV Vol. 4. P. 310.
[313] CWSV Vol. 1. P. 348.
[314] Шохин В.К. Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2002. Т. 26. №2. С. 250–251.
[315] CWSV Vol. 1. P. 348.

Еще одной причиной несостоятельности монотеизма является, по мнению Вивекананды, присущая этой концепции идея творения мира из ничего, которую «современные ученые подняли бы на смех»[316]. Все перечисленные недостатки позволяют индийскому мыслителю говорить о том, что монотеизм больше не может существовать. На его место должно прийти осознание «универсальной сущности, которая есть Все»[317]. Данное утверждение звучит в интервью Вивекананды 1894 г. индийскому изданию «The Indian Mirror» как «коренная идея» всей индуистской религии, способная удовлетворить человеческий разум.

Для оценки степени присутствия монотеистических представлений о Боге в работах Вивекананды целесообразно проанализировать его высказывания на предмет содержания ими аспектов монотеизма, отмечаемых иранским философом М. Мутаххари. Согласно Мутаххари, монотеизм характеризуется четырьмя основными аспектами: сущностным, атрибутивным, аспектом действий и аспектом поклонения. *Сущностный* аспект предполагает признание первопричинности и единства Бога, а также самодостаточности Бога. Примечательно, что данный аспект проявляется в творчестве Вивекананды наиболее отчетливо по сравнению с остальными аспектами.

Утверждая первопричинность Бога, индийский мыслитель апеллирует к ведантистской концепции мироздания. В лекции «Атман» («The Atman») из известного цикла «Джняна-йога» («Jnana-Yoga», 1899) представителей одного из направлений веданты Вивекананда именует квалифицированными недуалистами (qualified non-dualists)[318]. Согласно им, по словам Вивекананды, следствие не отличается от причины, а само по себе является причиной, воспроизведенной в другой форме. Из этой идеи мыслитель делает вывод о том, что если вселенная является следствием, то причиной должен быть сам

[316] CWSV Vol. 2. P. 331.
[317] CWSV Vol. 9. P. 576.
[318] CWSV Vol. 2. P. 245.

Бог[319]. Рассуждая далее в русле адвайтистской трактовки мироустройства, Вивекананда провозглашает Бога не только действующей, но и материальной причиной мира. «Бог – не только творец, но и сотворенное»[320], - говорит мыслитель.

Процесс создания мира описывается Вивеканандой как «вовлечение» (involving) Бога в мельчайшую клетку, дальнейшее эволюционирование и снова становление Богом. Таким путем Бог раскрывает Свою собственную природу, воссоединяется с Собой[321]. Индийский мыслитель прибегает и к логике, стремясь подтвердить идею о заключении в себе Богом и материальной, и действующей причин мира. В западной лекции «Шаги Индийской философской мысли» («Steps of Hindu Philosophic Thought») Вивекананда называет разрушением логики заявление о том, что и Бог, и душа, и природа бесконечны. «Вы можете умножать бесконечно, что абсурдно»[322], - говорит он, тем самым подводя слушателей к необходимости выбора из перечисленных бесконечных объектов того, что способно выполнять роль первопричины. Этим объектом может быть только Бог.

В лекции «Космос. Макрокосм» («The Cosmos. The Macrocosm», 1896) Вивекананда описывает путь поиска первопричины мира. Этот путь приводит к «Вселенскому Разуму», который представляется мыслителем общей суммой разума, проявленного во вселенной[323]. В данной трактовке творения мира космический разум эволюционирует, пока не станет совершенным человеком, к примеру, «человеком-Христом» (Christ-man) или «человеком-Буддой» (Buddha-man). Сравнение совершенного человека с почитаемыми в разных религиях великими личностями позволяет Вивекананде заявить о том, что признание Бога первопричиной мира разделяется всеми религиями мира.

---

[319] CWSV Vol. 2. P. 245.
[320] CWSV Vol. 2. P. 248.
[321] CWSV Vol. 2. P. 211.
[322] CWSV Vol. 1. P. 400.
[323] CWSV Vol. 2. P. 209–210.

Более глубокая связь между религиями мира лежит в представлении Вивеканандой Бога *Единым* для верующих всех конфессий. В интервью, данном в Лондоне в 1896 г., мыслитель говорит об обладании всех форм религий одной основой. Эта основа и есть единство, которое «мы можем называть Богом, Аллахом, Иеговой, Духом, Любовью»[324]. Вивекананда утверждает, что именно на этом единстве стоит сосредоточиться всем нациям мира, вместо того, чтобы уничтожать друг друга за несущественные различия форм религий. По словам Вивекананды, понимание Бога как Единого способно не только примирить враждующие религии, но и согласовать религиозные идеи с научными.

Мыслитель осознает, что его современники «нуждаются не только в вере, но и в интеллектуальной вере тоже»[325]. Вивекананда ищет точку соприкосновения религии и науки в принципе Единого Бога, «Универсального Единого», «Внутренней Душе всего сущего», к которой, по его словам, индийская нация пришла еще в древности путем изучения ума. В наше же время к этому принципу пришла европейская нация, но она шла путем изучения внешней природы[326]. Идея науки о сущем как проявлении единой энергии есть не что иное, как идея религии о проявлении Единого Бога. Анализируя это утверждение Вивекананды, Л. МакГрегор справедливо замечает, что единство, к которому стремилась наука XIX в., ища соответствия между отраслями знаний, и единство адвайты существенно различались[327].

Вивекананда неоднократно подчеркивает единство Бога, именуя Его Единым: «Основой всего является одно и то же Вечное, Благословенное, Совершенное Единое»[328]. При этом задачу проявления общей основы между религиями он считает долгом веданты, поскольку только веданта способна

[324] CWSV Vol. 5. P. 197.
[325] CWSV Vol. 2. P. 138.
[326] CWSV Vol. 2. P. 140.
[327] MacGregor L. A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. – Quebec: Concordia University, 1995. P. 48–49.
[328] CWSV Vol. 2. P. 168.

наилучшим образом объяснить концепцию единства Бога. В этом заявлении звучит мысль об интеллектуальном превосходстве веданты над другими философскими учениями. Утверждая кажимость внешнего разделения вещей, веданта обнаруживает единство между одним и другим человеком, богатым и бедным, богами и людьми, людьми и животными[329]. Наконец, посредством адвайтистской трактовки различий, создаваемых именами и формами в едином бытии, Вивекананда утверждает неприемлемое для монотеизма единство Бога и человека. «Есть только Одно Существо, Одно Бытие, вечно благословенное, вездесущее, всеведущее. <…> Вы - единственное существо во Вселенной»[330], – говорит Вивекананда, пытаясь стереть противоречия между Личным Богом монотеизма и Безличным Абсолютом адвайты.

Вивекананда утверждает и *самодостаточность Бога*. В лекции «Атман: его границы и свобода» («The Atman: Its Bondage and Freedom») из цикла «Джняна-йога» он говорит: «У совершенного, свободного существа не может быть никаких желаний. Бог не может ничего Желать. Если Он желает, то не может быть Богом»[331]. Мыслитель называет детским лепетом разговоры о том, что Бог чего-то желает, сердится или радуется. Критика образа наделенного человеческими стремлениями Бога направлена не только в сторону представлений о Личном Боге на Западе, но и в адрес индийцев, поклоняющимся многочисленным божествам. Ограничением самодостаточности Бога Вивекананда считает телеологический аргумент в защиту бытия Бога, называемый им теорией дизайна (design theory). Наличие в плане вселенной замысла Бога, по словам мыслителя, лишает Бога атрибута всемогущества. «Если Бог всемогущ, Ему не нужен ни замысел, ни схема, чтобы что-либо сделать. Ему стоит только пожелать, и это будет сделано»[332] – заявляет Вивекананда, указывая на отсутствие у Бога любых потребностей.

---

[329] CWSV Vol. 2. P. 153.
[330] CWSV Vol. 2. P. 236.
[331] CWSV Vol. 2. P. 261.
[332] CWSV Vol. 6. P. 97.

В работах Вивекананды весьма отчетливо выражен и *атрибутивный* аспект монотеизма, подразумевающий обладание Бога всеми совершенными качествами, самыми достойными и возвышенными определениями. Вивекананда наделяет Бога атрибутами всемогущества (omnipotent), всезнания (omniscient), всемилости (all-merciful) как в своих западных, так и индийских лекциях. Так, говоря об основах индуизма в выступлении от 19.09.1893 г. на Парламенте религий, мыслитель утверждает, что Веды содержат идею вездесущего Бога, «чистого и бесформенного, всемогущего и всемилостивого»[333], Того, по чьей воле дует ветер, горит огонь, идет дождь и смерть ходит по земле.

В интервью американскому изданию «Minneapolis Star», данном 25.11.1893 г., под названием «Индийская религия» («The Hindu Religion»), наряду с критикой идеи греховности человека в христианстве, Вивекананда соглашается с христианским взглядом на Бога как самое совершенное и всемогущее существо и «саму чистоту»[334]. Примечательно, что в заметках мыслителя к западным лекциям атрибут всемогущества Бога звучит аксиоматично. Вивекананда называет вопрос о причине сотворения Богом мира абсурдным, поскольку «Бог всемогущ, значит, спрашивать, почему он что-то сделал, означает ограничивать Его»[335]. Всемогущим, всезнающим, всемилостивым и вездесущим мыслитель называет Бога и в выступлениях из цикла «Лекции от Коломбо да Алморы»[336].

Наряду с атрибутом всемогущества Бога Вивекананда часто указывает на вездесущность (omnipresent) Бога. Наделение Бога качеством вездесущности позволяет Вивекананде критиковать идею монотеистического Божества, «сущего на небесах», и говорить о близости Бога и человеческой души. В американской лекции «Является ли веданта религией будущего?» («Is Vedanda the Future Religion?», 1900) мыслитель говорит о наличии в каждом

[333] CWSV Vol. 1. P. 11.
[334] CWSV Vol. 3. P. 483.
[335] CWSV Vol. 6. P. 94.
[336] CWSV Vol. 3. P. 123, 194.

человеке бесконечного знания о вселенной. Обладание человека этим источником знаний обусловлено божественной природой каждого индивида. «Вы все – воплощения Бога, всемогущего, вездесущего божественного принципа»[337], - заявляет Вивекананда. Но особенно отчетливо мысль о вездесущности Бога звучит в выступлениях мыслителя перед соотечественниками. Стремясь воодушевить индийский народ, порабощенный колонизаторами, мыслитель призывает слушателей к осознанию своей божественной природы. По его словам, все верующие Индии признают бесконечность души и присущие ей всеведение, чистоту и вездесущность самого Бога[338]. «Никто не слаб. Душа бесконечна, всемогуща и всеведуща. Встань, утверди себя, провозгласи Бога внутри себя!»[339], – восклицает мыслитель в лекции «Миссия веданты» («The Mission of Vedanta», 1896). При этом индивид рассматривается Вивеканандой как одно из множества обладающих свободной волей проявлений Божественного, что в большей степени свойственно политеистической, а не монотеистической концепции Бога[340].

Анализ работ Вивекананды свидетельствует об осознании им грани, отделяющей человеческую душу от Бога. Если для западных верующих эта грань полагается мыслителем непреодолимым барьером, то в отношении последователей адвайты она способна значительно истончиться, но не исчезнуть полностью. В одной из поздних западных лекций, прочитанной 03.04.1900 г., Вивекананда заявляет, что ни одна индивидуальная душа не может быть такой могущественной, как Бог. «Я никогда не был Рамой, но я един с Брахманом, единым, всепронизывающим существованием»[341], – говорит мыслитель. Среди всех индивидуальных душ он выделяет одну душу, Ишвару, «Владыку йоги». Эта душа считается всемогущей и представляет

[337] CWSV Vol. 8. P. 136.
[338] CWSV Vol. 3. P. 125–126.
[339] CWSV Vol. 3. P. 193.
[340] Магомедов К. М. Монотеизм vs политеизм? // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С. 13.
[341] CWSV Vol. 4. P. 234.

собой личностный аспект Бога. Об этой же душе как совокупности всех индивидуальных душ (джив) Вивекананда ведет беседу с одним из своих индийских учеников[342]. «Брахман превосходит как индивидуальные, так и коллективные аспекты», – говорит он, подразумевая дживы и Ишвару. Ишвара, по словам Вивекананды, наделяемый людьми атрибутом всемогущества, представляет собой часть Брахмана, в которой происходят творение, поддержание и распад мира, тогда как Брахман включает в себя и неизменяемую, недвойственную часть.

В результате упорных усилий человек может достичь осознания своего единства с Брахманом, но до тех пор он должен поклоняться всемогущему Ишваре. Примечательно, что эта трехступенчатая иерархия мироздания, включающая джив, Ишвару и Брахмана, соответствует онтологии почитаемой Вивеканандой поэмы БхГ. Согласно последней, первый уровень бытия занимают «подверженные гибели» (кшара) пуруши, второй уровень – «не подверженный гибели» (акшара) и свободный от сансары пуруша, а третий уровень принадлежит наивысшему пуруше (пурушоттама), обладающему всеми характеристиками Брахмана[343]. В. С. Костюченко объясняет обусловленность данной иерархии синтезом идей веданты и санкхьи[344].

Несмотря на признание Вивеканандой монотеистической идеи обладания Богом всеми совершенными атрибутами, в некоторых работах можно проследить его мысль об относительности этих атрибутов. К примеру, в лекции, посвященной одному из аспектов бхакти-йоги, Вивекананда говорит о возможном различии представлений людей о Боге. Если для властного человека свойственно полагать Бога «всемогущим Правителем Вселенной», то суровый школьный учитель склонен верить в справедливого наказывающего Бога[345].

---

[342] CWSV Vol. 7. P. 191–193.
[343] Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 81.
[344] Там же. С. 80.
[345] CWSV Vol. 4. P. 58.

В заметках, сделанных индийским мыслителем для цикла лекций по бхакти-йоге, говорится о способности достижения верующим той стадии, когда любовь к Богу становится совершенной. На этой стадии «мы больше не думаем о качествах Бога – о том, что Он всемогущ, вездесущ и обо всех громких прилагательных»[346]. По мнению Вивекананды, индивид приписывает Богу атрибуты совершенства по причине неизбежной для человеческих существ антропоморфизации Божественного. Эта мысль звучит и в его лекции «Ведантизм» («Vedantism», 1897) из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы». В ней Вивекананда напоминает о содержащихся в индийских священных писаниях идеях Личного и Безличного Бога.

Для идеи Безличного Бога мыслитель считает все характеристики излишними и нелогичными. «Безличное Существо нельзя назвать знающим, потому что знание принадлежит только человеческому разуму. Его нельзя назвать мыслящим, потому что мышление – удел слабых. Его нельзя назвать творящим, потому что никто не творит иначе, как в рабстве»[347], - заявляет Вивекананда. Такие же онтологические уровни апофатически-безличного Брахмана и катафатически-личного Ишвары Е. Н. Аникеева прослеживает в эманативной концепции Божественного в учении Рамануджи[348], противопоставляя указанной концепции идеи христианского богословия. Таким образом, атрибутивный аспект монотеизма разделяется Вивеканандой не в полной мере и принимает относительный характер.

Монотеистический *аспект действий Бога*, предполагающий, что мир со всеми причинно-следственными связями произведен в результате Божественных действий и воли, в учении Вивекананды несет в себе ряд особенностей. Мыслитель полностью разделяет идею о возникновении мира от действий и воли Бога. Эта идея, провозглашаемая Вивеканандой одним из основных положений Вед, явно звучит в его выступлении на Чикагском

[346] CWSV Vol. 6. P. 142.
[347] CWSV Vol. 3. P. 128–129.
[348] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 195.

Парламенте религий. «Во главе всех законов, в каждой частице материи и силы стоит Тот, по чьей воле дует ветер, горит огонь, идет дождь и смерть ходит по земле»[349], – заявляет Вивекананда. Эту же мысль содержат и поздние лекции индийского мыслителя. Выступая 09.04.1900 г. в Сан-Франциско, он утверждает, что проявлением воли Бога является все, что общество называет законами. «Бог правит Вселенной по Своим законам»[350], – говорит мыслитель, поясняя при этом, что человечество, в отличие от Бога, этими законами связано.

Выходя за рамки монотеистической концепции, Вивекананда называет Бога и действующей, и материальной причиной мира. В связи с этим процесс творения вселенной представляется мыслителем как эволюция Высшего начала, «Космического Разума», некое разворачивание Богом своей божественной природы. В деятельном аспекте Вивекананда отклоняется от монотеизма по двум основным направлениям. Во-первых, признавая создание мира в результате Божественной воли, мыслитель отрицает идею создания «из ничего». «Очень легко увидеть, что ничто не возникает из ничего»[351], – говорит Вивекананда, поднимая при этом вопрос материала, из которого создан мир. Поиском такого материала индийский мыслитель считает всю историю религии. Принцип рождения мира из существа Бога, отстаиваемый Вивеканандой, Е. Н. Аникеева называет эманатизмом и противопоставляет Библейскому креационизму[352].

Во-вторых, идея творения мира по воле Бога не согласуется для Вивекананды с идеей наличия замысла Творца. «Если природа демонстрирует силу Бога в сотворении Вселенной, тогда наличие замысла при этом также показывает Его слабость»[353], – заявляет мыслитель. По его мнению,

---

[349] CWSV Vol. 1. P. 11.
[350] CWSV Vol. 6. P. 56.
[351] CWSV Vol. 1. P. 393.
[352] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 201.
[353] CWSV Vol. 6. P. 97.

Всемогущее Существо не нуждается ни в планах, ни в схемах для своего творения. Мысль о наличии в творении божественного замысла в очередной раз выглядит для Вивекананды как беспочвенная антроморпофизация Бога.

Переписка Вивекананды содержит выражения, указывающие на то, что мыслитель и сам склонен наделять Бога человеческими качествами. Так, в письме от 11.04.1895 г. мистеру Буллу Вивекананда не только высказывает свои соображения о божественном провидении, но и признает неограниченность воли Бога. «Ни капли не останется в океане, ни веточки в самом глухом лесу, ни крошки в богатом доме, если Бог не будет милостив. В пустыне будут ручьи, и у нищего будет всего вдоволь, если Он того пожелает»[354], – пишет мыслитель. Глубокая вера в необходимость действий в согласии с волей Бога проявляется в упоминании Вивеканандой намерений по строительству ашрама и воплощению других планов в жизнь[355]. Критикуемое мыслителем очеловечивание Бога в монотеистических религиях проявляется в его собственных текстах. Признание же Вивеканандой за таким образом Бога неограниченной воли позволяет говорить о неосознанном принятии им монотеистических аспектов Божественного, несмотря на их декларативное отрицание.

Наиболее существенным признаком единобожия является *монотеизм в поклонении*, предполагающий практические действия верующих. Говоря о поклонении Богу, Вивекананда отделяет поклонение ради получения благ от Высшего Существа и высшее поклонение. Если в первом случае поклоняющимися людьми могут быть нездоровые или теряющие состояние верующие, то высшее поклонение свойственно тем, кто любит Бога ради самого Бога[356]. Призывая стремиться к высшему поклонению, мыслитель не осуждает почитающих Бога ради собственных благ, утверждая, что поклонение любого вида означает духовный рост человека.

---

[354] CWSV Vol. 6. P. 305.
[355] CWSV Vol. 8. P. 356, CWSV Vol. 7. P. 162.
[356] CWSV Vol. 1. P. 440.

Для Вивекананды, считающего высшей стадией понимания Бога идею Безличного Абсолюта, неприемлемо поклонение Богу в «Его абсолютной природе». «Только Бог может поклоняться Богу»[357], – утверждает мыслитель. Бог-Абсолют, согласно Вивекананде, неоднократно проявлял себя во многих формах, и только этим формам может поклоняться обычный человек. Поскольку подавляющее число выступлений Вивекананды было предназначено для христианской аудитории, чаще всего индийский мыслитель говорил о поклонении Христу. «Иисус Христос был Богом – Личным Богом, ставшим человеком»[358], – говорит Вивекананда, пытаясь выразить христианскую доктрину о боговоплощении в терминах своего учения. Для этой же цели он приводит слова Иисуса: «Никто никогда не видел Бога иначе, чем через Сына»[359], вероятно, подразумевая евангельское выражение «Видевший меня видел Отца» (Ин. 14:9), и некорректно интерпретируя их в русле идеи об инкарнациях Бога[360], именуемых им человекобогами (man-Gods).

Бог, по словам Вивекананды, способен проявить себя в человеке неоднократно, что является следствием действия природных законов, поскольку «то, что случилось однажды, должно было происходить раньше и произойдет в будущем»[361]. Появление таких «Великих Душ» вполне закономерно возникает в периоды упадка общества. Так, Христос родился в то время, когда его народ терпел много страданий, а «человеческий разум не мог развиваться дальше», т.е. в период «впадины между двумя волнами»[362] развития общества. Проповедуя свойственные всем религиям мира идеи духовной чистоты и отречения, Иисус был «бестелесным, свободным Духом»[363] и призывал всех людей осознать в себе тот же свободный Дух.

[357] CWSV Vol. 8. P. 190.
[358] CWSV Vol. 8. P. 190.
[359] CWSV Vol. 4. P. 139.
[360] CWSV Vol. 4. P. 139.
[361] CWSV Vol. 4. P. 151.
[362] CWSV Vol. 4. P. 140.
[363] CWSV Vol. 4. P. 145.

«Иисус выше любого Бога, которого вы можете себе представить»[364], – говорит Вивекананда, допуская возможность поклонения Богу в Его человеческой форме.

Вивекананда смело заявляет западной аудитории, что все воплощения Бога на земле были выходцами с Востока. По его словам, жители Запада часто забывают, что Иисус был «истинным сыном Востока»[365] и пытаются изображать его голубоглазым и светловолосым, тогда как все образы Библии говорят только о Востоке. Чтобы подчеркнуть идею появления мировых пророков именно на Востоке, в лекции «Христос, мессия» («Christ, The Messanger», 1900), посвященной Христу, Вивекананда говорит и о Кришне как еще одном «великом» воплощении Бога[366]. Множество параллелей Кришны с Христом индийский мыслитель приводит и в отдельной лекции о Кришне, прочитанной в тот же период. Во-первых, как и Христос, Кришна осознает в себе Божественное, во-вторых, жизнеописания обеих личностей сходны, в-третьих, Новый Завет и БхГ содержат в себе одно направление человеческой мысли[367]. В попытке мыслителя провести параллели между почитаемыми на Западе и Востоке Божественными личностями прослеживается мысль о превосходстве индийской мысли, поскольку «Кришна предшествовал Будде на несколько тысяч лет»[368], а значит, и Христу. В защиту утверждения Вивекананды о параллелях между Христом и Кришной стоит отметить, что вопрос о возможном взаимовлиянии двух традиций обсуждается уже два столетия. Одним из предположений является связь христианских представлений о рождении Христа с индийскими верованиями о нисхождении Бога в мир людей[369].

---

[364] CWSV Vol. 8. P. 190.
[365] CWSV Vol. 4. P. 142–145.
[366] CWSV Vol. 4. P. 151–152.
[367] CWSV Vol. 1. P. 439, 443–444.
[368] CWSV Vol. 1. P. 438.
[369] Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени // Универсалии восточных культур. – М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 132.

Говоря о поклонении Мухаммеду, выступающему еще одним божественным воплощением, Вивекананда, с одной стороны, указывает на недостатки исламского пророка, а с другой, пытается оправдать их в глазах западной аудитории. Предвзятое отношение мыслителя к Мухаммеду отмечает и Н. Захир. По словам исследователя, называя Будду живой ведантой, а Христа – ведантистом, Вивекананда не мог принять исламского пророка как совершенного йога[370]. Причинами этого Захир считает недостаточное знакомство Вивекананды с историческими источниками и преувеличение индийским мыслителем уровня разногласий между мусульманами и индуистами[371].

По словам Вивекананды, верующие не вправе оценивать недостатки божьих посланников[372], характеры и методы действия которых нами непостижимы. Главным достижением Мухаммеда, делающего его достойным поклонения как человекобога, стала его проповедь единства Бога. Если в отношении Мухаммеда в выступлениях Вивекананды не звучит призывов к подражанию, то Будда именуется им совершенным человеком, достигшим высшей степени духовности обладателем «великого, вселенского сердца и бесконечного терпения»[373]. Как и имя Христа, имя Будды чаще всего перечисляется в ряду имен Бога и проповедников идей духовного роста[374]. «Я хотел бы, чтобы у меня была хоть одна бесконечно малая частичка сердца Будды»[375], – говорит Вивекананда. Указывая, что Будда мог и не верить в Бога, и в философии Будды недостаточно метафизики, мыслитель считает Будду одним из самых выдающихся воплощений Бога.

В выступлениях, предназначенных для соотечественников, в перечнях воплощений Бога Вивекананда называет богов Тримурти и богиню Кали. В

---

[370] Nosheen Zaheer. Vivekananda's Views on Christianity and Islam // Rahat-ul-Quloob Islamic Research Journal, Vol 1, Issue 1 (Jan-Jun2017). P. 13.
[371] Ibid. P. 14.
[372] CWSV Vol. 1. P. 482.
[373] CWSV Vol. 2. P. 140.
[374] CWSV Vol. 2. P. 231, 174, CWSV Vol. 8. P. 190.
[375] CWSV Vol. 4. P. 136.

лекции «Чему я научился?» («What Have I Learnt?», 1897) из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» он критикует реформаторов индуизма, которые «внедряют иностранные идеи»[376] в индийскую религию и называют индуизм идолопоклонством. Этим реформаторам он противопоставляет «древний класс», к которому с гордостью причисляет и себя. Представители данного класса осознают, что поклоняются Единому Богу, был бы он «в форме Шивы, Рамы или Вишну»[377]. Характерная для политеизма идея поклонения многочисленных божествам как аспектам Единого Бога звучит в одной из бесед 1896 г. Вивекананды с учеником: «Сейчас необходимо поклонение Шри Кришне, издающему львиный рык в Гите, Раме с его луком и стрелами, Махавире, Матери Кали»[378]. Это наставление мыслителя адресовано соотечественникам, нуждающихся, по его мнению, в укреплении боевого духа для отпора колонизаторов.

Ряд божеств, включающих как западного Христа, так и восточных Шиву и Вишну, обнаружен нами только в одном фрагменте, который принадлежит упомянутой западной лекции Вивекананды «Является ли веданта религией будущего?». В ней мыслитель говорит о необходимости воспитывать «искателей истины», которые должны с детства усвоить, что «Бог – это Дух», а до этого не слышать «ни о Христе, ни о Будде, ни о Шиве, ни о Вишну»[379]. Отсутствие сочетаний имен почитаемых Вивеканандой божеств с западным Иисусом может свидетельствовать об особо трепетном отношении мыслителя к индуистским традициям.

Анализ личной переписки Вивекананды и его бесед с индийскими учениками позволяет говорить о поклонении мыслителя божествам Шиве и Кали. В своих воспоминаниях о мыслителе Сестра Ниведита (мирское имя – Маргарет Элизабет Нобль) говорит о «безграничной любви» Вивекананды к Шиве, а также рассказывает о том, что истоки почитания Шивы мыслителем

[376] CWSV Vol. 3. P. 450.
[377] CWSV Vol. 3. P. 450.
[378] CWSV Vol. 6. P. 458.
[379] CWSV Vol. 8. P. 140.

лежат в его детстве[380]. «Он великий Бог – спокойный, прекрасный и молчаливый! И я Его большой почитатель»[381], – приводит Ниведита слова Вивекананды, а также описывает пережитый мыслителем глубокий религиозный опыт в паломничестве к пещере Шивы в Амарнатхе[382]. О столь же трепетном поклонении мыслителя богине Кали говорят записи его ученика, беседовавшего с Вивеканандой в ночь почитания индуистской богини. «Кали – это проявленный Брахман. Разве вы не слышали толкование Шри Рамакришны о движущейся змее и змее в покое?»[383], – напоминает Вивекананда. Склонность к поклонению богине Кали мыслитель перенял от своего бенгальского наставника.

В письмах, адресованных Вивеканандой как американцам, так и соотечественникам, звучат обращения к Кали и Шиве. «Шива, о Шива, переправь мою лодку на другой берег»[384], – обращается он к почитаемому Божеству в письме от 18 апреля 1900 г., чувствуя приближение смерти. Немного позднее, в письме от 17 июня 1900 г., мыслитель пишет уже о Кали и признает, что поклонение Кали «помогает ему в светской работе», хотя истинной религией он считает «адвайтизм упанишад»[385]. Таким образом, практикуя поклонение нескольким божествам как самодостаточным проявлениям Единого Бога, Вивекананда в полной мере разделяет политеистическую концепцию в аспекте поклонения Богу.

Рассмотрим взгляды Вивекананды в контексте еще нескольких различий между политеизмом и монотеизмом. К числу таких различий принято относить *добровольность* принятия веры в политеистических конструкциях и насильственное – в монотеистических. В выступлениях Вивекананды неоднократно звучат упреки в агрессии христианства. К примеру, в западной

[380] CWSV Vol. 9. P. 399.
[381] CWSV Vol. 9. P. 400.
[382] CWSV Vol. 9. P. 428–430.
[383] CWSV Vol. 7. P. 229–230.
[384] CWSV Vol. 6. P. 391.
[385] CWSV Vol. 8. P. 531.

лекции «Индусы и христиане» («Hindus And Christians», 1894) мыслитель заявляет: «Где ваше христианство преуспело без меча?»[386]. Обращение индийцев в христианство, по его словам, производилось только под угрозой смерти. Не менее насильственными методами во все времена действовали, по мнению Вивекананды, и мусульмане. «Каждый шаг вперед делался с мечом – Коран в одной руке и меч в другой: “Прими Коран или ты умрешь!”»[387], – объясняет он скорость распространения мусульманства в своей американской лекции «Путь к реализации универсальной религии» («The Way to the Realisation of a Universal Religion», 1900). Индуистская же религия не разрушает, а гармонизирует мир, не борется ни с одной религией, а видит святых людей во всех странах[388]. Вивекананда также противопоставляет свойственное монотеистическим религиям наличие пророков, великих лидеров или воплощений Бога отсутствию таковых личностей в проповедуемой им религии. На этот раз последнюю он называет ведантой, заявляя, что веданта – «единственная религия, которая не привязана ни к кому»[389].

Еще одним отличием монотеизма от политеизма выступает наделение монотеистического Бога статусом творца всего бытия и небытия, что не характерно для политеистических конструкций. Разделяя ведантистское отрицание креационизма, Вивекананда обращается к научным знаниям своего времени и отстаивает концепцию эволюции Космического Разума. Наряду с отрицанием идеи Бога-творца мыслитель именует Бога Владыкой творения (Lord of creation)[390], не отказываясь от западных взглядов на творение мира в полной мере. Вивекананда соединяет в Боге творца и материал творения. В упомянутой лекции «Атман» он поясняет, что английское слово «творение» не имеет эквивалента на санскрите, поскольку в Индии никогда не понимали

[386] CWSV Vol. 8. P. 212.
[387] CWSV Vol. 2. P. 370.
[388] CWSV Vol. 8. P. 209–210.
[389] CWSV Vol. 8. P. 124.
[390] CWSV Vol. 2. P. 209.

творение «по-западному», как нечто, возникающее из ничего[391]. В лекции «Космос. Макрокосм» Вивекананда говорит о своем представлении творения мира: «вся Вселенная – это творение Бога, или, если быть более точным, Его проекция; или, если быть еще более точным, это Сам Бог»[392]. Данный фрагмент демонстрирует поиск мыслителем некого промежуточного варианта между западным пониманием творения мира и ведантистской трактовкой этого процесса. Не отказываясь от термина «творение», Вивекананда отрицает монотеистическую идею творения из ничего, но остается на монотеистической позиции всемогущества Бога в процессе создания мира.

Монотеистическая идея Бога-творца предполагает, как правило, «беспрекословное подчинение всех тварей и людей божественной воле»[393], что отсутствует в политеизме в силу поклонения нескольким могущественным сущностям. Вивекананда категорически критикует образ наказывающего Бога «с жезлом в руке»[394] и соответствующую этому образу идею спасения из-за страха божественного наказания. Образу подчиняющего всех своей воле Бога мыслитель противопоставляет представление о Безличном Боге-Абсолюте. По убеждению Вивекананды, все человеческие страхи исчезнут, если верующий сможет осознать Бога как Дух, и «душа человека и Бог встретятся лицом к лицу»[395].

Для политеизма, как правило, характерно отсутствие претензий на исключительность и моральное превосходство. Данное свойство политеистических верований Вивекананда провозглашает одним из важнейших особенностей адвайты, в чем видит ее величие и отвагу. Адвайта, по его словам, призывает «не тревожить ничьей веры, даже веры тех, кто по невежеству своему обретает самую простую веру»[396]. О своей же

[391] CWSV Vol. 2. P. 245–246.
[392] CWSV Vol. 2. P. 211.
[393] Магомедов К. М. Монотеизм vs политеизм? // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С.13.
[394] CWSV Vol. 2. P. 142.
[395] CWSV Vol. 8. P. 211.
[396] CWSV Vol. 2. P. 141.

исключительности заявляют все дуалистические религии, которые вступают с собой в противоречия в силу своей природы. Дуалисты считают, что «у Бога есть любимцы»[397] и сами стремятся попасть в их число, тогда как адвайтист никогда не ссорится с дуалистом, зная, что все пути ведут к одной цели – Богу. Как видно, наряду с провозглашаемой идеей толерантности, характерной для политеистических конструкций, у Вивекананды звучит и присущая монотеизму мысль об интеллектуальном превосходстве последователей своей веры, снисходительно наблюдающих за «узостью мышления»[398] дуалистов.

В работах Вивекананды прослеживается четкий *вектор религиозной динамики* общества. Индийский мыслитель стоит в данном вопросе на классической позиции, согласно которой процесс духовного развития общества идет от политеизма к монотеизму. Говоря о происхождении религии, в своих выступлениях он упоминает только две современные ему теории: «теорию духов» и «теорию эволюции идеи Бесконечного»[399]. Первая теория, основанная на идее поклонения предкам, разрабатывалась позитивистами Г. Спенсером, Дж. С. Миллем, О. Контом[400]. Вторая теория считает началом религии персонификацию сил природы и имеет одним из своих авторов М. Мюллера. Вивекананда был хорошо знаком с трудами указанных ученых и поэтому из множества существовавших в XIX в. предположений о развитии религий он называл только два из них.

Идеи возникновения религий у разных исследователей не подвергаются индийским мыслителем оценке и критике, поскольку Вивекананда не придает им столь важного значения, как процессу развития религиозных воззрений. Мыслитель убежден в наличии прогрессивного развития духовных представлений в обществе. Он называет прогрессом приближение человеческих представлений к реальности, а регрессом – удаление их от

---

[397] CWSV Vol. 2. P. 142.
[398] CWSV Vol. 2. P. 142.
[399] CWSV Vol. 2. P. 57.
[400] Мезенцева О. В. Примечания // Свами Вивекананда. Четыре йоги / Пер. с англ. – М.: Прогресс-Академия, 1993. С. 497.

реальности[401]. По его словам, факт эволюции верующих неизбежно приводит к выводу об эволюции их верований. При этом объект их веры, то есть Бог, остается неизменным, тогда как изменениям подлежат лишь наши представления о Боге. Бог растет, развивается и раскрывает себя людям по мере их развития.

В лекции «Майя и эволюция концепции Бога» («Maya and the Evolution of the Conception of God», 1896) Вивекананда пытается показать развитие представлений о Боге в обществе, начиная от поклонения множеству могущественных, «импульсивных» и «драчливых» богов[402] первобытными людьми. Двигателем духовной эволюции человечества выступает у мыслителя развитие этических идей. Составляя более возвышенное представление о Божественном, люди оценили качества своих богов, отказались от представлений, не соответствующим новым взглядам и сочетали воедино лучшие качества в идее одного любящего человечество «Бога богов». Переход к монотеизму, по мнению Вивекананды, устранил одни несоответствия в идее Бога, но породил новые. Люди задались вопросом: «Почему всемогущий Бог, который есть сама любовь, допускает чудовищные несправедливости во Вселенной?»[403]. Поднимая проблему одной из самых известных теодицей, Вивекананда видит ее решение в необходимости дальнейшего изменения идеи Бога.

Наиболее совершенной идеей Бога Вивекананда считает найденную индийскими «мудрецами древности» идею Безличного Абсолюта, превосходящую представление о монотеистическом Боге[404]. Идея Безличного Бога выступает в его работах третьей, самой высокой ступенью развития религиозной мысли, следующей за политеизмом и монотеизмом. Источником этой идеи Вивекананда называет адвайта-веданту, в очередной раз подчеркивая при этом ее толерантный характер, поскольку адвайта, по

[401] CWSV Vol. 2. P. 107.
[402] CWSV Vol. 2. P. 108–109.
[403] CWSV Vol. 2. P. 110.
[404] CWSV Vol. 2. P. 117.

утверждению мыслителя, не осуждает предыдущие представления о Боге как несоответствующие настоящему времени.

Вектор религиозного развития общества Вивекананда прослеживает и в текстах упанишад, изучение которых он считает очень ценным для выявления исторического становления духовных идей[405]. В лекции «Свобода духа» («Freedom of the Soul», 1896) мыслитель проводит весьма спорную аналогию между путем развития индийской метафизики, раскрываемой в упанишадах, и направлением развития политической истории Запада, где от абсолютной власти одного человека общество пришло к демократическим идеалам и свободе личности. Наблюдая в древнеиндийских текстах за сменой идеи множества богов идеей единого Бога, Вивекананда говорит, что «Упанишады восстают даже против этого Бога»[406]. Бог вселенной словно низвергается со своего трона и становится безличным, что напоминает мыслителю о крушении абсолютной монархии в Европе. Бог в упанишадах утрачивает антропоморфность, что соответствует третьей стадии развития религиозных идей. В данном выступлении Вивекананда расширяет описание итогового этапа эволюции духовной мысли. Представление о Безличном Боге требует, по его словам, отказа от взгляда на человека как личность. «Человек как личность уступает место человеку как принципу»[407], – говорит мыслитель, подразумевая, что замена личности принципом должна производиться со стороны и Бога, и человека. Только такая двусторонняя замена может привести к сближению Бога и человека и осознанию их единства.

В лекции «Душа, Бог и религия» («Soul, God and Religion») Вивекананда предваряет политеистическую стадию религиозного развития общества этапом, в котором древние народы поклонялись солнцу, земле, огню и воде[408]. Далее следовали более совершенные стадии политеизма и монотеизма. В указанной лекции монотеизм осуждается мыслителем по причине

[405] CWSV Vol. 2. P. 189.
[406] CWSV Vol. 2. P. 191.
[407] CWSV Vol. 2. P. 191.
[408] CWSV Vol. 1. P. 322.

неприступности «внекосмического» Бога[409]. Стремясь доказать непротиворечивость христианских воззрений и идеи Безличного Абсолюта, которая соответствует высшей стадии религиозного вектора, Вивекананда приводит западной аудитории два изречения из Нового Завета (Лк. 17:21 и Лк. 11:2): «Иисус говорит, что Царство Небесное внутри вас. Он также говорит: “Отче наш, сущий на небесах”. Как вы совмещаете эти два высказывания?»[410]. Индийский мыслитель предлагает свой ответ на этот вопрос. По его мнению, оба высказывания обращены к людям разного уровня духовности, и только на самом высоком уровне человек способен понять, что Царство Небесное, а, значит, сам Бог, находится внутри него. Обращение Вивекананды к Новому Завету позволяет добавить убедительности идее вектора религиозного развития общества.

Взгляды Вивекананды на направление духовного развития народов не меняются и в его поздних работах. Так, в лекции от 23.03.1900 г., прочитанной в Сан-Франциско, он излагает один из вариантов религиозного вектора, перечисляя стадии поклонения предкам, почитания племенных богов, возвеличивания одного из богов племени и, наконец, монотеистической стадии с идеей Всемогущего Правителя Вселенной[411]. Но в этой лекции мыслитель делает особенный акцент на превосходстве индийской мысли, которая, по его словам, «приходит на помощь» всем верующим, ошибочно полагающим, что Бог имеет тело. Вивекананда категорически заявляет, что только индийцы были достаточно разумны, чтобы не превратить своего Бога в физическое существо[412]. Подразумевая тем самым, что только в Индии была достигнута наивысшая стадия религиозного вектора, мыслитель не только неоправданно распространяет утверждение о приверженности идее Безличного Бога на всех верующих Индии, но и становится на позицию индоцентризма.

---

[409] CWSV Vol. 1. P. 323.
[410] CWSV Vol. 1. P. 324.
[411] CWSV Vol. 1. P. 474-477.
[412] CWSV Vol. 1. P. 478.

В. С. Костюченко справедливо указывает на свойственную всем средневековым комментаторам «Брахма-сутры» особенность концепции Божественного, сводящуюся не к антиполитеизму, а так называемому супраполитеизму, предполагающему теизм в качестве исходного уровня устройства мироздания[413]. При этом отечественный философ противопоставляет этой концепции взгляды неоведантистов. В частности, Вивекананда, «релятивизируя» индуистский пантеон и сводя его к «чистой символике», по мнению Костюченко, выступает с позиции антиполитеизма. Нам трудно до конца с этим согласиться, поскольку вектор религиозной динамики Вивекананды предполагает раскрытие Богом себя верующим в зависимости от этапа их духовного развития, т.е. ту же онтологическую иерархию Божественного, что и в учении Рамануджи. Объявляя третьим, высшим этапом религиозного развития общества осознание идеи Безличного Абсолюта, Вивекананда выходит за рамки классического религиозного вектора и разделяет супратеистическую концепцию Бога, не исключающую политеизм и монотеизм в качестве неотъемлемых ступеней.

Обратимся ко второй таксономии моделей Божественного, взгляды на Бога в которой различаются в зависимости от представления Бога *трансцендентным* либо *имманентным* миру. Указанная таксономия будет включать модели теизма, деизма, пантеизма и атеизма. Вивекананда разделяет характерное для *теизма* представление о Боге как вечной, бесконечной, совершенной, несотворенной духовной реальности. При этом он в некоторой степени расходится со взглядами теистов по вопросу полагания Бога Личностью. Теизм предполагает трансцендентность Бога миру, поскольку Бог творит мир в свободном акте воли. Имманентность Бога для теистов означает сохранение действенного присутствия Бога в мире после акта творения, а также осуществление Богом провидения. Вивекананда же, признавая Бога творцом мира, действующим и после творения, отрицает трансцендентность

[413] Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 171.

Бога по отношению к миру. Выше нами указано на отрицание мыслителем недосягаемости для верующих образа «внекосмического» Бога[414]. Называя приверженцев идеи трансцендентного Бога дуалистами, Вивекананда противопоставляет их адвайтистам, считающих Бога «самым близким из близких» и выражающих эту близость словом «Единство»[415]. Мыслитель высмеивает представления дуалистов о Боге как «Великом Властелине, довольном одними и недовольном другими»[416], о предопределении спасения для каждого из людей, а также об образе «Бога с жезлом в руке», готового покарать человека.

Говоря о понимании Вивеканандой теистической концепции Бога, следует отметить возможность употребления термина «теизм» (греч. theos – «Бог») как в широком смысле, предполагающем веру в Бога, так и в узком смысле. Второй вариант подразумевает веру в монотеистического Бога-Творца, продолжающего активность в мире после сотворения последнего, и отделяет теизм от деизма и пантеизма[417]. Примечательно, что Вивекананда употребляет понятие «теизм» как в широком, так и в узком смысле. Понимание теизма как веру в Бога придает в работах индийского мыслителя положительный оттенок данному понятию. Так, в одном из выступлений цикла «Лекции от Коломбо до Алморы», призывая соотечественников вести духовную жизнь, а не ограничивать свою жизнь узким кругом материальных ценностей, он говорит: «Если я возьму вас за руку, вы вернетесь такими же хорошими теистами, какими родились»[418]. Письмо Вивекананды от 25 сентября 1894 г. к своим ученикам содержит подобный призыв к отказу от отождествления себя со своим телом и признания своих слабостей. «Когда мы выйдем за пределы страха, <…> это будет истинный теизм, который мы,

[414] См. обсуждение стадий религиозного развития общества на с. 119-120.
[415] CWSV Vol. 2. P. 141.
[416] CWSV Vol. 2. P. 142.
[417] Аверинцев С. С. Теизм // Новая философская энциклопедия в четырех томах. М.: 2010. Т.4. с. 23.
[418] CWSV Vol. 3. P. 221.

последователи Шри Рамакришны, выберем»[419], – пишет мыслитель, подразумевая под теизмом веру в Бога.

Понимание теизма в качестве веры в Высшее Начало отражается в работах Вивекананды как противопоставление теизма атеизму. Он называет все свое окружение атеистами, поскольку «настоящие теисты не могут работать»[420], так как не имеют ни оков, ни невежества, ни привязанностей. При этом Вивекананда осознает теизм и как более узкую концепцию Божественного. «Все теисты соглашаются с тем, что за изменчивым стоит Неизменяемое»[421], – заявляет мыслитель в цикле лекций «Вдохновенные беседы» («Inspired Talks», 1895) и указывает на наличие различий представлений теистов о Божественном. Вивекананда не останавливается на типах теизма, но явно отделяет теизм от адвайта-веданты. Так, говоря о понимании Божественного, называемого в Ведах Существованием (Existence) или Сат (Sat)[422], Вивекананда приводит точки зрения атомистов, натуралистов, буддистов, и, наконец, теистов и адвайтистов. Если теисты, по его словам, считают Высшее Начало Богом, то адвайтисты полагают Его «Абсолютным Бытием»[423]. Как видно, данный ряд выстраивается Вивекананадой с учетом его понимания роста истинности представлений о Боге в различных концепциях.

Если упоминание о теистах встречается в текстах Вивекананды около десяти раз, то понятие «деист» обнаружено нами лишь в одной его работе[424], где мыслитель перечисляет его в ряду других религиозных концепций. На наш взгляд, было бы некорректно предполагать, что Вивекананда не был знаком с концепцией деизма, признающей трансцендентность Бога как вечного Творца и перводвигателя и отрицающей имманентность Бога. Критика индийским мыслителем идеи о том, что «Бог сотворил вселенную за пять минут, а затем

[419] CWSV Vol. 6. P. 241.
[420] CWSV Vol. 5. P. 245.
[421] CWSV Vol. 7. P. 22.
[422] CWSV Vol. 4. P. 43.
[423] CWSV Vol. 4. P. 43.
[424] CWSV Vol. 1. P. 131.

отправился спать и спит с тех пор»[425], говорит совсем об обратном. Вивекананда не разделяет деистических представлений о Боге, хотя термин «деизм» мыслителем не употребляется.

Получить столь же однозначный вывод об отношении Вивекананды к концепции пантеизма не представляется возможным. Последователи пантеизма отрицают трансцендентность, а также личностность Бога. По их представлениям, Бог, будучи вечным мировым духом, растворен в мире и имманентен миру. О приверженности Вивекананды пантеизму говорят лишь те его работы, которые являются выполненными другими людьми записями его лекций. Ярким примером этому служит пересказ лекции «Сравнительная теология» («Comparative Theology», 1894), где «период пантеизма» якобы, по словам Вивекананды, был характерен для расы, отвергнувшей политеизм и монотеизм, а также идею о том, что Бог – это вселенная[426]. Такую же спорную мысль о разделении Вивеканандой пантеистических идей содержит отчет об интервью с мыслителем от 23 октября 1895 г. в лондонском издании «Standard». «Лекция была самым смелым и красноречивым изложением пантеистической философии веданты»[427], – говорится в издании, и далее уточняется, что Вивекананда разработал «пантеистическую концепцию личностной идентичности человека и Бога»[428].

Сам же мыслитель перечисляет пантеистов среди представителей других религиозных концепций, отделяемых им от своего вероучения. «Мы никого не отвергаем, ни теиста, ни пантеиста, ни мониста, ни политеиста, ни агностика, ни атеиста»[429], – пишет он в заметках 1894 г., говоря о толерантности своей религии. Указание на то, что его концепция Бога не пантеистична, Вивекананда оставляет в лекции «Философия веданты» («The

[425] CWSV Vol. 2. P. 427.
[426] CWSV Vol. 7. P. 424.
[427] CWSV Vol. 9. P. 561.
[428] CWSV Vol. 9. P. 562.
[429] CWSV Vol. 4. P. 356–357.

Vedanta Philosophy», 1896). «Возникает затруднение, что это пантеизм»[430], – говорит он по поводу идеи адвайты о проявлении единого Существа в виде вселенной. Другая его лекция того же периода содержит еще более красноречивую фразу: «Чтобы избежать доктрины пантеизма, существует смелая теория Веданты»[431]. Вивекананда явно отмежевывается от пантеизма и в цикле лекций «Вдохновенные беседы». «Пантеисты говорят, что Бог стал природой или этим миром; адвайтисты утверждают, что Бог проявляется как этот мир, но Он не есть мир»[432], – указывает он на основное отличие его учения от пантеизма. Мыслитель противопоставляет пантеистической концепции адвайтистскую идею видимости, а не реальности вселенной, а также идею неизменности Бога.

Упоминаемая Вивеканандой идея нереальности вселенной вовсе не соответствует идее полной иллюзорности мира. В данном отношении примечательны перечисленные мыслителем в интервью 1897 г. варианты понимания ложности (falseness) вселенной[433]. Ложность вселенной Вивекананда предлагает трактовать, во-первых, как ложность конкретных объектов по причине их непостоянства по сравнению с вечным бытием; во-вторых, как ложность мироздания по причине краткости циклов его возникновения по сравнению с вечностью бытия. В-третьих, ложность вселенной трактуется как кажущаяся реальность, зависящая от конкретного состояния ума, подобно неверному представлению раковины серебром, а веревки – змеей. Наконец, в-четвертых, ложность вселенной понимается как полная «призрачность», подобная «сыну бесплодной женщины или рогам зайца». При полном отрицании последнего варианта Вивекананда не только принимает три первые варианта, но и относит их ко взглядам адвайты, тогда как, по замечанию В. С. Костюченко, первый и второй варианты более близки к концепциям учений Бхаскары и Ядавапракаши, которые представляют собой

[430] CWSV Vol. 1. P. 362.
[431] CWSV Vol. 1. P. 418.
[432] CWSV Vol. 7. P. 50.
[433] CWSV Vol. 5. P. 204.

«переходные звенья» между адвайтой и вишишта-адвайтой[434]. В указанных концепциях мир реально возникает из Бога-Брахмана, а затем растворяется в Боге. Вообще, Вивекананда разделяет трактовку майи чаще всего не в смысле нереальности мира, а в смысле изменчивости и непостоянства мира.

В итоге, несмотря на отрицание принадлежности своих взглядов к пантеизму, Вивекананда выстраивает учение именно в русле пантеистической концепции, полагающей имманентность и отрицающей трансцендентность Бога миру. В пользу данного вывода говорит и его «ведантистское переложение»[435] идей одного из ярких представителей пантеизма Н. Кузанского, утверждавшего тождество Творца и творения[436], а также предложившего представление о Христе как центре бесконечного количества кругов, олицетворяющих жизни живых существ[437]. Вивекананда, в свою очередь, говорит о Боге как круге, «окружность которого – нигде, а центр – везде»[438], и о человеке как круге с центром в фиксированной точке. В. С. Костюченко также отмечает проходящий через многие работы индийского мыслителя явный пантеистический принцип «все – во всем»[439]. К примеру, по словам Вивекананды, различие между «святым и грешником, счастливым и несчастным, прекрасным и уродливым» вызвано только силой выражения единой Души, или Атмана[440], что полагается мыслителем в качестве основы моральной ответственности каждого индивида за всех.

Как и в отношении пантеизма, взгляды Вивекананды на атеистическую концепцию Бога содержат ряд противоречий. Поскольку атеизм подразумевает отрицание существования Высшего Начала, негативное отношение к атеистам в выступлениях Вивекананды вполне ожидаемо.

---

[434] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 112–113.
[435] Там же. С. 199.
[436] Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. Пер. с лат. / Общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. С. 25.
[437] Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. Пер. с лат. / Общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. С. 286–287.
[438] CWSV Vol. 8. P. 188-189.
[439] Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. С. 199.
[440] CWSV Vol. 2. P. 168.

Мыслитель называет атеизмом отождествление человеком себя со своим телом[441] и вытекающее из этого отождествления осознание собственной слабости, от чего свободны верующие в Бога люди. Пренебрежительный оттенок несут на себе содержащиеся в его письме от 09 октября 1895 г. соратнику Аласинге именования «лицемерными, атеистическими трусами»[442] соотечественников, осуждающих деятельность мыслителя. Атеизм выступает у Вивекананды низшей ступенью духовного развития индивида. «В океане веданты настоящий йог может находиться рядом с идолопоклонником и даже атеистом»[443], – говорит Вивекананда, называя атеистом человека, более низкого уровня развития которого он не может представить. При этом мыслитель признает рационалистический характер атеизма. Обращаясь к многовековому спору о соотношении важнейших понятий мировой культуры, он указывает на тесную связь атеизма с критическим мышлением: «Религия без философии превращается в суеверие; философия без религии становится сухим атеизмом»[444].

Рационалистичность атеизма становится одним из возможных факторов, связывающих атеизм в сознании Вивекананды с мировоззрением западного общества. Другой фактор мыслитель видит в распространении у себя на родине западного миссионерства. В своей американской лекции «Христианство в Индии» («Christianity in India», 1894) Вивекананда уверенно заявляет: «Атеизм и скептицизм у себя дома – вот что толкает миссионеров в другие страны»[445]. В другой лекции того же периода он также утверждает, что Индия верна своей религии, но «ужасный безбожный Запад»[446] насаждает в ней атеизм и лицемерие. В выступлениях мыслителя в Индии звучит убежденность в том, что атеизм несвойственен индийцам. «Я не верю, что

[441] CWSV Vol. 6. P. 241.
[442] CWSV Vol. 5. P. 96.
[443] CWSV Vol. 5. P. 286.
[444] CWSV Vol. 7. P. 36.
[445] CWSV Vol. 8. P. 216.
[446] CWSV Vol. 2. P. 517.

индус может стать атеистом. Он может читать европейские книги и убеждать себя, что он материалист, но это временно. Это не в вашей крови»[447], – говорит он соотечественникам, призывая следовать духовным идеалам.

Вивекананда, стремящийся согласовать религиозную веру с научными знаниями, вынужден признавать и положительные стороны атеизма. Утверждая необходимость следовать прежде веры разуму, он заявляет, что лучше быть атеистом, опирающимся на разум, чем слепо верить «в двести миллионов богов, опираясь на авторитет кого бы то ни было»[448]. Хотя данное высказывание звучит в его лондонской лекции из цикла «Практическая веданта» («Practical Vedanta», 1896), оно вполне может быть адресовано и верующим Индии. Вивекананда отмечает и нравственные качества атеистов. По его мнению, «атеисты и материалисты могут иметь этику»[449], не имея при этом религии. При этом путь к Богу заменяется для Вивекананды, словами Р. Б. Рыбакова, «субъективным стремлением к нравственному самоусовершенствованию»[450]. Индийскому мыслителю импонирует и правдивость атеистов. В то время как атеист искренне говорит: «Я ничего не знаю об этих вещах», считающие себя верующими люди тоже могут ничего не знать о Боге, но говорить: «Мы очень религиозные люди»[451].

Качество правдивости атеистов выступает основным критерием деления Вивеканандой атеистов на два вида. Атеистами первого вида мыслитель считает искренних атеистов, отождествляемых им также с материалистами. Ко второму виду Вивекананда относит «религиозных атеистов», которые только говорят о религии, но не пытаются осознать и понять ее[452]. По существу, второй вид представляет собой, по мнению мыслителя, большинство верующих людей, или «неосознанных атеистов», самодовольно считающих

---

[447] CWSV Vol. 3. P. 304.
[448] CWSV Vol. 2. P. 336.
[449] CWSV Vol. 7. P. 81.
[450] Рыбаков Р. Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-философский трудах Свами Вивекананды // Страны Дальнего Востока и Юго-восточной Азии. – М.: Наука, 1970. С. 161.
[451] CWSV Vol. 6. P. 13.
[452] CWSV Vol. 2. P. 44.

себя религиозными, то есть теистами. Сравнивая при этом искренних атеистов и неискренних теистов, Вивекананда без сомнения становится на сторону атеистов. Религия, представляющая собой «интеллектуальное согласие»[453], лишенное пережитого опыта непосредственного восприятия Бога, не имеет права называться религией. «Если вы не видели Бога, вы ничем не лучше атеиста»[454], – заявляет Вивекананда. Индийский мыслитель высказывает мысль, созвучную идее Л. Фейербаха о том, что Бог для многих людей выступает объектом не чувств, а разума, следовательно, Бог есть «только сущность разума, только разум, объективирующий себя как божественное существо»[455], критикуя рационалистский подход к вере.

Мыслитель отличает атеизм от религиозного агностицизма, утверждающего неспособность человека к познанию Бога. Вивекананда опровергает идею агностицизма, апеллируя к индийской мысли, которая не только осмеливается искать, но и преуспевает в поиске чего-то превосходящего человеческий разум[456]. «Бездушный» агностицизм видится им, с одной стороны, концепцией более низкого духовного уровня, чем атеизм, поскольку ассоциируется с «религией полезности»[457], не стремящейся перешагнуть за пределы разума. С другой стороны, Вивекананда высоко ценит учение Будды, который был «абсолютным агностиком в отношении метафизики или теорий о Боге»[458], но сформулировал моральный закон в сверхчувственном состоянии.

Атеизм и теизм, обычно рассматриваемые как противоположные и взаимоисключающие подходы к пониманию Бога, в учении Вивекананды и отрицают, и дополняют друг друга. Атеизм при этом выступает своего рода

---

[453] CWSV Vol. 4. P. 34.
[454] CWSV Vol. 2. P. 473.
[455] Фейербах Л. Сущность христианства / Пер. с нем. П. Н. Рыбникова. – М.: Мысль, 1965. С. 320.
[456] CWSV Vol. 1. P. 199.
[457] CWSV Vol. 1. P. 498.
[458] CWSV Vol. 4. P. 135.

«теневой системой»[459] религии. Атеисты противопоставляются в работах Вивекананды «истинным» теистам, образцами которых выступают для мыслителя последователи Рамакришны, «достигшие состояния за пределами страха»[460] и отказавшиеся от привязанности к миру. В то же время атеизм воспроизводится в скрытой форме в «неистинном» теизме, приверженцы которого довольствуются «лишь мысленным согласием с обычаями своих предков»[461].

Вивекананда указывает и на связь между атеизмом и пантеизмом. Ссылаясь на идеи веданты, он называет атеистом человека, который не верит в себя, противопоставляя свое утверждение идеям других религий, называющих атеистом человека, который не верит в Личного Бога[462]. Вера в величие своей души должна быть следствием веры в Бога, имманентного миру. Таким образом, рационалистичный атеизм, вынуждающий не останавливаться на теизме, а искать способы непосредственного восприятия души и Бога, занимает в работах Вивекананды более близкую позицию к пантеизму, нежели теизм. Кроме того, он представляется неотъемлемой ступенью духовного роста. «Станьте атеистами! Станьте материалистами! Упражняйте ум!»[463], – говорит мыслитель в лекции, посвященной толкованию БхГ, призывая искать любую возможность увидеть Бога.

Итак, на основании анализа высказываний Вивекананды на предмет их соответствия моделям второй таксономии, мы можем предположить, что его взгляды наиболее близки к пантеистической модели. Несмотря на отрицание принадлежности своего учения к пантеизму, индийский мыслитель выстаивает концепцию Божественного, которое имманентно, но не

---

[459] Аверин А. Н. Философское понимание трансцендентности и имманентности Бога в теизме, деизме, пантеизме и атеизме // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение: Сборник материалов конференции. – Екатеринбург: Деловая книга, 2019. С. 12.
[460] CWSV Vol. 6. P. 241.
[461] CWSV Vol. 1. P. 127.
[462] CWSV Vol. 2. P. 295.
[463] CWSV Vol. 1. P. 470.

трансцендентно миру. Пантеизму Вивекананда противопоставляет идею видимости проявления Бога как мира, но при этом чаще всего трактует майю не как нереальность мира, а как непостоянство и изменчивость мира. Вивекананда отрицает теизм, считая его узкой монотеистической концепцией, а также деизм. Атеизм же становится в его работах необходимым этапом на пути к познанию имманентного Бога.

Перейдем к третьей таксономии моделей Божественного, которая выстроена на основе представлений о существовании *онтологической связи между Богом и миром*, а также характере этой связи. Нами уже рассмотрены взгляды Вивекананды на *теистическую* модель, онтологическая связь Бога с миром в которой является наиболее слабой либо вообще отсутствует. Индийский мыслитель не приемлет трансцендентность Бога по отношению к миру. Идея трансцендентного, «неприступного», внекосмического Бога соответствует, по убеждению Вивекананды, представлениям народов, находящихся на более низких ступенях духовного развития, нежели тех, кто воспринимает Божественное как имманентный миру Абсолют, самый «близкий из близких» для человека.

Характер связи между Богом и миром в *пантеистической* модели в целом разделяется Вивеканандой. Для данной модели свойственно отождествление Бога и мира, а иногда и предположение о существовании Бога как единой субстанции, что подразумевает наиболее сильную онтологическую связь между Богом и вселенной. В работах Вивекананды отчетливо прослеживается пантеистический принцип «все – во всем», однако индийский мыслитель заявляет об отличии своего учения от пантеизма, говоря, что Бог не есть этот мир, но Бог проявляется как мир[464]. Отрицая принадлежность своих взглядов к пантеизму как более низкой по сравнению с адвайтой стадией развития представлений о Божественном, мыслитель не отрицает глубокой связи между Богом и миром, характер которой требует уточнения.

[464] CWSV Vol. 7. P. 50.

Третьей моделью в рассматриваемой таксономии выступает теистический *эмерджентизм*, предполагающий возникновение полностью находящегося в мире Бога в процессе развития мира. Вивекананда не мог знать о концепции эмерджентизма, поскольку она возникла в начале XX в. как реакция на материалистические эволюционные теории Дарвина и Маркса. Впервые она была приведена в работах австралийского философа С. Александера, а позднее развита его последователем английским мыслителем К. Л. Морганом в упомянутой нами книге «Эмерджентная эволюция». Учитывая схожесть некоторых взглядов указанных ученых и Вивекананды на развитие вселенной, рассмотрим эти взгляды подробнее.

Морган предлагает представить эволюцию вселенной в виде пирамиды, в основании которой находятся пространство и время, а на вершине – Божественное[465]. Изображение мироздания в работе Вивекананды «Абсолют и его проявление» («The Absolut and Manifestation», 1896) выполнено в виде прямоугольника[466], верхнюю часть которого также занимает Божественное, или Абсолют. Пространство, время, а также причинность заполняют у Вивекананды центральное место модели мира и выступают подобием призмы, через которую преломляется представление об Абсолюте, имеющем свойство проявлять себя в виде объектов вселенной. Нижнюю часть прямоугольника занимает вселенная. Основное отличие идей Моргана и Вивекананды состоит в том, что для Моргана пространство и время выступают фундаментальной структурой бытия, а Вивекананда придает им лишь статус искажающих Абсолют феноменов.

По убеждению Вивекананды, ни время, ни пространство не существуют сами по себе. Время меняется с каждым изменением нашего состояния сознания, и по этой же причине не определимо и пространство. Мыслитель утверждает, что «комбинация времени, пространства и

[465] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. C. 11.
[466] CWSV Vol. 2. P. 130.

причинности не имеет ни существования, ни несуществования»[467]. Более того, иногда эта комбинация, по его словам, может исчезать. Вивекананда прибегает к метафоре волны в океане. Если океаном для мыслителя выступает Абсолют, то волнами – объекты мира, а время, пространство и причинность придают этим волнам определенные формы. Эти формы являются ничем иным, как иллюзией, майей.

Морган указывает на наличие движущей силы развития вселенной, или порыва, направленного от фундамента мироздания к вершине, где находится Бог. Порыв не объясняется рационально и проявляется в развитии бытия от низших форм к высшим. Идею наличия в мире некой силы, направляющей его развитие, можно обнаружить и в работах Вивекананды. Так, в лекции «Человек действительный и кажущийся» («The Real and Apparent Man», 1896) индийский мыслитель говорит о единой силе, пране, которая воздействует на особый вид пространства, акашу. От движения и вибрации праны возникают небесные системы, земля, растения, животные и человек. Прана имеет свойство на некоторое время «засыпать», чтобы «снова проявиться (emerge) и выбросить (throw out) все эти формы»[468]. По мнению Вивекананды, процесс развития вселенной идет по направлению от тонких форм к грубым, подобно тому, как дерево возникает из семени, а человек – из мельчайшей клетки. «Вся эта вселенная присутствовала в космической тонкой вселенной»[469], – утверждает мыслитель, тем самым подразумевая существование импульса, движущего развитие мира.

Вивекананда отказывается признать точку зрения Шопенгауэра на волю как движущую силу вселенной. «Шопенгауэр ставит волю на место Абсолюта. Но Абсолют не может быть представлен как воля, ибо воля – это нечто изменчивое и феноменальное»[470], – говорит Вивекананда. В его образе вселенной область, занятая Абсолютом, не несет в себе ни изменений, ни

[467] CWSV Vol. 2. P. 136.
[468] CWSV Vol. 2. P. 264.
[469] CWSV Vol. 2. P. 208.
[470] CWSV Vol. 2. P. 131.

движения, которые начинаются только в области времени, пространства и причинности. С одной стороны, мыслитель отрицает исходящую от Бога целенаправленность эволюционных изменений, но, с другой стороны, признает наличие вектора эволюции, считая развитие происходящим от тонких форм к грубым.

Согласно взглядам Моргана, множество направлений преобразований во вселенной, где постоянно идут процессы совершенствования и усложнения жизни, формируют единую систему, включающую живую и неживую природу и мышление. Важно подчеркнуть, что эволюция нашего мира полагается философом идущей по восходящему и прогрессивному пути. При этом Морган уточняет, что прогресс может содержать в себе и регресс в некоторых деталях, к примеру, «превращение высших сущностей в другие, с более низким статусом, деградацию или нисхождения внутри пирамиды»[471]. Для Вивекананды, разделяющего представление индийской космологии о цикличности возникновения и развития мира, эволюция мира подразумевает не детальный, а глобальный обратный процесс, т. е. «каждой эволюции предшествует инволюция»[472]. По словам мыслителя, если бы эволюционисты допустили этот обратный процесс, то они бы не разрушали религию, а стали ее «величайшими сторонниками».

Аргументом в защиту идеи инволюции для Вивекананды служит мысль о том, что «наша борьба за высшую жизнь показывает, что мы были низведены с высокого уровня»[473]. В пользу цикличности развития мира свидетельствует, по его мнению, и закон сохранения энергии во вселенной. Примечательно, что Морган в своей концепции развития мира также использует термин «инволюция». Ученый полагает, что жизнь во вселенной включает в себя «основу материи так же, как мышление включает в себя основу жизни»[474]. Морган называет инволюцией соотношение категорий жизни, материи и

[471] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. C. 12–13.
[472] CWSV Vol. 2. P. 207.
[473] CWSV Vol. 2. P. 174.
[474] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. C. 29.

мышления, т.е. процесс их взаимопроникновения, а не процесс «сворачивания» мира, обратный процессу эволюции. В данной концепции Моргана исследователи просматривают черты гилозоизма и панпсихизма[475].

Располагая на вершине своего образа мира Божественное, Морган показывает, что уровень развития Бога превосходит все предшествующие уровни. По мнению ученого, на вершине представлен идеал Божественного, который воплощен в человеке. Каждая личность, подобно Шекспиру, Гете, Ньютону и Дарвину, представляет собой уникальный продукт одной из линий эволюции[476]. Центральный же вектор порыва должен найти кульминацию в личности Бога. Концепция богочеловека разделяется и Вивеканандой. По его словам, Высший разум, проявивший себя в протоплазме, развивается, или «разматывается» (uncoiling) до тех пор, пока не проявится в совершенном человеке. Совершенный человек – это «свободный человек, богочеловек, который вышел за пределы законов природы и превзошел все, которому больше не нужно проходить через этот процесс эволюции, <…>, тот человек, которого называют "христочеловеком" христиане, "человеком-Буддой" – буддисты, "Свободным" – йоги»[477]. Таким образом, обоим мыслителям свойственно признание тесной связи между человеком и Богом.

Представления же о самом Боге для мыслителей содержат в себе существенные различия. Морган упоминает своего предшественника Александера[478], разделяющего пантеистические взгляды и полагающего Бога эволюционирующей вселенной. В отличие от Александера, английский ученый считает Бога конкретным существом, «уникальной личностью» (Unique person), превосходящей человека, хотя и воплощенной в последнем. В работах Моргана Бог трансцендентен человеку и имманентен миру. Вивекананда же, в духе адвайты, заявляет, что человек и есть сам Бог. Но при

---

[475] Бурханов Р. А., Матросова О. П. Эмерджентная космология К. Л. Моргана // Дискуссия. 2013. №11 (41). С. 21.
[476] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. C. 31.
[477] CWSV Vol. 2. P. 209.
[478] Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. C. 34.

этом индийский мыслитель неоднократно указывает на границу между человеком и Богом[479]. В этом контексте особенно примечательно его заявление в заметках к лекциям под названием «О философии веданты» («On the Vedanta Philosophy») о том, что утверждение «Я – Бог» не может высказываться применительно к чувственному миру, а имеет отношение только к миру ноуменальному[480]. Бог находится за пределами чувственных влечений, во власти которых вынужден пребывать человек, что делает Бога недостижимым для человека.

В концепции развития вселенной Моргана Бог лишь дополняет идею эмерджентной эволюции, поскольку эта идея требует существования Творца и некого провиденциального плана эволюции. Для Вивекананды же Бог находится в самой основе картины мира и существует даже в периоды исчезновения мира. Если по мнению Моргана Бог развивается вместе с миром, то Абсолют в учении Вивекананды остается неизменным, а развиваются только индивидуальные души, представляющие аспекты Абсолюта. Связь между Богом и миром во взглядах Вивекананды представляется нам менее тесной, нежели во взглядах Моргана.

Наконец, перейдем к четвертой, *панентеистической* модели исследуемой таксономии. Хотя понятие панентеизма было введено немецким философом К. Краузе еще в начале XIX в., Вивекананда не употреблял его в своих работах. Можно предположить, что индийский философ не был знаком с концепцией панентеизма, подразумевающей, что Бог превосходит все сущее, хотя и имманентен миру. Между тем, из рассмотренных в текущей таксономии концепций взгляды Вивекананды наиболее близки именно к панентеистической.

Противопоставляя свои взгляды пантеизму, Вивекананда в духе адвайты заявляет, что «Бог проявляется как этот мир, но Он не есть мир»[481]. Е. Н.

[479] CWSV Vol. 2. P. 261, CWSV Vol. 5. P. 245, CWSV Vol. 7. P. 192, CWSV Vol. 9. P. 445.
[480] CWSV Vol. 5. P. 282.
[481] CWSV Vol. 7. P. 50.

Аникеева убедительно показывает, что адвайта имеет «близкое родство» панентеизму[482]. В самом деле, несмотря на то, что безличный Брахман не выступает субстанцией мира, в панентеизме Божественное единосущно космосу вследствие Его безличности в себе и в космосе. Т. е. безличный Брахман адвайты выступает основой метафизики безличного Абсолюта. Кроме того, в адвайтистской концепции Брахман имманентен (без единосущия) миру, т. к. является причиной мира. Подобным же образом Вивекананда описывает Брахмана в беседе с индийским учеником: «Брахман превосходит как индивидуальные, так и коллективные аспекты, Дживу и Ишвару. <…> Но не думайте, что Брахман – это отдельная субстанция, отличная от Джив и Вселенной»[483]. Вселенная, по словам мыслителя, состоит из имени и формы, которые могут «раствориться» для практикующего медитацию или иные практики, показав только трансцендентного Брахмана.

Стоит подчеркнуть, что, хотя Вивекананда декларирует свою приверженность адвайте, его взгляды не полностью соответствуют адвайтистской концепции, изложенной в трудах Шанкары. К примеру, Вивекананда вслед за своим наставником Рамакришной стремится согласовать адвайту, вишишта-адвайту и двайту. Одной из целей такого стремления является теоретическое обоснование мыслителем своего учения об «универсальной религии». В плане согласования направлений веданты особенно примечательно выступление из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» под названием «Веданта во всех ее фазах» («The Vedanta in All Its Phases», 1897). Вивекананда разъясняет соотечественникам особенности учений веданты, акцентируя внимание на взглядах Рамануджи и Шанкары. Мыслитель называет обе личности величайшими философами Индии и не высказывает явной симпатии ни к одному из учений. По его словам, дуалистические направления веданты, основанные на идеях Рамануджи,

[482] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 175–176.
[483] CWSV Vol. 7. P. 191.

полагают Бога только действующей причиной вселенной. Недуалисты же, опирающиеся на взгляды Шанкары, признают Бога и действующей, и материальной причиной вселенной[484]. Ссылаясь на мнение своего наставника Рамакришны, Вивекананда утверждает, что «обе эти теории необходимы»[485]. Теория Рамануджи соответствует воззрениям верующих, находящимся во власти чувственного мира, тогда как теория Шанкары с идеей майи может быть осознана лишь немногими индивидами.

Попытки согласования направлений веданты отразились на понимании Вивеканандой майи. Выше мы указывали, что мыслитель полагает майю не как нереальность мира, а как непостоянство и переменчивость мира. Причем иллюзорность мира Вивекананда более склонен трактовать как иллюзорность объектов мира из-за их непостоянства по сравнению с вечным бытием и из-за краткости циклов возникновения мира по сравнению с вечным бытием. Такие трактовки близки не к концепции адвайты, а к идеям переходных между адвайтой и вишишта-адвайтой учений[486]. Эти учения подразумевают реальное возникновение мира из Брахмана и дальнейшее растворение мира в Брахмане, что соответствует панентеизму. И адвайтистская, и промежуточная между адвайтой и вишишта-адвайтой трактовки Божественного в работах Вивекананды тесно сближают его взгляды с панентеизмом.

Итак, рассмотрение взглядов Вивекананды в разрезе третьей таксономии онтологических моделей Божественного показало близость этих взглядов к панентеистической модели. Мыслитель не употребляет понятие панентеизма, хотя его представление о Боге, противопоставляемое пантеизму по причине превосходства Бога над миром, демонстрирует схожесть с панентеизмом. Концепция Бога в работах Вивекананды также содержит ряд идей, сходных с теистическим эмерджентизмом, однако в последнем развивающийся Бог лишь дополняет картину мира, тогда как для Вивекананды Бог выступает

---

[484] CWSV Vol. 3. P. 341.
[485] CWSV Vol. 3. P. 349.
[486] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 112–113.

неизменной основой вселенной. Если принять во внимание соответствие учения об эмерджентной эволюции новому панентеизму, то позицию Вивекананды стоит определить как более близкую к классическому панентеизму, поскольку Вивекананда сохраняет личностный характер Бога, а также положение о независимости Бога от развивающегося мира.

§ 2.1. Эпистемологическая модель Божественного в учении Вивекананды

Прежде чем рассмотреть особенности взглядов Вивекананды на эпистемологические аспекты Божественного, отметим, что для мыслителей Индийского Ренессанса было характерно признание Божественного совершенства и наделение Бога превосходными атрибутами. По их представлениям, стремление к поискам Бога заложено в самой природе человека. Особую значимость в эту эпоху обретает рациональное познание, что неизбежно приводит к критике либо реинтерпретации Священных писаний. Неоведантисты ставят под сомнение мнение Шанкары об истинности и непогрешимости вед. Среди источников богопознания на первый план выходит личный опыт видения Высшего Начала. Индийские интеллектуалы Нового времени стремятся согласовать данные, полученные в мистическом переживании, с научными знаниями, но при этом эмоциональный компонент богопознания преобладает над рациональным. Все неоведантисты видели в опыте переживания Божественного способность к единению верующих разных религий. К примеру, в учении Вивекананды это представление отразилось в проекте универсальной религии.

Размышляя о необходимости богопознания, Вивекананда поднимает вопрос практической ценности истинного знания о мире. По его словам, человеческое общество должно формироваться на основе истины, а сама истина не должна приспосабливаться к обществу[487]. Общество, в котором

[487] CWSV Vol. 2. P. 84.

властвует агностицизм и призывы наслаждаться жизнью, не затрачивая время на поиски истоков бытия, по мнению Вивекананды, ставит человека на один уровень развития с животными[488]. В выступлении 22 октября 1896 г. в Лондоне под названием «Майя и свобода» (Maya and Freedom) философ возмущается распространенной в XIX в. «практической мудростью». «Никогда еще удары не были сильнее, никогда конкуренция не была острее, никогда люди не были так жестоки к своим собратьям, как сейчас»[489], – говорит он о губительных последствиях распространения идеи «практической мудрости». Эту идею Вивекананда склонен приписывать западному обществу, отмечая совершенной иной взгляд на практичность своих соотечественников. Если практичность жителя Запада, по заявлению мыслителя, состоит в стремлении к хорошему дому, одежде, пище и изучению наук, то практичный индиец нацелен на познание души и понимание мира вокруг себя.

Примечательно упоминание Вивеканандой спора с известным американским публицистом-агностиком Р. Г. Ингерсоллом[490], выступавшим с идеей бесполезности религии. Ингерсолл заявляет: «У нас здесь есть апельсин. Будем же выжимать из него весь сок, какой только можем выжать». «Как и вы, я хочу выжать сок из моего плода. Только вы любите апельсин, а я предпочитаю манго», - отвечает ему Вивекананда, подразумевая под другим фруктом более глубокий предмет своего познания. Индийский мыслитель поясняет: «Я хочу знать сердце жизни, ее суть, а не только то, как она существует, действует и проявляется. Мне надо “почему” вещей, а “как” я оставляю для детей». Стоит отметить, что предмет данного спора актуален до настоящих дней.

На фоне критики идеи практичности религиозного познания Вивекананда пытается высветить и полезные, по его мнению, аспекты богопознания. «Даже исходя из утилитарных соображений, человек должен

[488] CWSV Vol. 2. P. 102.
[489] CWSV Vol. 2. P. 122.
[490] CWSV Vol. 2. P. 354–355.

культивировать религиозную мысль, ибо это является высшим существующим удовольствием»[491], – говорит он. Философ убеждает западную аудиторию в том, что не чувственное наслаждение, а богопознание служит единственным удовольствием для человека[492], тем самым противопоставляя эти два вида удовольствий как присущие животному и человеческому началам в индивиде. По словам Вивекананды, счастье можно найти «только в Духе»[493], поэтому познание Духа несет в себе наивысшую пользу для человечества в целом. Кульминацией идеи полезности богопознания звучит мысль индийского философа о преобразовании мира, которое обязательно наступит в результате распространения истинного знания в человеческом обществе. В «проникновении в атмосферу мира» идей о природе Бога и человека Вивекананда видит импульс к исчезновению мирового зла[494].

Стремление к познанию мироустройства философ считает присущим человеческой природе. По словам Вивекананды, человек всегда «смотрит вперед», поскольку хочет знать, куда он попадет после распада своего тела[495]. При этом каждый человек, сознательно или неосознанно, движется в своей жизни к некому центру[496], выступающему в работах философа Высшим Началом. Общее для всех человеческих существ направление движения к центру бытия обусловлено особенностями нашего познавательного аппарата.

Раскрывая в западных лекциях устройство аппарата человеческого познания, Вивекананда неоднократно обращается к древнеиндийским представлениям о строении индивида[497]. Согласно этим представлениям, инструменты восприятия (индрии) расположены в грубом теле человека, а ум (манас) и интеллект (буддхи) принадлежат тонкому телу. Вивекананда пытается перевести понятие тонкого тела на язык христиан, называя его, как

---

[491] CWSV Vol. 2. P. 66.
[492] CWSV Vol. 9. P. 242.
[493] CWSV Vol. 2. P. 84.
[494] CWSV Vol. 2. P. 288.
[495] CWSV Vol. 2. P. 263.
[496] CWSV Vol. 2. P. 262.
[497] CWSV Vol. 2. P. 224, 233, 267.

«в христианской теологии», телом духовным[498]. За пределами грубого и тонкого тел, по словам Вивекананды, находится Душа человека, на санскрите именуемая Атман[499]. В. В. Бродов сравнивает идею «двойственности» человека в древнеиндийских и древнеегипетских понятиях[500]. В последних жизнь другого тела, «двойника» зависит от сохранности внешнего тела, тогда как древние индийцы считали, что душа живет вечно, а после смерти тела «сбрасывает с себя оковы». Вечная душа выполняет и познавательную функцию, используя при этом интеллект, ум и инструменты восприятия. «Настоящий Воспринимающий, настоящий Правитель, Распорядитель, Творец, Манипулятор всем этим – это Душа (the Self of man)»[501], – утверждает Вивекананда.

Через познание окружающего мира Душа познает и свою собственную природу, после смерти одного тела переходя в другое тело. Процесс познания Вивекананда сравнивает с чтением неизменной душой книги с меняющимися страницами: «Вся эта природа – книга перед душой, глава за главой читается и переворачивается, и время от времени открывается сцена»[502]. Конечной целью познания Души, согласно представлениям адвайты, является осознание своей божественной природы. «Во вселенной есть только одна реальная вещь – Брахман, все остальное нереально. <…> Мы являемся этим Брахманом, этой Реальностью плюс этой Майей»[503], – говорит мыслитель. Избавление от майи или невежества (ignorance) выступает для сторонника адвайты основной задачей познания. Самопознание в рассуждениях Вивекананды становится тождественным познанию Бога.

При всей ясности цели богопознания достижение этой цели, по утверждению Вивекананды, является сложной задачей. Для иллюстрации

---

[498] CWSV Vol. 2. P. 215.
[499] CWSV Vol. 2. P. 233.
[500] Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во МГУ, 1967. С. 153–154.
[501] CWSV Vol. 2. P. 233.
[502] CWSV Vol. 2. P. 278.
[503] CWSV Vol. 2. P. 254.

ограниченности наших познавательных способностей мыслитель проводит аналогию познания с блужданием в тумане, пребыванием человека между сном и бодрствованием. При этом, по его словам, такова судьба «всей философии, всей хваленой науки, всего хваленого человеческого знания»[504]. И если наука все еще пребывает в заблуждении относительно познавательных способностей индивида, то последователь веданты уже осознал пределы разума. Эти пределы, сравниваемые Вивеканандой с непреодолимыми стенами[505], представляют собой законы времени, пространства и причинно-следственных связей.

Тщетность попыток постижения законов причинности, времени и пространства объясняется индийским мыслителем утверждением адвайта-веданты о том, что этих трех феноменов мира не существует. У нашего мира, по словам Вивекананды, вообще нет абсолютного существования[506], поскольку мир существует только по отношению к нашему разуму. Для придания убедительности своим доводам Вивекананда апеллирует к учению Канта, открывшего, по словам индийского мыслителя, что «время, пространство и причинность – это режимы (modes) мышления»[507]. При этом, по справедливому замечанию В. С. Костюченко, наряду с указанием на сходство своих воззрений с кантовскими, индийский мыслитель далеко не в полной мере разделяет положение Канта о том, что бытие Бога, бессмертие души и свобода являются постулатами практического разума[508]. Вивекананда, в отличие от Канта, убежден в возможности их непосредственного познания.

Ограничениями познавательных возможностей человека Вивекананда объясняет и приверженность большинства верующих дуализму. Интеллект человека, по словам мыслителя, может постигать абстрактные идеи, только

---

[504] CWSV Vol. 2. P. 111–112.
[505] CWSV Vol. 2. P. 119.
[506] CWSV Vol. 2. P. 91.
[507] CWSV Vol. 7. P. 50.
[508] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 83.

делая их конкретными, то есть низводя до своего уровня[509]. Поэтому идею безличного Бога-Абсолюта разделяют немногие. Вивекананда заявляет, что знанием для человека может быть лишь то, что ограничено умом, тогда как выходящее за пределы ума знанием не является[510]. Поэтому познанный, ограниченный нашим умом Бог становится конечным, подобным обычному человеку. «Известный Бог больше не Бог; Он стал конечным, как один из нас. Бога нельзя познать, Он всегда остается Непознаваемым»[511], - говорит мыслитель. Еще одной причиной непознаваемости Бога выступает у Вивекананды адвайтистское представление о божественности человека. Будучи, согласно адвайте, самим Богом, индивид пытается познать самого себя, т.е. Познающего. По словам мыслителя, себя можно только отражать, а каждый человек является «отражением этого Единого Вечного Существа, Атмана»[512], а отнюдь не познает Его.

Невозможность познания Бога посредством человеческого ограниченного интеллекта не исключает для Вивекананды необходимости попыток постижения Высшего Начала. В лекции «Космос. Макрокосм» мыслитель отмечает нарастающую силу истины, поиск которой идет с древнейших времен[513]. При этом ответ на вопрос: «Кто спроектировал (projected) эту вселенную?» он предлагает искать в совокупности древнеиндийской мысли и современного научного знания. В другой лекции из того же цикла Вивекананда тоже утверждает возможность познания Бога как основы всего бытия: «В этом мире все еще живут люди, для которых заблуждение исчезло навсегда»[514]. Целью любого последователя веданты, по словам мыслителя, является познание вселенной как самого Бога.

[509] CWSV Vol. 2. P. 241.
[510] CWSV Vol. 2. P. 132.
[511] CWSV Vol. 2. P. 133.
[512] CWSV Vol. 2. P. 249.
[513] CWSV Vol. 2. P. 203.
[514] CWSV Vol. 2. P. 280.

Примечательно, что понятие познания Божественного в работах Вивекананды может как принимать значение, синонимичное слиянию с Богом, так и выступать лишь ступенью к соединению с Богом. К примеру, Вивекананда интерпретирует фрагмент стиха II.3.8 Катха-упанишады, гласящего: «Пуруша же – выше проявленного, – всепроникающий и лишенный признаков. Узнав его, существо освобождается и достигает бессмертия»[515], как «Познай истину, и ты мгновенно освободишься» и утверждает, что познание истины есть видение человеком себя единым с «Бесконечным Существом Вселенной»[516]. Идея Вивекананды о познании как пути к воссоединению с Богом предполагает необходимость стремления каждого человека к устранению разрыва изначальной связи человека с Богом, что, по словам мыслителя, проповедуется всеми религиями[517]. Ошибочные наставления по «восстановлению утраченного состояния» божественности человека Вивекананда находит в Упанишадах. Среди них мыслитель называет совершение церемоний, употребление определенной пищи, ведение особого образа жизни. Еще одним способом вернуть божественность, по словам мыслителя, является «плакать, падать ниц и просить прощения у некоего Существа за пределами природы»[518].

Если способы упанишад перечисляются Вивеканандой с иронией, то в ряду «надежных» методов воссоединения с Богом он называет четыре вида йоги, выбор которых из всего многообразия видов йогических практик Индии обусловлен созвучностью с БхГ, связью с неоведантистским синтезом и особенностям основных психологических типов людей[519]. Карма-йога позволяет осознать Бога через труды и долг, бхакти-йога – через преданность и любовь к Личному Богу, раджа-йога – через контроль ума, а джняна-йога –

---

[515] Упанишады. Кн. 2. / Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. – М.: Наука, 1992. С. 111.
[516] CWSV Vol. 2. P. 252.
[517] CWSV Vol. 2. P. 72, 173, 194.
[518] CWSV Vol. 2. P. 195.
[519] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 119–120.

через знание[520]. Сам мыслитель не отдает однозначного предпочтения определенному виду йоги. Его духовный поиск своего направления отражен в кратких заметках 1894 г.[521], где он выбирает путь любви, которая «никогда не вырождается», подобно вере, и не имеет пределов, подобно разуму. Предпочтение Вивеканандой бхакти-йоги признается им и в одном из писем 1998 г., где философ говорит: «Сейчас я нахожусь в бхакти. По мере того, как я становлюсь старше, бхакти занимает место джняны»[522]. Таким образом, индийский мыслитель не только говорит о равноценности разных путей богопознания, но и сам в течение жизни следует разным путям.

Философ склонен разделять знание на *высшее* и *второстепенное*. Приводя в пример беседу мудрецов Нарады и Санаткумары, Вивекананда определяет высшее знание словами Санаткумары как «то, которое дает нам постичь Брахмана»[523]. Вивекананда добавляет, что мысль о высшем знании разделяет каждая религия. Знанием второстепенным для древних индийцев считалось все знание Вед, астрономии и философии, а для современного общества таким знанием выступает научное. Оба вида знания соответствуют представлению о нем как ступени к слиянию с Богом. В одной из поздних работ мыслитель именует эти виды знания высшим и светским[524], утверждая при этом, что оба вида являются одним и тем же бесконечным знанием на разных стадиях развития индивида. Вивекананда также говорит об особенностях процесса познания Бога, который может иметь накопительный характер[525] или наступать мгновенно. В последнем случае мыслитель говорит об озарении (flashing) человека истиной[526], которое может достигаться случайно или через успокоение ума.

---

[520] CWSV Vol. 5. P. 292.
[521] CWSV Vol. 5. P. 425
[522] CWSV Vol. 9. P. 107.
[523] CWSV Vol. 1. P. 366
[524] CWSV Vol. 4. P. 434.
[525] CWSV Vol. 2. P. 224.
[526] CWSV Vol. 6. P. 97.

Обращение к *первой таксономии* эпистемологической модели Божественного, разделяющей богопознание в зависимости от вида его источников на *естественное* и *сверхъестественное*, говорит о явном предпочтении Вивеканандой пути сверхъестественного богопознания. Неоднократно акцентируя внимание аудитории на необходимости опыта для получения человеком знания, индийский мыслитель лишь озвучивает общепринятое для западной и восточной философии положение об опыте как основании любых философских построений, главным инструментом которых выступает разум. «Мы не можем знать ничего, кроме как через опыт»[527], – говорит Вивекананда, добавляя при этом, что все знания являются «упорядоченным» (harmonised) опытом. Разницу в познавательных способностях индивидов мыслитель поясняет тем, что каждый человек приходит в жизнь с определенным запасом знаний, приобретенных в опыте других жизней[528].

Вивекананда уточняет природу опыта, необходимого для формирования знаний о Боге. По его убеждению, такой опыт основывается на показаниях немногих святых пророков и мудрецов, называемых им мистиками, которые «в каждой религии говорят на одном языке и учат одной и той же истине»[529]. Такой мистик отправляется на поиски истины, переживает ее, а затем «формулирует свое кредо», исповедуемое впоследствии верующими. Вивекананда перечисляет традиционные для индийской философии источники достоверного познания, или праманы, в своем комментарии к сутре 1.7 «Йога-сутр» Патанджали, гласящей: «Истинное познание – [это] восприятие, умозаключение и авторитетное свидетельство»[530]. Называя источники познания доказательствами (proofs), Вивекананада не останавливается на описании восприятия и умозаключения, а большую часть

[527] CWSV Vol. 2. P. 226.
[528] CWSV Vol. 2. P. 220.
[529] CWSV Vol. 6. P. 82.
[530] CWSV Vol. 1. P. 204–206.

комментария посвящает авторитетному свидетельству[531]. Последнее, по словам мыслителя, можно получить от йогов или авторов священных писаний. Отношение к достоверности трех указанных источников познания Вивекананда раскрывает в других работах. Так, в беседе 1902 г. с учеником мыслитель упоминает школу ньяя, развитую в той местности, из которой прибыл его ученик. «Только вьяпти (всепроникаемость) и анумана (логический вывод) - эти темы пандиты школы ньяя обсуждают месяцами! Как это помогает познанию Атмана?»[532], – говорит Вивекананда ученику, указывая на несостоятельность вывода. В лекции из американского цикла мыслитель выводит на первый план прямое восприятие, которое является не чувственным, а сверхчувственным и сверхсознательным восприятием[533], и только в таком виде позволяет познать Бога. Вивекананда говорит и о значимости авторитетного свидетельства. В статье «Знание – его источник и обретение» («Knowledge: Its Source and Acquirement», 1899) мыслитель говорит, что наряду со стремлением к самостоятельному познанию истины нельзя отказываться от предписаний «боговдохновенных душ», поскольку это всегда грозило великим цивилизациям утратой мудрости, процветания и культуры[534]. Из трех источников познания Патанджали наиболее достоверным в целях богопознания, по мнению Вивекананды, выступает прямое восприятие, но с той оговоркой, что оно должно быть *сверхчувственным*.

Не умаляя значимости показаний авторитетных лиц, мыслитель делает акцент на *личное* переживание описываемого ими опыта. По его словам, современная идея о том, что опыт вероучителей невозможен в наши дни и доступен лишь немногим, ошибочна[535]. Более того, если сам человек не обладает таким опытом, то он не способен быть религиозным, а значит,

---

[531] Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука, 1992. С. 89.
[532] CWSV Vol. 7. P. 257.
[533] CWSV Vol. 1. P. 416.
[534] CWSV Vol. 4. P. 435.
[535] CWSV Vol. 1. P. 127.

познать Бога. Опыт, необходимый для познания Бога, обретается, согласно мыслителю, в «более высоких состояниях, чем бодрствование или сновидение». Только в таких состояниях «мистики» преодолевают ограничения чувств и разума и сталкиваются с серией новых фактов, становящихся основой для богопознания. Вивекананда именует эти состояния экстазом (ecstasy) или вдохновением (inspiration)[536]. Еще одним названием для такого состояния служит для мыслителя понятие «осознание» (realisation). Описанию осознания посвящена одноименная лекция из цикла «Джняна-йога», где Вивекананда указывает на необходимость поиска истины о Боге не в книгах и храмах, а через непосредственное восприятие (actual perception)[537], поскольку только непосредственно воспринявший Бога индивид становится религиозным.

Опыт непосредственного восприятия фигурирует в трудах Шанкары под термином «анубхава» (anubhāva)[538]. Шанкара утверждает реальность состояния анубхавы, подразумевающего устранение различий между субъектом и объектом познания и постижение Абсолюта. В этом состоянии, именуемом также Шанкарой «самьякджняной» (совершенное познание) и «самьякдаршаной» (совершенное видение), индивид понимает, что его душа едина с Атманом. Однако, если самьякджняна требует необходимой подготовки мышления, то самьякдаршана указывает на «непосредственность интуиции»[539], и стоит выше опосредованного рассудочного познания. Достигнуть анубхавы способны немногие. Признавая реальность непосредственного восприятия, Шанкара, по утверждению У. Хальбфасса, никогда не ссылается на такой опыт как на реальное мирское событие[540], которое можно было бы использовать в качестве эмпирического

---

[536] CWSV Vol. 2. P. 60.
[537] CWSV Vol. 2. P. 163.
[538] Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. / Пер. с англ. – М.: МИФ, 1993. С. 456–460.
[539] Там же. С. 457.
[540] Halbfass, W. India and Europe: An Essay in Understanding. – New York: State University of New York Press, 1988. P. 390.

доказательства бытия Бога. Рамануджи также не склонен рассматривать йогический опыт как достоверный источник знания о Боге. Более того, Рамануджи утверждает, что йогическое восприятие, в отличие от Священного Писания, источником знания о Брахмане не является[541]. В отличие от своих именитых предшественников, Вивекананда отдает непосредственному восприятию главную роль в богопознании. Признавая «огромную интеллектуальную силу» Шанкары, Вивекананда считает ее недостаточной для верующих и предлагает дополнить «чудесным сердцем любви и милосердия» Будды[542], познавшим истину через йогический опыт.

Достижение состояния осознания трактуется Вивеканандой как выход за пределы майи. В связи с этим познание Бога и своей души становится у мыслителя синонимичным понятию освобождения. Идею освобождения в веданте Вивекананда пытается распространить на все религии мира, заявляя, что в основе их всех лежит «проповедь свободы, выхода из этого мира»[543]. Эта попытка выступает очередным шагом к приданию веданте универсального характера. В направлении универсализации веданты выполняется и переосмысление Вивеканандой практики йоги, представляемой им как надежный инструмент познания Божественного.

В своем исследовании комментария Вивекананды к «Йога-сутрам» Е. Де Микелис выделяет в учении Вивекананды о йоге модель праны и модель самадхи[544]. Модель праны, соответствующая первой части сутр, постулирует важность обретения контроля над всепронизывающим элементом вселенной – праной. «Прана – это электричество, магнетизм; она выделяется мозгом в виде мысли. Все есть прана; она приводит в движение солнце, луну и звезды»[545], – заявляет философ. Овладение (grasping) праной тождественно в работах

[541] Lester R. C. Ramanuja on the Yoga. – Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1976. P. 133.
[542] CWSV Vol. 2. P. 140.
[543] CWSV Vol. 2. P. 124.
[544] De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. P. 159–175.
[545] CWSV Vol. 2. P. 30.

мыслителя овладению всеми ментальными и физическими силами вселенной[546]. Модель праны получает свое развитие в модели самадхи, поскольку контроль над все более тонкими уровнями праны приводит практикующего к самадхи, т.е. к состоянию познания Бога, когда «потенциальный бог», находящийся в человеке, становится проявленным[547]. Описание состояний самадхи и осознания у мыслителя совпадает. По мнению У. Ханеграаффа, в этом описании Вивекананда применяет подход к психологии Уильяма Джеймса[548]. Доктрина радикального эмпиризма У. Джеймса не допускает никаких априорных или предвзятых ограничений того, что представляет собой «факт», тем самым принимая «всю область сознания, включая ее границы, в качестве базовых данных для психологических наук». Подобно тому, как У. Джеймс предлагает «заглядывать» в свои умы и сообщать о том, что мы там обнаруживаем, Вивекананда считает возможным познать «внутреннюю природу человека», наблюдая за фактами, которые происходят внутри нас. В интерпретации Вивекананды путь сверхъестественного богопознания выступает подвластным каждому индивиду доступ к его истинной природе, достигаемый «путем долгих и непрерывных усилий». Подобно различию между высшим и светским знанием, мыслитель говорит о различии в степени проявления между сверхсознательным и обычным состояниями[549]. Тем самым сверхъестественный путь богопознания становится для Вивекананды естественным путем.

Одним из вариантов естественного познания Бога христианские мыслители считают познание умопостигаемой человеческой души, созданной, согласно Священному Писанию, по божественному образу[550].

---

[546] CWSV Vol. 1. P. 149.
[547] CWSV Vol. 1. P. 293.
[548] Hanegraaff, W. J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. – New York: State University of New York Press, 1997. P. 492–494.
[549] CWSV Vol. 4. P. 436–437.
[550] Михайлов П. Б. Как познать Бога. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. 2010. №2 (58). С. 95.

Умопостигаемое исследование души противопоставляется чувственному познанию окружающего человека мира. К примеру, Афанасий Александрийский видит путь познания Божественного в сотворенном мире, выводя на первый план самопознание, а на второй – познание внешнего мира. Василий Великий отводит важную роль самопознанию и рассматривает его как сближение ветхозаветной максимы (Втор. 15:9): «внемли себе, да не будет слово тайно в сердце твоем беззакония» с античной идеей «познай самого себя». Самопознание представляется мыслителем как интеллектуальное исследование человеком своей природы.

Античному предписанию «познай самого себя» призывает следовать и Вивекананда[551]. Среди множества путей познания своего «Я» индийский мыслитель приводит путь Джняна-йоги, требующей исключительно работы интеллекта. Однако, следующая фраза мыслителя говорит о том, что одного интеллекта для познания себя недостаточно: «Только интеллект, восходящий к духовному восприятию, показывает, кем мы являемся»[552]. Говоря о самопознании, Вивекананда приводит и фрагмент Нового Завета (Лк. 17: 21). «“Царство Небесное внутри вас”, – говорит Иисус. Так говорит веданта и каждый великий учитель»[553], – утверждает мыслитель, указывая на очередную, весьма поверхностную точку соприкосновения идей разных религий. Еще одной категорией авторитетных лиц в его высказываниях выступают «древние мудрецы» (ancient sages) Индии. Именно они «проникали все глубже» внутрь себя, пока не обнаружили, что «в самой сокровенной сердцевине человеческой души находится центр всей Вселенной»[554].

Употребление Вивеканандой цитат из упанишад призвано добавлять убедительности идее важности самопознания. Необходимость направления поисков Бога внутрь себя, а не во внешний мир мыслитель подтверждает цитатой из Катха-упанишады (II.1.2): «Неразумные следуют внешним

[551] CWSV Vol. 9. P. 235.
[552] CWSV Vol. 9. P. 235.
[553] CWSV Vol. 2. P. 148.
[554] CWSV Vol. 2. P. 162.

желаниям, они попадают в распростертые сети смерти. Мудрые же, узрев бессмертие, не ищут здесь постоянного среди непостоянных [вещей]»[555]. По словам Вивекананды, бесконечного Бога следует искать не в мире конечных вещей, а в том, что само бесконечно[556]. Единственным же бесконечным объектом изучения может являться человеческая душа, познание которой ведет к познанию причины вселенной. Важность самопознания наиболее оправдана для адвайтистской трактовки души. Именно такая трактовка наиболее часто используется Вивеканандой для иллюстрации процесса самопознания. «Идеал свободы, который вы принимали, был правильный, но вы спроецировали его вовне, и это было ошибкой. <…> Он все время был внутри вас, это было ваше собственное “Я”»[557], – говорит мыслитель, призывая осознать в себе «единственное реальное “Я”». Он убежден, что сама идея поиска Бога присутствует внутри нас: «Это бьется ваше собственное сердце, а вы ошибочно принимали его за что-то внешнее»[558]. Наиболее приемлемым способом самопознания для Вивекананды выступает «наука йоги», следуя которой, человек обретает способность установить контроль над умом и «индивидуализировать себя»[559], то есть осознать свою божественную сущность.

Наряду с предпочтением опытного познания Бога Вивекананда указывает на значимость работы человеческого разума, ибо мыслитель осознает необходимость усиления рационального аспекта своего учения на Западе. Примечательно, что разумное познание не всегда ассоциируется в работах Вивекананды с познанием научным. Так, в лекции «Первый шаг к Джняне» («The First Step towards Jnana», 1895) философ предостерегает об опасности «научного папства», обладающего большей властью, чем «религиозное папство». «Как в старину люди не изучали Библию, благодаря

---

[555] Упанишады. Кн. 2. / Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. – М.: Наука, 1992. С. 106.
[556] CWSV Vol. 2. P. 175.
[557] CWSV Vol. 2. P. 128.
[558] CWSV Vol. 2. P. 81.
[559] CWSV Vol. 7. P. 434.

чему у священников была хорошая возможность учить всему, что им нравится, – так и сейчас большинство людей не учатся для себя и испытывают благоговение и страх перед всем, что называется научным»[560], – заявляет Вивекананда, советуя подвергать сомнению даже научные знания.

Разумный подход к поискам Бога привел, по его словам, к деистическому мировоззрению, но не выдержал испытания «дарвинизмом и миллизмом»[561]. В ряду столь же несостоятельных попыток научного изучения религии Вивекананда называет теории Макса Мюллера и Герберта Спенсера о происхождении религии от поклонения стихиям и предкам. Эти неудачи свидетельствуют о бессилии разума в богопознании. «Человек не может достичь истины внешними методами»[562], – убежден индийский мыслитель.

На фоне идеи неспособности разума к постижению Высшего Начала Вивекананда говорит и о необходимости участия разума в познавательном процессе. «Не верьте ничему – это первый шаг. Осмельтесь стать рационалистом. Осмельтесь следовать разуму, куда бы он вас ни вел»[563], – заявляет он. По мнению мыслителя, путь разума весьма сложен, поскольку человеку свойственно сопротивляться «неудобным» для себя истинам. О приверженности самого Вивекананды оперированию рациональными аргументами в ходе обсуждения разных аспектов Божественного свидетельствуют многочисленные фрагменты лекций, содержащих аргументы в защиту существования Бога. Такие фрагменты формулируются мыслителем логическими конструкциями и дополняются отсылками к научным знаниям. Особенно показательна в этом отношении лекция 1896 г. «Космос. Макрокосм», где Вивекананда подводит аудиторию к идее существования Безличного Бога, проявляющего себя в процессе эволюции[564]. Мыслитель выстраивает логическую цепочку аргументов, постулирующих действие

[560] CWSV Vol. 9. P. 232.
[561] CWSV Vol. 6. P. 41.
[562] CWSV Vol. 6. P. 41.
[563] CWSV Vol. 9. P. 237.
[564] CWSV Vol. 2. P. 206–211.

Мирового Разума, который проявляется в материи, мысли, энергии. Итогом его рассуждений выступает свидетельствующий о важности разума вывод: «Это единственное решение Космоса, удовлетворяющее человеческому интеллекту»[565]. Интеллект в данном высказывании Вивекананды и формирует вывод о существовании Бога, и контролирует истинность этого вывода.

Склонность Вивекананды к интеллектуальным поискам истинных знаний о Боге проявляется и в его более поздних работах. К примеру, по возвращении из Америки мыслитель проводит многочисленные беседы с учениками, которые тщательно записываются его последователями. В одной из таких бесед сам ученик задает вопрос о смысле логических рассуждений о Брахмане. «Рассуждения необходимы, чтобы понять суть интеллектуально. Но реальность превосходит все рассуждения»[566], – отвечает философ. Разум в данном выражении играет роль неотъемлемого, но подготовительного средства на пути к богопознанию. Стоит признать, что именно такая роль человеческого разума постулируется с наибольшей частотой в высказываниях Вивекананды[567]. «Философии, доктрины, аргументы, книги, теории, церкви, – все это хорошо; но, когда приходит осознание, все остальное исчезает»[568], – убежден он. Итак, при всей своей приверженности рационализму мыслитель отдает предпочтение сверхъестественному, а не естественному пути богопознания.

Работы Вивеканандой содержат многочисленные фрагменты *катафатического* и *апофатического* описаний Высшего Начала, которые мы рассмотрим в рамках *второй таксономии*. Стоит отметить, что мыслитель отдает предпочтение использованию катафатических, т. е. утвердительных описаний Бога. Среди предикатов Бога, употребляемых Вивеканандой,

---

[565] CWSV Vol. 2. P. 211.
[566] Chakravarti Saratchandra. Talks with Swami Vivekananda. – Calcutta: Advaita Ashrama, 1939. P. 165–166.
[567] См. напр., CWSV Vol. 2. P. 59, 68, 132, 104, 124, 162, 165, 170, 193, CWSV Vol. 5. P. 425, CWSV Vol. 6. P. 42.
[568] CWSV Vol. 2. P. 284.

преобладают «Единое» (Oneness), «Разум» (Intelligence), «Бесконечное» (Infinite), «Любовь». Менее распространены, но неоднократно повторяются в его работах имена «Дух» (Spirit), «Истина» (Truth), «Свобода» (Freedom), «Сущее» (Existence), «Сат-чит-ананда». Наконец, мыслитель изредка использует и такие определения Бога, как «Цель» (Goal), «Знание» (Knowledge), «Бескорыстие» (Unselfishness), «Сверхсознание» (Superconscious), Чистота (Purity), «Вечно Активное Провидение» (Ever Active Providence).

Только в одной книге «Джняна-йога» Вивекананда именует Бога Единым 18 раз. Это имя Бога в текстах мыслителя призвано подчеркнуть недуалистический характер мироустройства. Вивекананда утверждает, что ни в одном языке нет слова для выражения близости между Богом и человеческой душой, кроме слова Единое[569]. По его словам, только недвойственное понимание Божественного как Единого удовлетворяет интеллектуальным запросам западного рационалистического общества[570]. Именование Бога Единым используется мыслителем и в целях устранения границ между верующими разных конфессий. Так, в интервью, данном Вивеканандой в Англии в 1896 г., он говорит, что проповедует идею единства, «оживляющего всю жизнь, от ее низшей формы до благороднейшего проявления в человеке»[571]. Именно это Единство (Unity) человечество называет «Богом, Аллахом, Иеговой, Духом, Любовью».

Имена Бога в различных религиях философ объединяет и определением Бога как Разума, приводимого в книге «Джняна-йога» более 20 раз. Бог, представляющий собой Мировой (Universal) Разум, Космический (Cosmic) Разум или просто Разум, описывается Вивеканандой как эволюционирующее бессмертное существо, проявляющее себя в процессе развития Вселенной. «Вы – разум (mind), я – разум, каждый – разум; и та же самая вселенная,

[569] CWSV Vol. 2. P. 141.
[570] CWSV Vol. 2. P. 139.
[571] CWSV Vol. 5. P. 197.

рассматриваемая, когда зрение очищено от заблуждений, представляется непрерывным Абсолютным Существом»[572]. Интерпретируя выражение Нового Завета «Ибо мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28) как «В Нем мы живем, движемся и существуем», Вивекананда заявляет, что значение этих слов, якобы содержащихся во всех священных писаниях, раскрывает определение Бога как эволюционирующего до совершенного «человека-Христа» или «человека-Будды» Мирового Разума[573]. Имена Единого и Разума обретают в работах мыслителя одинаковый смысл и включают в себя все остальные определения Бога.

С идеей Бога как Космического Разума тесно срослось, по словам мыслителя, само слово «Бог». Отвечая в лекции «Космос. Макрокосм» на часто задаваемый вопрос: «Зачем вы пользуетесь этим старым словом Бог?», Вивекананда утверждает, что слово «Бог» наилучшим образом отражает идею Высшего Начала, поскольку «оно вобрало в себя все надежды, чаяния, всю радость человечества»[574]. Будучи в употреблении с незапамятных времен, это слово вызывает «величественные и могучие ассоциации» и во избежание утраты своего духа и величия оно должно быть очищено от предрассудков. Именно из-за частого употребления слова «Бог» всуе мыслитель, по его словам, предпочитает описывать Божественное с помощью других определений. Вивекананда неоднократно высказывает и мысль о преобладании важности понимания природы Того, кто стоит за многочисленными именами, над значением самих имен. «Наша деятельность ценна тем, – говорит он в письме от 5 октября 1899 г., – что побуждает искать место, которое называется Бог, или Христос, или Брахма, или Будда. Имена не имеют большого значения»[575].

Именование Бога Любовью не встречается в книге «Джняна-йога», а в сборнике «Бхакти-йога», раскрывающем путь познания Божественного через

---

[572] CWSV Vol. 2. P. 276.
[573] CWSV Vol. 2. P. 210.
[574] CWSV Vol. 2. P. 210.
[575] CWSV Vol. 9. P. 125.

любовь и поклонение Ему, Бог называется Вивеканандой Любовью только 3 раза. При этом в выступлениях из других циклов данное имя употребляется мыслителем не менее 20 раз. К примеру, оно появляется в ряду других определений Бога, объединяемых более емким понятием. Говоря, что в основе всех религий стоит идея единства, мыслитель предлагает называть его «Богом, Аллахом, Иеговой, Духом, Любовью»[576]. Любовь выступает у Вивекананды и «единственной движущей силой этой Вселенной»[577], становясь в данном значении синонимом проявляющего себя Мирового Разума, а значит, «самим Богом». Христианскую максиму «Бог есть Любовь» философ осмысляет с учетом индийской традиции бхакти, которая включает этап поклонения Личному Богу и потому чревата религиозным фанатизмом. Такая религия «должна взрослеть, преодолевая ограниченность собственных представлений»[578], пока верующий не познает Бога как «Все-Любовь» (All-Love)[579], что означает достижение вершины богопознания.

С целью указания на несостоятельность идеи Личного Бога, «восседающего на облаке»[580], Вивекананда называет Бога Духом, противопоставляя духу грубую материю, лежащую, по его убеждению, в основе христианских взглядов на Бога. Именование мыслителем Бога Истиной призвано подчеркнуть важность богопознания. «Истина – это плод осознания, поэтому ищите Бога в душе»[581], – говорит Вивекананда. Принятое и в западном богословии определение Бога как Света используется индийским мыслителем для создания образов, способствующих осознанию божественной природы мира: сияющего солнца, звезд, природы; светящейся, словно стеклянный шар с источником внутри, человеческой личности[582].

---

[576] CWSV Vol. 5. P. 197.
[577] CWSV Vol. 3. P. 392.
[578] Аносова И. А. Категория любви в учении Свами Вивекананды // Труды Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств. 2007. Т. 172. С. 118.
[579] CWSV Vol. 5. P. 336.
[580] CWSV Vol. 8. P. 126.
[581] CWSV Vol. 6. P. 82.
[582] См. напр. CWSV Vol. 2. P. 211, CWSV Vol. 1. P. 337, CWSV Vol. 4. P. 191.

При катафатическом описании Бога Вивекананда активно использует образно-символическую терминологию. Бог неоднократно именуется мыслителем Океаном, волнами которого выступают как человеческие существа, так и различные объекты вселенной[583]. Это же сравнение можно обнаружить в речах его наставника Рамакришны, где бесконечный Бог-Океан лишь кажется разделенным на две части палкой – чувством «Я»[584], либо, как в притче о кукле из соли[585], растворяет в себе все индивидуальные души. Одним из самых прекрасных прочитанных определений Бога Вивекананда называет имя «Великий Поэт». «Он – Великий Поэт, Древний Поэт; вся вселенная – Его поэма, состоящая из стихов, рифм и ритмов, написанная в бесконечном блаженстве»[586], – говорит мыслитель. Бог также представляется Вивеканандой виртуозно играющим «нашим Товарищем по играм (playmate)»[587], расставляющим шахматные фигуры на доске – вселенной.

Использование Вивеканандой термина Брахман преимущественно у себя на родине предсказуемо. Так, в лекциях из цикла «Джняна-йога» мыслитель называет Бога Брахманом 15 раз, включая цитаты из упанишад, а само слово Бог употребляется более 350 раз. При этом Вивекананда уточняет происхождение непривычного для аудитории термина: «Согласно философии Адвайты, во Вселенной есть только одна реальная вещь, которая называется Брахманом»[588]. В показательной же для данного вопроса серии индийских бесед с учеником Шри Шаратом Чандра Чакраварти[589], представленной в 7 томе собрания сочинений, слово «Бог» (God) звучит 32 раза, тогда как слово «Брахман» (Brahman) употребляется для обозначения Высшего Начала 118 раз. Стоит учесть, что указанные беседы записаны индийским последователем

---

583 CWSV Vol. 2. P. 136, CWSV Vol. 2. P. 188, CWSV Vol. 7. P. 18, CWSV Vol. 8. P. 237, CWSV Vol. 1. P. 122.
584 Провозвестие Рамакришны. – М.: Амрита-Русь, 2019. С. 185.
585 Там же. С. 76.
586 CWSV Vol. 2. P. 149.
587 CWSV Vol. 3. P. 95.
588 CWSV Vol. 2. P. 254.
589 CWSV Vol. 7. P. 107–268.

учения адвайты, где термин «Брахман» используется весьма широко. Однако, полученное при анализе соотношение говорит о явном изменении Вивеканандой терминологического аппарата для передачи своего учения Западу.

В выступлениях Вивекананды звучит и самое известное из катафатических определений Брахмана – «Сат-чит-ананда». В книге «Джняна-йога» мыслитель приводит это выражение в санскритском варианте только один раз[590], при этом развернутый английский перевод он произносит не менее 7 раз. «Ведантист не придает Богу никаких других атрибутов, кроме этих трех – Бог есть Бесконечное Существование, Бесконечное Знание и Бесконечное Блаженство, и ведантист рассматривает все три как Одно целое»[591], – говорит Вивекананда в лекции «Абсолют и Его проявление». Формула «сат-чит-ананда» служит для мыслителя своего рода знаком принадлежности к индийской философской традиции. «Я – ведантист; «Сат-чит-ананда» – «Абсолютное Существование – Знание – Блаженство» – мой Бог. Я едва ли нахожу другого Бога, кроме величественной формы своего “Я”»[592], – заявляет он в письме 1895 г. соотечественнику, призывая следовать учению Рамакришны, а не говорить о нем как о воплощении Бога. Отметим, что формула «сат-чит-ананда» встречается не в ранних, или «основных» упанишадах, которые обсуждает и цитирует Вивекананда, а в упанишадах поздних[593]. Данная формула отсутствует и у Шанкары, т.е. он не приводит все три термина как одно сложное слово. Однако о Брахмане как «Бытии-Знании-Блаженстве» неоднократно говорит Рамакришна[594], мотивы бесед которого встречаются в работах его ученика.

---

[590] CWSV Vol. 2. P. 194.
[591] CWSV Vol. 2. P. 143.
[592] CWSV Vol. 6. P. 312.
[593] Предтеченская Ю. В. Определение Брахмана в Упанишадах: апофатический и катафатический подходы // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 274.
[594] Провозвестие Рамакришны. – М.: Амрита-Русь, 2019. С. 21, 38, 46, 76, 128, 199, 262.

Утвердительные и отрицательные определения Бога приводятся индийским мыслителем через цитаты из упанишад. В письмах «западного» периода Вивекананды можно увидеть мотивы использования им древнеиндийских текстов в своих выступлениях. «Пожалуйста, принесите упанишады. Мы напишем что-то грандиозное, от рождения до смерти человека. Простая свободная система философии не имеет власти над человечеством»[595], – говорит он в письме от 31 октября 1895 г., адресованном мистеру Старди. В цитируемых мыслителем фрагментах из «Чхандогья-», «Иша-», «Катха-упанишады» Бог именуется Истиной, Самостью (Self), Единым, Великим, Творцом, Правителем[596]. В лекции «Свобода души» («The Freedom of the Soul», 1896) Вивекананда обращается к фрагменту стихов 220-222 «Вивекачудамани» Шанкары: «отбрасывая тело, Буддхи, <…> и осознавая Свидетеля, "Я", Абсолютное Знание, причину проявления всего сущего, которое скрыто в тайниках Буддхи и отличается от грубого и тонкого, вечного, вездесущего, всепроникающий, чрезвычайно тонкий, не имеющий ни внутреннего, ни внешнего, идентичный самому себе, — полностью осознавая эту истинную природу самого себя, человек освобождается от греха, порока, смерти и горя и становится воплощением Блаженства»[597]. Данный фрагмент излагается мыслителем в близких своему мировоззрению выражениях: «У меня нет ни смерти, ни страха, у меня нет ни касты, ни вероисповедания, у меня нет ни отца, ни матери, ни брата, ни друга, ни врага. <…> Я не знаю ни голода, ни жажды, это тело принадлежит не мне, я не подчинен ни суевериям, ни распаду, от которых оно страдает. <…> Я – Блаженный Единый» [598]. В нем звучат не только катафатические определения Бога, но и ряд апофатических определений, отсутствующих в первоисточнике.

---

[595] CWSV Vol. 8. P. 369.
[596] CWSV Vol. 2. P. 134, 153, 183.
[597] Vivekachudamani of Sri Sankaracharya. Text with English Translation, Notes and an Index by Swami Madhavananda. – Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1921. P. 100.
[598] CWSV Vol. 2. P. 202.

Кроме немногочисленных цитат из упанишад, содержащих самые ранние в истории индийской философской мысли апофатические определения Брахмана, в работах Вивекананды присутствует и некоторое количество апофатических описаний Бога. Апофатический путь познания предполагает утверждение того, чем не является объект познания, т.е. отрицание ряда предикативных качеств объекта. Наиболее общепринятым средством выражения апофазы являются грамматические конструкции с отрицанием. Одну из таких конструкций Вивекананда использует в цикле работ «Вдохновенные беседы», указывая, что Бог не есть «ни рождение, ни смерть, ни боль, ни страдание, ни убийство, ни перемены, ни добро, ни зло»[599]. При этом следующей фразой выступает у мыслителя фраза: «Все есть Брахман».

Чаще всего Вивеканандой одновременно отрицаются антонимы присущих Богу добра и зла, приобретающие таким образом логическую равнозначность. «Есть зло и есть добро; а вершина, центр – это Реальность. Она ни злая, ни добрая. Она лучшая. Лучший может быть только один, добрых может быть много, и злых – много»[600], – говорит мыслитель. Подобные выражения призваны продемонстрировать адвайтистскую идею всеобъемлемости Бога. Индийский мыслитель использует языковые конструкции, сочетающие отрицание и утверждение атрибутов Высшего Начала. Так, в лекции «Космос. Микрокосм» («The Cosmos. The Microcosm», 1896), доказывая вечность и неизменность Души-Атмана, Вивекананда говорит: «Не может быть, чтобы душа знала, она и есть знание. Не может быть, чтобы душа существовала, она и есть существование. Не может быть, чтобы душа была счастлива, она и есть само счастье»[601]. В этом фрагменте апофазы служат для усиления утвердительных высказываний о качествах души. Идея парадоксального сочетания одновременной сложности и простоты пути богопознания выражается мыслителем еще одной примечательной

[599] CWSV Vol. 7. P. 34.
[600] CWSV Vol. 2. P. 420.
[601] CWSV Vol. 2. P. 216.

конструкцией с апофазой: «Я знаю, что такое Бог – я не могу говорить о Нем с тобой. Я не знаю, что такое Бог – как я могу говорить о Нем с тобой? Но разве ты не видишь, брат мой, что ты – это Он»[602].

К апофатическим средствам описания Бога можно отнести и языковые конструкции, указывающие на исключительный характер Высшего Начала и принадлежность Его к иной реальности. В этих целях Вивеканандой используются формы превосходной и сравнительной степеней или суперлативы. «Что проповедует адвайтист? Он низвергает с трона всех богов, которые когда-либо существовали или когда-либо будут существовать во Вселенной, и возводит на этот трон Самость человека, Атмана, более высокого, чем солнце и луна, более высокого, чем небеса, более великого, чем сама эта великая вселенная. Никакие книги, никакие священные писания, никакая наука никогда не смогут представить величие "Я"»[603], – говорит мыслитель, указывая на единство Бога и человеческой души. Сравнительная степень описания атрибутов Бога выступает в следующем фрагменте в виде превосходной степени: «Он – Возлюбленный. Кого еще может любить это сердце? Он самый красивый, самый возвышенный, Он – сама красота, само величие»[604].

Трансцендентность Бога демонстрируется мыслителем с помощью повторов выражений с фразой «за пределами» (beyond all). «Есть только одно Существование, Бесконечное, Вечно благословенное. <…> Это Атман, находящийся за пределами всего, Бесконечный, за пределами известного, за пределами познаваемого»[605]. Суперлатив может передаваться Вивеканандой также с помощью предлога «сверх». «Сверхсознание (superconscious) – это Бог, оно за пределами речи, за пределами мысли, за пределами сознания»[606], –

[602] CWSV Vol. 5. P. 275.
[603] CWSV Vol. 2. P. 250.
[604] CWSV Vol. 3. P. 98.
[605] CWSV Vol. 2. P. 248.
[606] CWSV Vol. 7. P. 94.

заявляет мыслитель, сочетая в данном фрагменте оба способа указания на иной уровень бытия Бога.

Апофатические описания Бога в работах Вивекананды призваны не подчеркнуть непознаваемость Высшего Начала, а, скорее, дополнить катафатические описания. Особенно явно это демонстрируется в упомянутом выше образе, в котором мыслитель вслед за Н. Кузанским иллюстрирует идеи Бога и индивидуальных душ с помощью кругов[607]. Если душу, по словам Вивекананды, можно представить в виде круга с центром там, где находится тело, и окружности вокруг него, то «Бог – это круг, окружность которого нигде, а центр везде»[608]. Описанный с помощью апофаз абстрактный образ Бога позволяет передать адвайтистскую картину мира, в которой выраженный через неопределенные утверждения образ души занимает в этой картине вполне определенное место.

Итак, анализ работ Вивекананды демонстрирует не только приверженность мыслителя катафатическим определениям Бога, но и преобладание во фрагментах с апофатическими конструкциями сочетаний отрицаний с утверждениями. Мыслителем мало используются цитаты из текстов индийской философской традиции, которые насыщены апофатическими описаниями Брахмана. При этом он не отвергает апофазы, а лишь усиливает ими катафатические высказывания. Причиной редкого использования апофатических выражений может служить то обстоятельство, что Вивекананда не отрицает возможности передачи опыта богопознания, тогда как апофатизм такую возможность исключает. Бог во взглядах Вивекананды познаваем не рационально, а через религиозный опыт. Кроме того, Бог и мир не противопоставляются мыслителем, что допускает возможность концептуального выражения образов Божественного языковыми средствами.

---

[607] См. обсуждение пантеистических идей во взглядах Вивекананды на с. 125-126.
[608] CWSV Vol. 5. P. 271.

Переходя к *третьей таксономии* моделей Божественного, основанной на предложенных современными исследователями способах формирования и оправдания религиозных убеждений, обратимся к эпистемологическим концепциям У. Олстона и А. Плантинги. Несмотря на то, что Олстон относит свои взгляды на познавательный процесс к умеренному *фундаментализму,* а Плантинга считается приверженцем *экстернализма,* обе концепции схожи своей опорой на наличие у индивида специального когнитивного механизма, благодаря которому возможно богопознание. Плантинга, следуя Аквинату и Кальвину, называет такой механизм «sensus divinitatis» (чувство божественного), а Олстон отдает эту роль доксатическим практикам. Вивекананда также придает значение тем особенностям функционирования познавательного аппарата человека, которые имеют отношение к постижению Бога. Нашей задачей станет определение позиции Вивекананды по отношению к моделям Олстона и Плантинги.

По убеждению Вивекананды, человек обретает возможность богопознания в особом состоянии, именуемым вдохновением (inspiration). По словам мыслителя, источник знания о Боге в разных странах называют по-разному, тогда как вдохновением его принято называть на Западе. Этот термин мог быть заимствован Вивеканандой у Р. У. Эмерсона и других американских трансценденталистов, с работами которых он знакомился, будучи членом «Брахмо самадж». К примеру, Эмерсон употребляет понятие вдохновения[609] наряду с понятием откровения (revelation) для обозначения состояния, в котором человек может слышать послания своей души. Вдохновение, сравнимое с экстазом (ecstasy), представляется Вивеканандой особым состоянием ума, приводящим к столкновению с «серией фактов, относящихся к тому, что называют духовным царством»[610]. В лекции «Идеал универсальной религии» («The Ideal of a Universal Religion») мыслитель

[609] Emerson R. W. Essays by Ralph Waldo Emerson. – New York: Carlton House, 1841. PP. 39, 61, 164.
[610] CWSV Vol. 2. P. 60.

перечисляет вдохновение в ряду еще двух инструментов познания: инстинкта и разума[611]. При этом, если инстинкт свойственен животным, разум – человеку, то вдохновение характерно для «богочеловека». Вводимая Вивеканандой иерархия инструментов познания подчеркивает сверхсознательный характер состояния вдохновения. В лекции «Цели религии» («The Claims of Religion») мыслитель категорически объявляет вдохновение единственным источником религиозного знания[612], т.е. знания о Боге. Вдохновение в работах философа тесно связано с идеей познаваемости Высшего Начала, поскольку описывается Вивеканандой как «погружение в неизвестное и непознаваемое, делающее непознаваемое более чем известным»[613].

Критерием истинности знания, полученного в состоянии вдохновения, для Вивекананды служит непротиворечивость этого знания разуму. Само вдохновение, по словам мыслителя, является развитием разума. «Старик не противоречит ребенку, он является развитием ребенка»[614], – иллюстрирует свою идею Вивекананда. Он предостерегает об опасности заключения об истинности знания, полученного в низшем, инстинктивном состоянии, ошибочно принятом за высшее – вдохновение. Именно непротиворечивость суждениям разума дает, по словам философа, возможность не принимать во внимание «инстинктивный жаргон сбитых с толку сумасшедших мозгов, пытающихся сойти за язык вдохновения»[615]. На сложность обоснования подлинности знания, полученного в сверхразумных состояниях, достигаемых у Олстона и Плантинги через действие особых когнитивных способностей, указывает и И. Г. Гаспаров[616]. По мнению последнего, оба подхода не решают проблемы оправданности религиозных убеждений, хотя и Олстон, и

[611] CWSV Vol. 2. P. 389–390.
[612] CWSV Vol. 4. P. 211.
[613] CWSV Vol. 4. P. 203.
[614] CWSV Vol. 4. P. 58.
[615] CWSV Vol. 2. P. 390.
[616] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие» … // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. с. 61–62.

Плантинга указывают в числе необходимых условий получения истинного знания о Боге правильное функционирование когнитивных механизмов индивида.

Говоря о достижении вдохновения, Вивекананда неоднократно приводит в пример религиозных пророков и мудрецов[617]. По его словам, все знания, распространяемые этими людьми, были получены в сверхсознательном состоянии. Индийский мыслитель упоминает и Сократа, знание которого было подарено миру в результате созерцания греческим философом прекрасного восхода солнца[618]. Данный фрагмент выступления Вивекананды мог бы приблизить его идеи о достижении вдохновения к идеям Плантинги, у которого состояние sensus divinitatis приходит к индивиду при определенных обстоятельствах[619], к примеру, при созерцании картин красоты и величия природы либо ощущения божественного прощения после исповеди. Однако высказывания Вивекананды говорят о том, что он не разделяет мнение о влиянии на вхождение в состояние вдохновения условий внешней среды. Достижение данного состояния возможно лишь в результате упорных и длительных усилий, что не было исключением даже для Христа, который «много веков усердно трудился в предыдущих рождениях»[620]. По убеждению Вивекананды, состояния вдохновения может достичь каждый человек. В пользу этого утверждения говорит идея универсальности Вселенной: «Если во Вселенной что-то есть, то это должно быть универсальным, <…> потому что вся Вселенная управляется законами»[621]. В соответствии с этими законами вдохновение одного человека говорит о возможности вдохновения для всех.

Состояние вдохновения описывается Вивеканандой как столкновение «лицом к лицу с религиозными фактами» и «прямой контакт с наукой о

---

[617] См. напр. CWSV Vol. 2. P. 60, CWSV Vol. 4. P. 212, 230, CWSV Vol. 1. P. 204.
[618] CWSV Vol. 4. P. 202.
[619] Plantinga A. Warranted Christian Belief. – New York: Oxford University Press, 2000. P. 174.
[620] CWSV Vol. 4. P. 230.
[621] CWSV Vol. 4. P. 215.

религии»[622]. По сравнению с разумом, который является лишь «грубым инструментом для тяжелой работы», вдохновение представляется мыслителем ярким светом, озаряющим истину. В состоянии вдохновения человек не рассуждает, но «познает вещи по вспышкам»[623]. Эти характеристики вдохновения схожи с механизмами оправдания религиозных убеждений Олстона, который постулирует, в отличие от Плантинги, получение знания при непосредственном эпистемическом контакте с познаваемым объектом[624], то есть с Богом. Устройство доксатических практик Олстона также напоминает описание Вивеканандой познавательного аппарата человека. Так, доксатическая практика «чувственное восприятие» использует в качестве материала для обработки некий ранее воспринятый перцептивный опыт, т.е. отличается от лишенных рассудочного момента источника и способа ввода информации. У Вивекананды инструменты восприятия (индрии), расположенные во внешнем, грубом теле человека служат для информирования ума (манаса), который доводит данные до интеллекта (буддхи). Интеллект, в свою очередь, интерпретирует эти данные[625] и выступает, таким образом, аналогом доксатической практики Олстона.

Еще одной общей характеристикой механизмов богопознания Олстона и Вивекананды выступает их социальная природа. Доксатические практики Олстона формируются внутри сообщества, разделяются его членами и распространяются внутри него[626]. Вивекананда также указывает на различие в интерпретации знания, полученного в сверхсознательном состоянии, в разных странах: «В одной стране будет казаться, что оно приходит через ангела, в другой – через Дева, а в третьей – через Бога»[627]. По утверждению мыслителя,

---

[622] CWSV Vol. 4. P. 215.
[623] CWSV Vol. 4. P. 58.
[624] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие» … // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. с. 58
[625] CWSV Vol. 2. P. 214.
[626] Олстон У. П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. – М.: Академический проект, 2022. С. 260.
[627] CWSV Vol. 1. P. 183.

знание интерпретируется в соответствии с верой и образованием человека. Таким образом, концепция богопознания в работах Вивекананды более близка к модели формирования религиозных убеждений, предложенной Олстоном, хотя и открытой, по мнению И. Г. Гаспарова, для той же критики, что и модель Плантинги, но решающей некоторые недостатки последней[628].

Взгляды Вивекананды на познание Бога содержат ряд элементов третьей модели таксономии, т. е. модели *эпистемологии добродетели*, делающей акцент на роли добродетелей в познании. В самой эпистемологии добродетели выделяют две линии. Первая из них, получившая название релайбилизма (reliabilism), в качестве добродетелей признает надежные познавательные способности, к примеру, хорошее зрение, память, слух[629]. К ней относятся концепции Олстона и Плантинги, рассматривающие познавательные способности как «механизмы, автоматически выдающие результат при вводе в них определенных данных»[630]. Вторая же линия, называемая респонсибилизмом (responsibilism), считает добродетелями морально значимые качества, например, любовь к истине, интеллектуальную открытость, интеллектуальное смирение. Подобно аристотелевской этике добродетелей, респонсибилизм полагает ценность убеждений неотделимой от их мотивов. Вопрос об истинности убеждений субъекта тесно связан с личностными качествами последнего.

У Вивекананды эта идея наиболее отчетливо выражена в его упомянутом выше комментарии к сутре 1.7 «Йога-сутр»[631]. Мыслитель акцентирует внимание на качествах лица, обладающего статусом авторитета в познании. «Человек может быть порочным и все же совершить астрономическое открытие, но в религии все по-другому, потому что ни у

---

[628] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие» … // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. с. 58

[629] Каримов А. Р. К знанию через добродетели: об основаниях аретического подхода в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 4. С. 9.

[630] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие» … // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. с. 62.

[631] См. описание особенностей комментария Вивекананды к сутре 1.7 «Йога-сутр» на с. 147.

одного нечистого человека никогда не будет силы постичь религиозные истины»[632], – заявляет мыслитель. Человек, знание которого можно считать истинным, по мнению Вивекананды, должен быть, прежде всего, «совершенно святой и бескорыстной личностью»[633], и лишь на втором плане стоит факт его выхода в сверхсознательное состояние и непротиворечивость его знания разуму и накопленному человечеством опыту.

О принадлежности взглядов Вивекананды к линии респонсибилизма говорит и предпочтение им приобретенных, а не врожденных добродетелей. Обладанию такими добродетелями для индивида должна предшествовать упорная внутренняя работа над собой. Мыслитель проводит аналогию между интеллектом, являющимся инструментом познания, и сердцем, которое выступает инструментом вдохновения. Если наделенный только интеллектом индивид никогда не сможет достичь вдохновения, то «должным образом культивируемое (cultivated) сердце может быть изменено и выйдет за пределы интеллекта»[634], приведя тем самым человека к вдохновению. Одной из важнейших эпистемических добродетелей для Вивекананды выступает бескорыстие (unselfishness). «Бескорыстны ли вы? Если да, то вы станете совершенным, не прочитав ни одной религиозной книги, не зайдя ни в одну церковь»[635], – утверждает мыслитель, отдавая главную роль в процессе познания моральному качеству личности. Вивекананда именует Бескорыстием самого Бога[636], что говорит об отрицании им возможности богопознания для эгоистичных людей.

Для линии респонсибилизма характерен выход ценности эпистемических феноменов за рамки сферы познания, что связывается с достижением другого вида ценностей, в частности, моральных. По мнению Л. Загзебски, поиск истины ведет к достижению моральных благ, что необходимо

---

[632] CWSV Vol. 1. P. 205.
[633] CWSV Vol. 1. P. 205.
[634] CWSV Vol. 1. P. 413.
[635] CWSV Vol. 1. P. 93.
[636] CWSV Vol. 1. P. 87.

человеку для обретения счастья[637]. В своей западной лекции «Путь к счастью» («The Way to Blessedness»), раскрывая сюжет «Катха-упанишады», Вивекананда указывает на основную идею этого текста. По его словам, эта идея заключается в том, что только познание Бога может преодолеть «рождение, смерть, страдание и различные метания, которым мы подвержены в мире»[638]. Богопознание, по мнению мыслителя, способно не только возвысить человека над мирскими страданиями, но и объединить все человечество, преобразовав его во «всемирное братство»[639]. Мысль о всемирном братстве неоднократно звучит в выступлениях Вивекананды[640], олицетворяя идеал всеобщего благосостояния человечества, что придает богопознанию фундаментальную эпистемическую ценность.

Итак, в ряду моделей третьей таксономии взгляды Вивекананды занимают позицию, близкую к модели Олстона, относимую ее автором к умеренному фундаментализму. При этом ряд аспектов концепции Вивекананды указывает на значительное сходство его идей о богопознании с идеями эпистемологии добродетели. Индийский мыслитель выдерживает баланс между механицизмом процесса познания в концепциях Плантинги и Олстона, где субъект фактически оказывается лишенным контроля над своей познавательной деятельностью[641], и утверждением возможности волевого достижения результатов в ходе этого процесса. С одной стороны, Вивекананда выстраивает учение о богопознании в стремлении к соответствию с принятой в современном ему обществе научной картиной мира. С другой стороны, будучи мыслителем-гуманистом, он ставит перед своим учением более высокую цель – всеобщее освобождение от кармических уз и

---

[637] Zagzebski L. The Search for the Source of Epistemic Good // Metaphilosophy. 2003. Vol. 34 (1/2). P. 12–28.
[638] CWSV Vol. 2. P. 410.
[639] CWSV Vol. 1. P. 391.
[640] См., напр., CWSV Vol. 2. P. 252, CWSV Vol. 6. P. 122, CWSV Vol. 3. P. 126.
[641] Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие» … // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. с. 62

«отуманивающего сознание» невежества[642]. Тем самым Вивекананда избегает крайностей всех трех рассмотренных нами современных моделей богопознания и включает в свое учение преимущества моделей Олстона и эпистемологии добродетели.

§ 2.2. Аргументы в защиту существования Бога в творческом наследии Вивекананды

Анализ творчества Свами Вивекананды на предмет построения им аргументов в защиту существования Бога демонстрирует особое внимание индийского мыслителя к данной проблеме. Будучи санньясином, мыслитель вынужден приводить западной аудитории убедительные доводы истинности своих религиозных воззрений, что является непростой задачей в обществе, где преобладает рационалистическое мировоззрение. Поэтому именно западные выступления Вивекананды содержат многочисленные фрагменты аргументов в защиту бытия Бога. Наиболее показательна в этом отношении его книга «Джняна-йога», представляющая собой сборник лекций, прочитанных в период его первой поездки на Запад. Стоит отметить, что в работах Вивекананды преобладают апостериорные доказательства. Что касается априорных доказательств, то мыслитель совсем не обращается к наиболее известному их них онтологическому аргументу. Однако его выступления содержат синтетический (априорно-апостериорный) аргумент в пользу существования Бога, рассмотренный нами среди исторических аргументов.

Вивекананда неоднократно прибегает к *космологическому* аргументу в защиту существования Бога, основанному на идее существовании случайных вещей, требующих объяснения. Для нашего мыслителя такими вещами выступают человек или вселенная. Так, ярким примером космологического

[642] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 136.

аргумента служит следующий фрагмент его прочитанной в Лондоне лекции «Подлинная природа человека» («The Real Nature of Man»).

На первом шаге мыслитель обращается к вопросу о том, что первично: тело или душа. Он приводит две противоположные точки зрения на этот вопрос, одной из которых придерживаются религии, утверждающие, «что сила, называемая душой или мыслью, проявляет тело, а не наоборот», а вторую разделяют, словами Вивекананды, «школы современной мысли, утверждающие, что то, что мы называем мыслью, является результатом настройки частей машины, которую мы называем телом»[643]. На втором шаге Вивекананда критикует вторую точку зрения, подразумевая под ее авторами современных ему ученых. «Из чего состоит тело? Какая сила объединяет молекулы в форму тела?», – задает он вопрос ученым, – «Говорить, что сила, называемая душой, является результатом комбинаций молекул тела, значит ставить телегу впереди лошади». Мыслитель делает предположение, что сила, поглощающая материю и формирующая тело, – это та же самая сила, которая проявляется через это тело.

На третьем шаге Вивекананда подводит аудиторию к определению этой силы, «которая берет частицы материи и образует из них такие формы, как человеческое тело»[644]. Ссылаясь на древние священные писания, в которых данную силу называли «светлым телом» (bright body), он сразу же отвергает эту идею, поскольку «светлое тело» имеет форму, а значит, представляет собой «результат комбинаций частиц», поэтому для управления им необходимо нечто, не являющееся телом. Философ называет эту силу «душой, Атманом на санскрите», которая действует на наружное тело через «светлое тело». На четвертом шаге Вивекананда выводит, что не имеющий ни формы, ни границ Атман должен присутствовать всюду, и значит, бесконечен. Наконец, пятым шагом выступает заявление мыслителя о том, что

[643] CWSV Vol. 2. P. 75.
[644] CWSV Vol. 2. P. 77.

«бесконечных не может быть двое»[645], поэтому Атман есть единственный всюду присутствующий дух, называемый также Действительным Человеком (Real Man), Универсальным Существом (Universal Being) или Богом.

В данном фрагменте существование Бога выводится мыслителем через необходимость существования первопричины функционирования человеческого тела. В качестве этой первопричины выступает первичная по отношению к материальному телу душа, или Атман, в адвайтистском понимании являющаяся частью самого Бога. Для демонстрации разноаспектности космологических аргументов Вивекананды целесообразно привести еще один фрагмент из прочитанной в 1896 г. в Нью-Йорке лекции «Космос. Микрокосм», где мыслитель доказывает бытие Бога из необходимости существования вечного существа, управляющего человеческим телом.

На первом шаге Вивекананда поднимает вопрос вечности человеческой жизни: «Мудрецы и цари, богатые и бедные, святые и грешники, каждый мужчина, каждая женщина – все время от времени задавали этот вопрос. Неужели в этой мимолетной человеческой жизни нет ничего постоянного?»[646]. На втором шаге мыслитель последовательно убеждает аудиторию в тленности частей человеческого тела, к которым относит внешнее тело, органы восприятия, ум (манас), интеллект (буддхи). Органы восприятия, согласно древнеиндийским представлениям, принадлежат внешнему телу, а ум и интеллект – так называемому тонкому телу (finer body), сопоставляемому мыслителем с духовным телом (spiritual body) человека в христианской теологии[647]. И то, и другое тела не вечны. На третьем шаге Вивекананда выводит из тленности всех частей тела, что «свет, который сияет через ум, не принадлежит уму». Значит, он принадлежит душе, являющейся самой по себе этим светом.

---

[645] CWSV Vol. 2. P. 78.
[646] CWSV Vol. 2. P. 213.
[647] CWSV Vol. 2. P. 214.

Мыслитель замечает, что сама душа не может заимствовать свет ни у чего другого, поскольку поиски новых источников света могут быть бесконечны и самый «логичный способ – остановиться там, где появляется самосветимость, и не двигаться дальше»[648]. Данное замечание звучит в духе указания на абсурдность бесконечного регресса причин в «Ньяя-кусуманджали», где в комментарии к стиху 1.4, звучащему как: «Вследствие зависимости, безначальности, разнообразия, всеобщей практики и распределения «вкушения» для каждого Атмана есть причина вне мира»[649], Удаяна говорит об обоснованности регресса в классическом индийском примере семян и ростков, но не бесконечного регресса, отрицаемого как в индийской, так и в античной философии.

Это дает возможность мыслителю объявить на очередном четвертом шаге, что самосветящаяся душа не может быть никем сотворена. Она вечна, нетленна, не имеет ни рождения, ни смерти, но лишь приоткрывает себя, проявляясь в разных человеческих телах. В лекции «Космос. Микрокосм» Вивекананда не называет душу Богом, но это следует исходя из рассуждений о ее неминуемом освобождении, когда она увидит свою собственную природу и станет совершенной.

Аргументация Вивекананды в пользу вечности души во многом перекликается с доказательством бессмертия души Платона. Античный философ приводит его в известном диалоге «Федон», где третьим из четырех аргументов в пользу бессмертия души выступает высказываемая Сократом идея сходства души с неизменным и божественным, а тела – с преходящим. Душа имеет отличную от тела природу, она представляется Сократу идеальной, а не материальной, поэтому смертность тела как эмпирический факт должна приводить нас к выводу о бессмертии души. Но в диалоге Платона через слова собеседника Сократа Кебета звучит сомнение в вечности

---

[648] CWSV Vol. 2. P. 217.

[649] Удаяна. Ньяякусуманджали // Шохин В. К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. – М.: Директ-Медиа, 2023. С. 224.

души. Хотя Кебет допускает возможность существования души до нашего рождения, он утверждает, что «нельзя доказать, что душа совершенно бессмертна и не подлежит погибели»[650], поскольку знание об этом не доступно человеку. Вивекананда был знаком с творчеством Платона, о чем свидетельствуют упоминания им античного философа в своих работах[651], но в отличие от Платона, индийский мыслитель не высказывает сомнений в вечности идеальной души. Причиной тому может быть как адвайтистское представление души частью самого Бога, так и предпочтение Вивеканандой опытных, а не умозрительных аргументов в пользу бытия Бога.

В русле космологических аргументов Вивекананда выстраивает аналогии, сопоставляющие его взгляд на первопричину вселенной со современными ему научными взглядами. «Когда ученый утверждает, что все вещи являются проявлением единой силы, разве это не напоминает вам о Боге, о котором вы слышите в упанишадах»[652], – вопрошает мыслитель. При этом он обращается к стиху II.2.9 «Катха-упанишады»: «Как единый огонь, проникнув в мир, уподобляется каждому образу, так же и единый Атман во всех существах уподобляется каждому образу, [оставаясь] вне [их]»[653], воспроизводя вторую часть стиха как: «Так и единая Душа выражает Себя в каждой душе и все же является бесконечно большей». Более утрированно звучит его сравнение с материализмом. Вивекананда заявляет, что «в определенном смысле» его тоже можно назвать материалистом, ибо, как материалисты считают, что вселенная произошла из материи, так и он убежден, что она произошла из Брахмана[654]. Данное утверждение можно трактовать как противопоставленный узкому материалистическому взгляду

---

650 Платон. Федон // Полное собрание сочинений в одном томе / Ред. Басова Е.Г. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2016. С. 66.
651 CWSV Vol. 5. P. 108, CWSV Vol. 2. P. 455, CWSV Vol. 2. P. 140, CWSV Vol. 8. P. 264
652 CWSV Vol. 2. P. 140.
653 Упанишады. Кн. 2. / Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. – М.: Наука, 1992. С. 109.
654 CWSV Vol. 2. P. 138.

космологический аргумент в версии «калама». Индийский мыслитель объявляет причиной вселенной не материю, а высшее существо.

К идее соответствия понимания Бога ведантой научному знанию Вивекананда прибегает в аргументе, изложенном в западной лекции «Цели веданты в современном мире» («The Claims Of Vedanta On The Modern World», 1900). На этот раз мыслитель строит свой аргумент на принципе стремления всех отраслей научного знания к единству, не учитывая факт принципиального различия понятия «единство» для веданты и для науки. Вивекананда считает, что, если химики ищут один первоэлемент, физики – первоэнергию, то абсолютное единство вселенной достигается в Боге. Основами всего сущего, по его мнению, наука полагает материю и силу: «Материя, мы не знаем как, превращается в силу, а сила в материю»[655]. В основе же их взаимодействия должна лежать первопричина, «нечто, что не является ни силой, ни материей, поскольку эти два понятия не могут растворяться друг в друге». Именно эту первопричину мы называем, по словам Вивекананды, Вселенским разумом. Костюченко справедливо указывает, что в приведенном фрагменте индийский мыслитель воспроизводит один из аргументов «физического идеализма», основанный на ложном отождествлении понятий массы покоя и материи[656]. Более того, Вивекананда объявляет первопричину духовным, а не материальным началом, как это сделали бы ученые. Стоит отметить, что наибольшую уязвимость данному аргументу придает именно апелляция к научному знанию.

Необходимость существования разумного существа, благодаря действиям которого создана и функционирует вселенная, утверждается и Р. Суинберном. Британский философ приводит рассуждение Лейбница о бесконечно разворачивающейся в обратном направлении цепочки состояний вселенной. Лейбниц показывает, что для начального запуска такая цепочка требует действия внешней причины. «Если существование вселенной и

[655] CWSV Vol. 8. P. 233.
[656] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 108.

должно быть объяснено, то это должно быть личностное объяснение, то есть объяснение, данное на основе личности, которая не является частью вселенной, и действующей извне»[657], – говорит Суинберн, соглашаясь с Лейбницем. Однако Вивекананда, не отрицая правомерности применения космологического аргумента, приходит к необходимости бытия безличного Бога. Он называет только «частичной истиной» идею о существовании «личного правителя Вселенной, человека, безмерно возвеличенного, но все же во всех отношениях остающегося человеком»[658]. Такой взгляд на Бога возникает, по его мнению, из-за ограниченности наших чувств, которые являются основными инструментами познания мира.

В третьей лекции из цикла «Практическая веданта», прочитанной мыслителем в Лондоне 17 ноября 1896 г., безличный Бог объявляется Вивеканандой неизменным ноуменом, а личный Бог – феноменом, ограниченным нашим знанием. «Идея причинности существует лишь в феноменальном мире, и о Боге как о причине этой вселенной нужно думать как об ограниченном, и все же Он тот же Безличный Бог»[659], – говорит мыслитель. В отличие от представителей классического теизма, Вивекананда стремится выстроить аргумент в пользу существования Бога на основе объяснения вселенной из самой себя, что характерно для индийских аргументов в пользу бытия Бога, где идея креационизма отсутствует[660]. С одной стороны, мыслитель считает «ненаучной теорией» идею возникновения природы «по велению Бога, который произвел ее из ничего»[661]. С другой стороны, он не усматривает противоречия с научным подходом в своей идее творения материального мира под воздействием содержащейся внутри этого мира нематериальной причины. Таким образом, космологический аргумент в

---

[657] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 197.
[658] CWSV Vol. 2. P. 155.
[659] CWSV Vol. 2. P. 358.
[660] Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. – Delhi: Nag Pbls., 1985. P. 163.
[661] CWSV Vol. 2. P. 350.

пользу бытия Бога обретает в работах Вивекананды ведантистскую интерпретацию.

Телеологический аргумент в пользу бытия Бога разворачивается Вивеканандой в лекции «Космос. Макрокосм», прочитанной в 1896 г. в Нью-Йорке. Мыслитель предваряет цепочку доказательства рядом утверждений о красоте окружающей человека природы. «Вся Вселенная прекрасна, и человек наслаждается ее красотой с момента своего появления на земле»[662], – говорит он, поясняя возникновение человеческих вопросов о Творце вселенной. Вивекананда считает, что «миллионы» попыток ответов на эти вопросы были не напрасны, а постепенно раскрывали истину. По существу, введение индийского мыслителя к аргументу от разумного замысла представляет собой самостоятельный телеологический аргумент, который, по мнению Р. Суинберна, имеет силу при «допущении, что красота объективна, и что существуют истинные критерии, по которым можно судить о том, что является прекрасным, а что – нет»[663]. Вивекананда не поднимает вопрос существования критериев красоты, и приведенные им во вступлении телеологические доводы в пользу разумного творения прекрасного мира усиливают дальнейшую аргументацию от упорядоченности вселенной.

Описав картину гармоничного мироздания, на первом шаге телеологического аргумента Вивекананда указывает на действие во вселенной одних и тех же законов. Наблюдения человека за растениями, животными, неживой природой показывают, что «все в природе начинается с определенных семян, тонких форм, и становится все грубее и грубее, развивается, <…>, а затем снова возвращается к этой тонкой форме и затухает»[664]. Подчинение природных объектов одним законам дает возможность распространить эти законы и на вселенную в целом. По мнению мыслителя, подобно тому, как жизнь растения происходит из семени и

---

[662] CWSV Vol. 2. P. 203.
[663] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 253.
[664] CWSV Vol. 2. P. 205.

возвращается к семени, Вселенная вышла из состояния туманности и должна вернуться в него.

Л. Макгрегор справедливо замечает, что Вивекананда занимает необоснованную «ультра-униформистскую» позицию[665], проводя аналогию между развитием объектов растительного и животного мира и вселенной в целом. Индийский мыслитель опирается при этом как на афоризм упанишад о знании природы всей вселенной на основе знания лишь одного куска глины[666], так и на принцип единообразия, разработанный геологами и биологами XIX в. Вивекананда возводит этот ограниченный принцип в ранг закона, чему немало способствует важность категории аналогии для индийской логики, а также характерная для адвайта-веданты идея отсутствия различий между отдельными частями мироздания.

Вторым шагом аргумента служит вывод мыслителя о том, что объекты мира могут находиться в проявленном, или грубом состоянии и непроявленном, или тонком. Тонкое состояние всегда составляет причину, а грубое – следствие. На третьем шаге Вивекананда объявляет, что переход объекта из тонкого состояния в грубое и «есть то, что в наше время называется эволюцией»[667]. Примечательно, что наиболее частыми альтернативными объяснениями целесообразного устройства мира выступают случай и эволюция[668]. И если случайное устройство мира совсем не рассматривается Вивеканандой, то закон эволюции, особенно популярный в XIX в., он игнорировать не мог.

Вивекананда стремится согласовать закон эволюции со своими идеями мироустройства и заявляет западным слушателям, что «индийские древние философы знали то, что вы называете теорией эволюции»[669]. В одной из бесед

---

[665] MacGregor L. A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. – Quebec: Concordia University, 1995. P. 32–39.
[666] CWSV Vol. 2. P. 205.
[667] CWSV Vol. 2. P. 207.
[668] Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 214.
[669] CWSV Vol. 2. P. 346.

со студентами Гарварда в 1896 г. мыслитель поясняет, почему понимание эволюции индийцами представляется ему лучшим по сравнению с современной наукой. Он подвергает критике движущую причину эволюции, которой, по Дарвину, является борьба за выживание, или, словами Вивекананды, «ужасная идея конкуренции». По его мнению, конкуренция не является причиной развития, а служит преградой на пути, вовсе не необходимой для эволюции. Человек постоянно развивается как Бог, потому что «такова сама природа Бога – выходить и проявлять Себя»[670], – заявляет мыслитель. Кроме уточнения действующей причины развития мира Вивекананда вводит идею обратного эволюции процесса – инволюции, что позволяет ему объяснить цикличность становления универсума. В лекции «Космос. Макрокосм» он говорит, что если ученые примут идею инволюции, то «вместо того, чтобы разрушать религию, они станут ее величайшими сторонниками»[671].

На четвертом шаге Вивекананда подводит аудиторию к идее того, что весь ряд эволюции, от низшего до высшего проявлений жизни был эволюцией единого существа. Предупреждая возражение сторонников эволюции о невозможности эволюционирования самого Бога, поскольку Бог разумен, а разум появился лишь на определенных стадиях эволюции, мыслитель заявляет, что Высший Разум существовал всегда, до полного проявления в «самом совершенном человеке»[672]. Принцип «разворачивания» Высшего Разума Вивекананда иллюстрирует действием одного из главных научных достижений XIX в. – закона сохранения энергии, заявляя, что «в устройство этой вселенной нельзя добавить ни одной частицы материи и ни одного фут-фунта силы, равно как нельзя убрать их»[673]. Мыслитель делает вывод, что разум, проявляющийся в процессе мировой эволюции, должен был присутствовать и в начале эволюции. Вивекананда основывается на

[670] CWSV Vol. 5. P. 278.
[671] CWSV Vol. 2. P. 208.
[672] CWSV Vol. 2. P. 209.
[673] CWSV Vol. 2. P. 209.

«идеалистическом варианте той теории причинности, которая известна в древней Индии как саткарьявада (учение о предсуществовании следствия в причине)»[674]. Л. Макгрегор указывает на наличие серьезных несоответствий утверждений Вивекананды с научными положениями[675], но стоит признать, что индийский мыслитель весьма правдоподобно использует основные научные достижения его эпохи для обоснования свойственного для древней индийской космологии принципа цикличности развития мира.

Наконец, пятым шагом аргумента становится утверждение Вивекананды, что именно «Разум должен быть Владыкой творения» вселенной. «Каково наиболее развитое представление человека о вселенной? – говорит мыслитель, – это интеллект, подгонка одной части к другой (the adjustment of part to part), проявление интеллекта, и попыткой выражения всего этого была древняя теория замысла (design theory)»[676]. Данное заявление явно демонстрирует телеологическую основу аргумента. «Этот вселенский разум и есть то, что мы называем Богом», – утверждает Вивекананда в духе изложения доказательств бытия Бога Фомой Аквинским[677]. Как и средневековый философ, Вивекананда не указывает на индуистского или христианского Бога, но подразумевает, что при исследовании нами окружающего мира Бог открывается как основание мира.

Если в лекции «Космос. Макрокосм» Вивекананда разворачивает полноценный телеологический аргумент, ссылаясь на «древнюю теорию замысла» как «попытку» выражения разумного устройства вселенной, то другие его работы содержат критику указанного аргумента. Анализ данных работ говорит о том, что мыслитель был знаком с аргументом от замысла Бога и приписывал этот аргумент христианской теологии, хотя он был

---

[674] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 108.
[675] MacGregor L. A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. – Quebec: Concordia University, 1995. P. 41–45.
[676] CWSV Vol. 2. P. 209.
[677] Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. С. 26–27.

основательно разработан и в школе ньяя-вайшешики Уддьеттакарой, Джаянта Бхаттой и Удаяной. В менее известных, чем упомянутая лекция из книги «Джняна-йога», широкому кругу читателей работах Вивекананда подвергает сомнению теорию замысла, поскольку эта теория соответствует идее творения из ничего и образу Личного Бога[678]. «Бог, которого описывает Теория замысла, в лучшем случае является всего лишь архитектором, причем ограниченным архитектором Вселенной»[679], – говорит он. Мыслитель заявляет, что идея творения мира по замыслу Бога не совместима с божественным атрибутом всемогущества. Наличие замысла может свидетельствовать, по его мнению, о слабости Бога, поскольку Богу «стоит только пожелать, и все будет сделано. Ни вопроса, ни схемы, ни плана (no question, no scheme, no plan) Бога нет в природе»[680].

Мысль об отсутствии замысла Бога Вивекананда иллюстрирует примером необходимости постройки моста через широкую реку. «Сам факт того, что вам пришлось бы построить мост, чтобы перебраться через реку, показал бы вашу ограниченность, – заявляет мыслитель, – если бы вы могли просто летать или перепрыгивать через реку, у вас не было бы необходимости строить мост»[681]. С другой стороны, строительство моста для демонстрации своих способностей могло бы говорить, по его мнению, о слабости Творца из-за тщеславия. Возражением к таким убеждениям мыслителя может послужить понимание творения мира как Божественной игры, или лилы, идею о которой разделяет Вивекананда. Такому пониманию созвучны слова современного космолога Фреда Хойла об устройстве вселенной: «Интерпретация фактов с позиций здравого смысла склоняет к заключению, что некий сверхинтеллект забавлялся здесь с физикой, равно как и с химией и биологией, и что ни о каких

[678] CWSV Vol. 1. P. 353, CWSV Vol. 2. P. 439, CWSV Vol. 3. P. 411, CWSV Vol. 6. P. 97–98.
[679] CWSV Vol. 1. P. 353.
[680] CWSV Vol. 6. P. 97.
[681] CWSV Vol. 6. P. 97.

слепых силах в природе говорить не приходится»[682]. Такой взгляд на Божественное творение не противоречит убеждениям Вивекананды. Несмотря на нарочитую критику аргумента от замысла, индийский мыслитель принимает этот аргумент.

При рассмотрении телеологического аргумента Вивекананды с позиции Р. Суинберна, разделяющего пространственный и темпоральный порядки (упорядоченности соприсутствия (so-presence) и последовательности (succession)), характерные для вселенной[683], выявляется указание индийского мыслителя на оба порядка. Так, упорядоченность соприсутствия демонстрирует утверждение Вивекананды о «подгонке» одной части вселенной к другой, а упорядоченность последовательности отражена в его рассуждении о действии во вселенной одних и тех же законов. Если учесть дальнейшее различение Р. Суинберном уровней упорядоченности темпоральной последовательности на функциональный и фундаментальный, то в аргументе Вивекананды можно увидеть предпочтение им функционального уровня. Данный уровень, представляющий из себя «приблизительные вероятностные законы», описывающие около 97% происходящего[684], иллюстрируется мыслителем примерами роста дерева из семени, круговорота воды в природе, возникновения гор из песка. Имея общие представления о поведении атомов и молекул, Вивекананда не выстраивает на их основании телеологических аргументов. Аргументы, опирающиеся на уровень фундаментального порядка, предполагают глубокие знания поведения элементарных частиц. Такие знания человечество обрело лишь в XX в., поэтому Вивекананда не мог формулировать подобные доводы.

---

[682] Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 216.
[683] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 211.
[684] Там же. С. 216.

К числу аргументов от фундаментального порядка относится и аргумент от тонкой настройки, подразумевающей «филигранную уравновешенность»[685] условий, законов и констант, которым подчиняется процесс возникновения вселенной и функционирование материи в ней. Этот аргумент был разработан во второй половине XX в., чем объясняется его отсутствие в работах Вивекананды. По этой же причине индийский мыслитель разошелся с современными теологами в вопросе согласования дарвиновской теории со своими взглядами. Если современные теисты, опирающиеся на научные знания XX в., идут путем утверждения, что «только определенные процессы, воздействуя на определенные виды неорганической материи, могут в итоге породить человека»[686], что возможно лишь при наличии разумного Творца, то индийский мыслитель обосновывает идею несостоятельности представления о Боге как Творце вне вселенной ссылкой на теорию эволюции, которая показала, что причины не являются внешними по отношению к следствиям.

Успех западных лекций Вивекананды способствовал распространению на Западе мнения, что индуизм следует отождествлять с адвайтой, и умалению важности вишишта-адвайты и бхакти[687], тогда как в последних направлениях теизма подобных несогласий с западными аргументами бы не возникло. Разделяемая Вивеканандой идея Ишвары как творца порядка во вселенной, но не творца исходных материалов, не согласуется с христианской идеей творения «из ничего», что является одной из причин критики «теории дизайна». Второй причиной данной критики становится противопоставление Вивеканандой двух источников познания Божественного – внешнего мира и внутренней природы человека. Только переживание религиозного опыта, по мнению мыслителя, способно вывести индивида за пределы границ

---

[685] Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. С. 216.

[686] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 229.

[687] Bishop P. D. (1982) God and the Absolute in Vivekananda and Aurobindo – Contrasting Reactions to Contact with the West // Indian Journal of Theology Calcutta. № 31(1). P. 23.

человеческого познания. Космологический и телеологический аргументы выводятся им из категории наиболее авторитетных для западной философии в категорию второстепенных.

Работы Вивекананды содержат и *моральный* аргумент в пользу существования Бога. Стоит отметить, что этот аргумент приобрел особую популярность в конце XIX – начале XX в., когда телеологические доводы временно утратили силу в связи с популярностью теории Дарвина. Поэтому Вивекананда не мог не затронуть его в своих выступлениях.

Р. Суинберн считает важным различение двух аргументов от морали – аргумента от факта существования моральных истин и аргумента от факта осознания человеком моральных истин[688]. И если в первом из них философ не видит силы для доказательства бытия Бога, то вероятность возникновения у человека морального знания во вселенной без Бога полагается им крайне малой. Что касается Вивекананды, то он говорит только о втором аргументе. Поднимая вопрос необходимости осознания религии в упомянутой выше лекции 1896 г. «Осознание», мыслитель заявляет, что людей делает нравственными общественное мнение, на самом же деле человек не более нравственен, чем животное. «Нас удерживает только кнут общества»[689], – заявляет мыслитель. Его рассуждения протекают в русле эволюционной этики, разработанной Г. Спенсером и Ч. Дарвином несколькими десятилетиями ранее. Если Спенсер рассматривал мораль как один из механизмов адаптации человека, то Дарвин показал образование морали из социальных инстинктов[690]. «Никакое общество не ужилось бы вместе, если бы убийство, грабеж, измена были распространены между его членами, вот почему эти

---

[688] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 284.
[689] CWSV Vol. 2. P. 164.
[690] Жуков Ю. Г. Вклад Ч. Дарвина и Г. Спенсера в становление учения об эволюционной этике // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2018. №4 (21). С. 19.

преступления в пределах своего племени клеймятся вечным позором»[691], – пишет Дарвин. Вивекананда соглашается с идеей развития морали на базе социальных инстинктов, но при этом критикует дарвиновскую мысль о борьбе за выживание как движущей причине эволюции.

По мнению Вивекананды, теория Дарвина дает каждому порочному человеку право быть порочным[692]. Индийский мыслитель считает, что, если там, где может победить один человек, тысячи других оказываются вытесненными, то идея борьбы за выживание есть идея зла. Эта же идея является следствием нашего невежества. Вивекананда приводит пример горящего театра, где люди в стремлении спастись убивают друг друга, тогда как «двери для нас открыты, и мы все можем выйти без конкуренции и борьбы»[693]. Таким образом, дарвиновская мораль, с точки зрения Вивекананды, не является моралью в полном смысле этого понятия, а выступает только слепым инстинктом борьбы за выживание.

Об истинной морали человека мыслитель говорит в лекции «Майя и эволюция концепции Бога», где мораль именуется Вивеканандой тихим голосом, обладающим «сдерживающей силой над естественными импульсами человека»[694]. Примечательно, что Вивекананда не заявляет о принадлежности этого голоса Богу, но предлагает называть его либо голосом Бога, либо результатом воспитания, либо как-то иначе. Такое упоминание множества понятий для разных культур характерно для его заграничных лекций. Именно с этого «тихого голоса», по словам Вивекананды, начинается духовность человека. Р. Суинберн, чтобы показать различие между пониманиями истоков морали у Дарвина и у теистов, подчеркивает значимость наличия у индивида свободы выбора своих поступков: «Причина, по которой Бог наделил людей моральным знанием, – это стремление дать им возможность свободного

---

[691] Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. – М.: Книга по требованию, 2013. С. 81.
[692] CWSV Vol. 5. P. 278.
[693] CWSV Vol. 5. P. 279.
[694] CWSV Vol. 2. P. 108.

выбора между добром и злом»[695]. Об этой же свободе выбора между двумя голосами говорит и Вивекананда: «В нашем сознании есть набор идей, который всегда пытается вырваться наружу по каналам чувств, и за ним стоит бесконечно тихий голос, который говорит: “Не выходи наружу”»[696].

Рассуждения об истоках человеческой морали обретают форму морального аргумента в пользу существования Бога в лекции мыслителя «Атман» из цикла «Джняна-йога». Говоря о развитии религиозных представлений от идеи Личного Бога к идее Безличного, имманентного миру Бога, на первом шаге аргумента индийский лектор задает аудитории вопросы: «Почему все говорят о необходимости делать добро другому? <…> Почему все великие люди проповедовали братство человечества?». Вторым шагом аргумента выступает его же ответ, что причиной таких вопросов является зачастую неосознаваемое нами сияние «вечного света отрицания нашей самостью (Self denying) всего многообразия и утверждения, что вся Вселенная едина»[697]. На третьем, заключительном шаге Вивекананда объявляет это единство вселенной Богом. Адвайтистские убеждения мыслителя звучат в указании им на разные восприятия Бога: «единую вселенную через чувства мы воспринимаем как материю, через интеллект – как души, а через дух (through the spirit) – как Бога»[698]. В трактовке Бога в качестве света, сияние которого человек способен увидеть, Вивекананда очень близок к аргументу от религиозного опыта в пользу бытия Бога. Именно этот аргумент занимает преобладающее место в выступлениях Вивекананды.

В отличие от немногочисленных упоминаний рассмотренных выше аргументов (телеологического, космологического и морального), *аргумент от религиозного опыта* явно звучит, по крайней мере, в семи работах[699]. Этот же

---

[695] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 291.
[696] CWSV Vol. 2. P. 108.
[697] CWSV Vol. 2. P. 252.
[698] CWSV Vol. 2. P. 253.
[699] См.: CWSV Vol. 1. P. 415; CWSV Vol. 4. P. 34; CWSV Vol. 1. P. 369; CWSV Vol. 2. P. 308; CWSV Vol. 3. P. 378; CWSV Vol. 7. P. 59; CWSV Vol. 5. P. 317.

аргумент многократно воспроизводится Вивеканандой и в неявном виде. Предпочтение мыслителем аргумента от религиозного опыта обусловлено важной составляющей его учения, состоящей в разъяснении Западу особенностей практики йоги, как инструмента для познания Бога.

В лекции «Этапы к реализации» («Steps To Realisation»), прочитанной американской аудитории, Вивекананда указывает, что познание Бога находится за пределами чувственного восприятия и не является результатом работы сознания. «Что является доказательством существования Бога? Прямое восприятие, пратьякша (санскр. – pratyakṡa)»[700], – делает он отсылку к религиозному опыту. Восприятие Бога, по его словам, подобно восприятию аудиторией стены в зале, где проходит лекция. Наряду с понятием «доказательство Бога» мыслитель также употребляет синонимичное для него понятие «доказательство религии» (proof of religion). Читая в Англии лекцию «Разум и религия» («Reason and Religion»), Вивекананда заявляет: «Доказательство религии зависит от истинной природы человека, а не от каких-либо книг»[701]. Считая священные книги мировых религий созданием человека и проявлением его природы, мыслитель призывает слушать и понимать «голос, вечно звучащий в нас»[702], что приведет к познанию Бога. В работе, озаглавленной «О доказательстве религии» («On Proof of Religion»), Вивекананда утверждает, что единственным способом познать Абсолют, то есть удостовериться в Его существовании, является остановка колебаний ума[703], что достигается путем тренировок тела.

Практический характер пути убеждения в существовании Бога Вивекананда акцентирует использованием понятий «практическая религия», «практическая веданта». В одной из своих поздних лекций «Практика религии» («The Practice of Religion», 1900) мыслитель предлагает различать теоретическую и практическую религии. Если первая включает в себя чтение

[700] CWSV Vol. 1. P. 415.
[701] CWSV Vol. 1. P. 369.
[702] CWSV Vol. 1. P. 382.
[703] CWSV Vol. 6. P. 95.

книг и священных Писаний, заимствование религиозных идей из иных источников, то вторая не должна сводиться только к концепции милосердия к ближнему. Хотя практическая религия и не исключает соблюдения этических норм, но сущность ее заключается в осознании Бога[704]. Опытный аспект религии выводится Вивеканандой на первый план, поскольку его реализация делает человека истинно моральным существом.

Утверждая, что существование Бога невозможно доказать средствами логики, мыслитель предлагает другое средство: «Концентрация сил разума – наш единственный инструмент, помогающий увидеть Бога»[705]. Для Вивекананды важно указать на надежность предлагаемой «практики». «Люди все чаще желают большего, чем просто так называемое откровение (revelation)»[706], – говорит он, подразумевая случайный характер откровения. Целенаправленная же тренировка, по его утверждению, призвана обеспечить достижение результата, которым является осознание Бога и нашего единства с Ним. Декларация мыслителем надежности этой тренировки позволяет ему называет ее «наукой йоги», сравнивая ее с другими науками, упорное следование методам которых приводит к открытиям. По мнению Вивекананды, если человек сетует, что «пытался быть религиозным всю свою жизнь, но ничего не получилось», то ошибка этого человека в том, что он не использовал «особые методы ментальной культуры»[707].

Р. Суинберн вводит классификацию видов религиозного опыта[708]. Прежде всего, он проводит различие между общественным (public) и частным (private) восприятиями. Восприятие считается ученым общественным, если некий воспринимаемый объект вызывает ощущение своего существования у всех людей с «нормальным состоянием органов чувств». Если же объект

[704] CWSV Vol. 4. P. 246.
[705] CWSV Vol. 7. P. 59.
[706] CWSV Vol. 5. P. 293.
[707] CWSV Vol. 6. P. 15.
[708] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 390–395.

вызывает не у всех людей кажимость своего существования, то его восприятие относится к частному. В соответствии с видами восприятий Суинберн выделяет пять видов религиозного опыта. Первый и второй виды относятся к общественному восприятию, а третий, четвертый и пятый – к частному. К первой группе видов религиозного опыта относятся, во-первых, опыт восприятия сверхъестественного объекта в момент восприятия обычного нерелигиозного объекта, во-вторых, опыт восприятия необычного, но общедоступного объекта. Примерами таких видов опыта можно назвать, соответственно, восприятие ночного неба как творения Бога и восприятие явления воскресения Христа.

Частные виды религиозного опыта включают, во-первых, получение индивидом чувственного опыта, описываемого обычными словами, во-вторых, получение чувственного опыта, который невозможно описать обычными словами, и в-третьих, получение религиозного опыта без посредства чувств. В классификации Суинберна эти виды занимают с третьей по пятую позиции. Тогда примером третьего вида опыта может быть видение во сне говорящего ангела, примером четвертого вида – ощущение того, что называют «шестым чувством», а примером пятого вида – явная кажимость существования объекта без воздействия последнего на органы чувств.

Приведенные примеры показывают принадлежность декларируемого Вивеканандой опыта к пятому виду. «Истинная религия полностью трансцендентна»[709], – заявляет мыслитель. По его словам, человек не может ни ощутить, ни осознать Бога, поэтому область религии лежит за пределами чувств и сознания. Путь постижения Бога лежит через отречение от всех чувств, «разрубание узлов и цепей, которые привязывают нас к материи»[710]. Удостоверение в существовании Божественного дает лишь сверхчувственное и сверхсознательное восприятие. Оно достигается на последнем этапе подробно описываемой Вивеканандой йогической практики, именуемом

[709] CWSV Vol. 1. P. 416.
[710] CWSV Vol. 4. P. 247.

самадхи (санскр. – samadhi). Мыслитель описывает его как исчезновение «всякого ощущения тела»[711]. Примечательно, что Вивекананда убежден в наличии «практической стороны» у всех религий. Методы практики религиозного опыта, по его словам, в неявном виде присутствуют в житиях святых разных конфессий[712], и каждый человек может воспользоваться этими методами для видения Бога.

Утверждая доказательную ценность религиозного опыта, Р. Суинберн формулирует два принципа рациональности. Принцип доверия полагает, что «вещи (вероятно) таковы, какими, как другие склонны полагать, они их воспринимают». Согласно принципу показаний, опыт других людей (вероятно) соответствует их показаниям о нем, при отсутствии особых соображений[713]. Утверждая, что верующие разных религий имели религиозный опыт, Вивекананда использует второй упомянутый принцип. При возникновении сомнений в правдивости лица, сообщающего о своем религиозном опыте, Суинберн предлагает пользоваться «старым способом», состоящим в наблюдении за изменением образа жизни этого лица после получения такого опыта[714]. По такому же пути идет и индийский мыслитель. В качестве авторитетных свидетелей религиозного опыта он называет Будду и Христа. Жизни Будды и Христа, олицетворяющих религиозные традиции Востока и Запада, призваны выразить одну идею достоверности религиозного опыта. «Чувствуйте, как Христос, и вы будете Христом; чувствуйте, как Будда, и вы будете Буддой. <…> Что является доказательством существования Христов и Будд этого мира? Что мы с вами чувствуем то же, что и они, – говорит он, – ваша божественность – это доказательство самого Бога»[715].

---

[711] CWSV Vol. 6. P. 123.
[712] CWSV Vol. 6. P. 15.
[713] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 418.
[714] Там же. С. 418.
[715] CWSV Vol. 2. P. 307–308.

Данный вариант аргумента в пользу бытия Бога принимает в устах Вивекананды адвайтистскую трактовку.

Одной из важных предпосылок, сформировавших предпочтение Вивекананадой аргумента от религиозного опыта, послужило его общение с Рамакришной Парамахамсой. В статье «Мой Учитель» («My Master»), составленной мыслителем по итогам двух его лекций 1896 г., описана первая встреча юного Нарена с бенгальским проповедником. На просьбу Нарена подтвердить свою веру в Бога Рамакришна ответил: «Я вижу Бога так же, как вижу здесь вас, но только еще отчетливей и ярче»[716]. Впечатленный ответом Вивекананда некоторое время спустя при содействии Рамакришны и сам переживает религиозный опыт[717]. По мнению Б. З. Фаликова, мистический опыт выступает для индийского мыслителя аналогом научного эмпиризма[718]. Однако, называя практику йоги наукой, Вивекананда упускает из вида, что научный опыт с точки зрения сторонника адвайта-веданты должен рассматриваться как принадлежащий уровню проявленного мира (вьявахарика), тогда как опыт познания Бога относится к уровню за пределами нашего мира (парамартхика). Это свидетельствует о несостоятельности заявления Вивекананды о научности йоги.

В работах Вивекананды встречается близкий к аргументу от религиозного опыта *исторический* аргумент. Последний носит более общий и объективный характер, в отличие от частного и субъективного аргумента от религиозного опыта. В явном виде исторический аргумент формулируется Вивекананадой в выступлении из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» «Основы индуизма» («The Common Bases of Hinduism», 1897). «Величайшее доказательство существования Бога, которое у нас есть, заключается не в том, что об этом говорит наш разум, а в том, что Бога видели как древние, так и современные люди»[719], - говорит он соотечественникам. Позднее он

[716] CWSV Vol. 4. P. 179.
[717] LSV P. 48.
[718] Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. С. 88–89.
[719] CWSV Vol. 3. P. 378.

конкретизирует, что именно в Индии в прошлом было много людей, осознавших Бога. Такая конкретизация указывает на контекст обращения мыслителя, пытающегося донести до индийцев идею важности обретения веры в свои силы путем осознания собственной божественности.

В тот же период выступлений перед восторженной индийской аудиторией Вивекананда приводит исторический аргумент бытия Бога в менее явном виде. «Я нахожу, что в каждой нации, несмотря на ее священников и суеверия, живет и утверждает себя Божественное»[720], - заявляет мыслитель. Сравнивая при этом верящих в Бога, но не верящих в себя индийцев и верящих в себя, но не верящих в «христианскую проповедь греховности человека» англичан, Вивекананда призывает соотечественников принять идею о собственном всесилии. Главной опорой в осознании своей силы для индийцев должны стать, по мнению лектора, упанишады с идеями о всемогуществе души[721], которая есть сам Бог. По словам Б. Датта, Вивекананда излагает принципы веданты в свете потребностей своего народа[722], но не встречает поддержки ни у корыстных священнослужителей, ни у недостаточно либеральной на тот момент буржуазии[723]. Однако, следует положительно оценить его попытку использовать исторический аргумент в пользу бытия Бога для поднятия духа индийской нации.

Представляется интересной формулировка исторического аргумента в лекции «Философия веданты и христианство» («The Vedanta Philosophy and Christianity», 1900), прочитанной мыслителем в США. Вивекананда начинает изложение аргумента с общей посылки, заявляя, что все мировые религии имеют поразительное сходство. На втором шаге он предлагает объяснение этому обстоятельству, говоря, что оно «наводит на мысль о том, что различные

---

[720] CWSV Vol. 3. P. 243.
[721] CWSV Vol. 3. P. 244.
[722] Datta B. Swami Vivekananda. Patriot – prophet. A study. – Calcutta: Nababharat Publishers, 1954. P. 275.
[723] Ibid. P. 279.

религии многие детали скопировали друг у друга»[724]. На третьем шаге мыслитель убеждает в ложности этого предположения. Для этого он вводит своего рода «адвайтистскую аксиому», утверждающую, что вся жизнь вселенной есть эволюция Мировой Души. «Язык души един, языков народов много, <…> религия исходит от души и находит выражение в различных нациях, языках и обычаях», - заявляет Вивекананда. Четвертый шаг звучит у мыслителя как следствие из его аксиомы: «Отсюда следует, что различие между религиями мира заключается в выражении, а не в содержании»[725]. Стоит отметить, что при исключении из рассуждений Вивекананды недоказуемого тезиса о лежащей в основе развития человечества Мировой Душе, утверждение о наличии сходства между всеми религиями могло бы привести к выдвижению идеи существования этой Души, иными словами, формулированию аргумента в пользу бытия Бога. Однако, для адепта адвайты этот тезис выступает несомненной истиной, которая делает его цепочку рассуждений уязвимой для разделяющих иные религиозные воззрения.

Исторический аргумент в приведенной трактовке Вивекананды тесно связан с аргументом от врожденной идеи Бога, имеющейся в сознании людей. Данная идея, выражаясь в формулировке индийского мыслителя разными языками народов мира, звучит в итоге как «сладкая гармония» (sweet harmony), поскольку имеет один, зачастую неосознаваемый людьми источник. Такое сочетание двух взаимодополняющих друг друга аргументов, образующих единый синтетический аргумент с априорно-апостериорной структурой, встречается в литературе представителей патристики и более ранних христианских апологетов. А. Р. Фокин приводит, к примеру, точку зрения Климента Александрийского, убежденного, что «представление о Боге как Отце и Творце врождено всем людям», а при этом «все народы, в какой бы части мира они ни жили и какой бы род деятельности ни вели, не могут жить без веры в высшее Существо; все они имеют одинаковое представление о

[724] CWSV Vol. 6. P. 46.
[725] CWSV Vol. 6. P. 46.

Владыке всего мира»[726]. Фокин указывает на идеи Оригена, касающиеся происхождения общего понятия о Боге и Его природе у всех людей, что также созвучно представлениям индийского мыслителя. Весомым аргументом в пользу бытия Бога Ориген считает то обстоятельство, что «всякая разумная душа сознает свое сродство с Богом и питает естественную привязанность к своему Творцу»[727].

Адвайтистские воззрения Вивекананды полностью разделяют идею об осознании человеческой душой родства с Богом. При этом мыслитель упоминает о разнице в представлениях разных религий об отношениях души и Бога. В упомянутой Лондонской лекции «Свобода души» он говорит: «В мире нет ни одной религии, которая не придерживалась бы идеи о том, что человеческая душа, <…>, каково бы ни было ее отношение к Богу, по своей сути чиста и совершенна»[728]. Отмечая различия во взглядах на связь души и Бога, Вивекананда постулирует самую «великую» и «светлую» идею божественности души у всех народов мира. Но если для последователей христианства душа может, словами Оригена, «питать естественную привязанность» к недостижимому для нее Богу, то для адвайтиста душа и есть сам Бог. «Почему человек старается искать Бога? <…> Потому что эта идея внутри нас. Это бьется ваше собственное сердце, но вы не знаете этого и принимаете за что-то постороннее. Это Бог внутри вас побуждает вас искать Его, воочию познать Его»[729], – заявляет Вивекананда. В действительности, тезис о божественности человеческой души имеет в разных религиозных традициях разное смысловое наполнение, но индийский мыслитель считает эту разницу несущественной.

---

[726] Фокин А. Р. Аргумент от Sensus Divinitatis и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. № 1 (3). 2019. С. 23–24.
[727] Фокин А. Р. Аргумент от Sensus Divinitatis и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. № 1 (3). 2019. С. 24.
[728] CWSV Vol. 2. P. 193.
[729] CWSV Vol. 2. P. 81.

Одним из вариантов исторического аргумента в пользу бытия Бога выступает тезис о том, что «Бог явил Себя людям в событиях древней и современной истории»[730]. Существование Бога может утверждаться верующими появлением в историческом процессе пророков и мудрецов, распространяющих в обществе моральные и религиозные истины. Вопрос возникновения пророков мировых религий неоднократно поднимается Вивеканандой. В одной из своих поздних западных лекций «Великие учителя мира» («The Great Teachers of the World», 1900) мыслитель называет религиозного пророка одновременно «творцом и сотворенным»[731], импульсом, побуждающим подниматься нацию, в которой он рождается.

Все мировые пророки, по утверждению индийского мыслителя, выступают воплощениями самого Бога. Вивекананда, по существу, уравнивает между собой в статусе Кришну, Будду, Христа и Мухаммеда, говоря, что каждый из них явился, чтобы нести свое послание всему миру. По его словам, Кришна призывал людей к активной деятельности без привязанностей, Будда учил бескорыстию, Христос напоминал о близости Царства Божьего, а Мухаммед был посланником человеческого равенства[732]. Трактовка почитаемых в разных религиях личностей как воплощений Единого Бога соответствует транслируемой Вивеканандой идее единства религий, но противоречит догматам отличных от индуизма верований. Так, мыслитель не учитывает христианское представление о боговоплощении как акте «единократном и неповторимом, не допускающем каких-либо перевоплощений, вечных возвращений и других атрибутов языческой и восточной мистики»[733], что составляет одно из основных типологических отличий христианства от других религий.

---

[730] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 361.
[731] CWSV Vol. 4. P. 120.
[732] CWSV Vol. 4. P. 130–133.
[733] Аверинцев С. С. Христианство // Философская энциклопедия в 5 т. Т. 5 / Гл. ред. Ф. В. Константинов. – М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 448.

При рассмотрении же утверждений Вивекананды о природе мировых пророков в качестве аргумента в пользу бытия Бога, приведенных в лекции «Великие учителя мира», можно реконструировать следующую формулировку. Во-первых, вселенная развивается циклично. Во-вторых, будучи частью вселенной, каждая нация тоже развивается циклично. В-третьих, нация получает развитие, когда получает импульс в виде рождения религиозного пророка. В-четвертых, этот пророк не может быть никем иным, как воплощением самого Бога. При добавлении в цепочку рассуждении вывода о том, что Бог существует, мы бы получили полноценный аргумент в пользу существования Бога. Но в данной лекции Вивекананда ставит целью не доказать бытие Бога, а убедить аудиторию в божественном происхождении религиозных пророков. При этом тезис об их божественности снова выдвигается мыслителем как аксиома адвайты. Стоит отметить, что убедительность приведенному аргументу придает его видимая схожесть с христианской идеей боговоплощения.

Говоря об *аргументе от чудес*, стоит указать, что отечественные исследователи отмечают крайне негативное отношение Вивекананды к вопросу проявлений чудес. Так, Р. Б. Рыбаков считает, что индийский религиозный реформатор «старался “приземлить” религию, отвергая чудеса и вещи, не поддающиеся объяснению»[734]. В. С. Костюченко указывает на то обстоятельство, что в США Вивекананда был вынужден бороться с искаженными представлениями об Индии, в частности, с мнением о том, что все индийское представлялось «чудесным», «сверхъестественным» и «оккультным»[735]. Действительно, рост негативной реакции индийского мыслителя на вопросы о проявлении чудес в Индии можно увидеть в интервью, данных им корреспондентам американских газет.

Так, в интервью газете «The Memphis Commercial» от 15 января 1894 г. Вивекананда сдержанно поясняет: «Мы вообще не верим в чудеса, но считаем,

[734] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 98.
[735] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 64.

что кажущиеся странными вещи могут совершаться под действием законов природы. <…> Чтение мыслей и предсказание событий успешно практикуются хатха-йогами. Что касается левитации, я никогда не видел, чтобы кто-то преодолевал гравитацию и поднимался усилием воли в воздух»[736]. Через месяц, 17 февраля, в интервью газете «Evening News» мыслитель более категорично заявляет: «Во-первых, я не чудотворец, а во-вторых, чистая индуистская религия, которую я исповедую, не основана на чудесах»[737]. Большинство так называемых «чудес», по его словам, является ловкостью рук и гипнотическими иллюзиями. Более чем через полгода, 29 октября, в интервью «Washington Post» тон Вивекананды становится еще более категоричным: «Я не верю в чудеса – они вызывают у меня отвращение в вопросах религии»[738]. Негативное отношение мыслителя к ложному мнению американцев об Индии как стране чудес распространяется им и на американский подход к религии, о чем Вивекананда красноречиво говорит в письме соотечественникам от 25 сентября 1894 г.: «Это насквозь материалистическая страна. Жители этой христианской страны признают религию, если только вы можете лечить болезни, творить чудеса и открывать пути к деньгам»[739], – описывает мыслитель американцев. По мнению Вивекананды, любая религия в глазах жителя Запада представляет интерес сугубо с практической точки зрения, что совсем не согласуется со взглядами мыслителя.

Примечательно, что Вивекананда признает возможность проявления феноменов, называемых американцами чудесами. Так, в книге «Раджа-йога» мыслитель говорит о такого рода сверхспособностях, обретаемых путем выполнения йогических упражнений. Описывая контроль над жизненной энергией праной, мыслитель утверждает: «Когда Йог достигнет совершенства, в природе не останется ничего неподвластного его контролю. <…> Все силы

[736] CWSV Vol. 5. P. 183–184.
[737] CWSV Vol. 3. P. 495.
[738] CWSV Vol. 2. P. 498.
[739] CWSV Vol. 6. P. 271.

природы будут повиноваться ему как рабы. Когда невежды видят эти способности Йога, они называют их чудесами»[740]. При этом Вивекананда подчеркивает, что «индуистский ум» всегда стремится к наиболее возможному обобщению, оставляя этапы обретения сверхспособностей всего лишь очередными ступенями на пути к познанию Бога. В этой фразе мыслитель выражает превосходство «духовных» индийцев над материалистичными американцами. Однако, в более поздних документах видно, что Вивекананду возмущает и стремление своих же соотечественников к обретению чудесных сил. В записях дневника одного из учеников Вивекананды, сделанных в 1898 г., приведены высказывания мыслителя о йогических сверхспособностях: «Ум мирянина настолько слаб, что, не говоря уже о домохозяевах, даже девяносто процентов садху являются приверженцами этих сил»[741]. На вопрос ученика, может ли помочь обретение способности читать мысли других людей постижению Брахмана, Вивекананда отвечает: «Нисколько».

Раскрывая вопрос степени убедительности аргумента от чудес, Р. Суинберн называет чудом «нарушения законов природы посредством действия или позволения Бога»[742], тогда как сами нарушения законов природы понимаются философом как события, которые не должны происходить, если «физические объекты обладают теми силами и предрасположенностями, которые описаны в законах природы»[743]. Вивекананда же считает, что чудеса, совершаемые за пределами человеческого чувственного восприятия, должны подчиняться какому-то закону[744], еще не открытому наукой. При этом индийский мыслитель склонен говорить о двух видах чудес, первый из которых представляют человеческие сверхспособности, а второй – «чудесные

[740] CWSV Vol. 1. P. 148.
[741] CWSV Vol. 6. P. 517.
[742] Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 372.
[743] Там же. С. 366.
[744] CWSV Vol. 3. P. 496.

силы Духа», которые показывают человеку Бога[745]. Говоря о чудесах как «камнях преткновения» на пути к познанию Бога, Вивекананда имеет ввиду чудеса первого вида. Чудеса второго вида способны демонстрировать такие великие личности, как Будда и Христос.

Приводя в пример негативное отношение Будды к йогическим сверхспособностям, Вивекананда напоминает о призыве Будды не строить веру на чудесах, а следовать внутреннему «свету Духа»[746]. В заметках из цикла «Выступления о Бхакти-йоге» («Addresses on Bhakti-Yoga») мыслитель говорит, что великая сила Христа заключается не в чудесах или исцелениях[747], а в Его духовной силе. Вивекананда не отрицает, что Христос не совершал чудес, но утверждает, что Христос был вынужден совершать чудеса, поскольку находился среди пошлых (vulgar) существ. Такие же чудеса, по его словам, могут совершать и обычные люди и даже «ужасные демонические люди», не обладающие духовной силой. Истинные же чудеса проявляются при одном прикосновении такой великой личности, как Христос, когда меняется вся душа человека[748]. В один ряд с Христом и Буддой Вивекананда ставит и своего наставника Рамакришну, который учил, что достижение высшей истины невозможно при условии отвлечения ума проявлением сверхспособностей[749].

Полагая, что большинство людей неспособно видеть за проявлением поражающих человеческое воображение сверхспособностей истинные чудесные силы, Вивекананда чаще всего употребляет слово «чудеса» в отношении первого вида чудес. «Какая связь существует между существованием Бога, Души или бессмертия и совершением чудес?»[750], – говорит он в одном из своих писем соотечественнику от 30 ноября 1894 г.,

[745] CWSV Vol. 5. P. 33.
[746] CWSV Vol. 1. P. 317-317.
[747] CWSV Vol. 4. P. 32.
[748] CWSV Vol. 4. P. 32.
[749] CWSV Vol. 6. P. 516.
[750] CWSV Vol. 5. P. 55.

утверждая, что материя, к области которой он относит и проявления чудес, не может доказывать наличие духа. Тем самым мыслитель отвергает аргумент бытия Бога от чудес, независимо от того, совершались ли они в рамках какой-либо религиозной традиции.

Итак, в работах Вивекананды в том или ином виде упоминаются все из перечисленных нами апостериорных аргументов в пользу бытия Бога. Если телеологический аргумент выявлен только в одной лекции мыслителя, космологический аргумент содержится фрагментарно в нескольких выступлениях и полностью описан в одной лекции, аргумент от морали представлен единичными фрагментами лекций, то аргумент от религиозного опыта воспроизводится мыслителем многократно, причем как в явном, так и в неявном видах. Одной из причин такой неравномерной частотности упоминания разных аргументов служит более сложная структура телеологического и космологического аргументов, поскольку они исходят из более общих, по сравнению с религиозным, посылок (космологический апеллирует к существованию вселенной, а телеологический – к ее специфическим характеристикам).

Моральный аргумент обращается к природе человеческих существ, и, по сравнению с религиозным аргументом, исходит также из более общих посылок. Он слабо развивается в работах индийского мыслителя в связи с адвайтистскими представлениями последнего о морали как непричинении зла самому себе. Наибольшее развитие получает аргумент от религиозного опыта. Причинами такого предпочтения служат, во-первых, значимость религиозного опыта во взглядах мыслителя как этапа на пути к постижению Бога. Во-вторых, одним из важных направлений деятельности Вивекананды на Западе было раскрытие слушателям особенностей аутентичной практики йоги в качестве средства получения религиозного опыта. Наконец, в-третьих, истоки особого отношения мыслителя к религиозному опыту лежат в наставничестве Рамакришны, который указал юному Вивекананде именно этот путь к Богу. Мыслитель уделяет особое внимание историческому аргументу, поскольку

последний связан с религиозным аргументом, но обладает более общим и объективным характером. Аргумент от чудес вызывает последовательную критику Вивекананды, что обусловлено пониманием им чудес как человеческих сверхспособностей, препятствующих постижению Бога.

Примечательно, что Вивекананда совсем не обращается к аргументам в пользу существования Бога, характерным для индийской философской мысли. В частности, этико-практические аргументы Удаяны, постулирующие бытие Бога исходя из создания Богом слов, языков и искусств, а также ведических текстов не упоминаются в работах Вивекананды. Аргументы Вивекананды более близки к доводам Фомы Аквинского, в том числе благодаря отсутствию у обоих мыслителей апелляции к священным текстам. Данное обстоятельство может быть обусловлено как составом аудитории, незнакомой со спецификой индийской философии, так и отрицанием этих аргументов самим индийским мыслителем. К примеру, относившийся с уважением к ведам Вивекананда не признавал за ними права на безусловную истину и поэтому не мог ссылаться на них в качестве аргументов в пользу существования Бога.

§ 3. Этическая модель Божественного в учении Вивекананды

Вопрос моральности Бога в индийской философской мысли XIX в. обретает особую актуальность в связи с осознанием мировым сообществом важности поиска согласия между религиями. Философские идеи индийских мыслителей нового времени опирались преимущественно на положения веданты, онтологические основы которой отрицают субстанциональность зла. Однако задача оправдания Бога в ответ на аргумент о несовместимости бытия Бога и страдания в сотворенном Богом мире стояла перед индийскими теистами еще со времен появления атеизма, который восходит к началу развития ведийской религии, т.е. второй половине 2 тыс. до н.э.[751]. Нашедшие

[751] Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 227.

отражение в «Брахма-сутрах» утверждения в справедливости и моральности Бога были оформлены в 7-8 вв. н.э. в полноценную теодицею в «Брахма-сутра-бхашье» Шанкары.

Индийские интеллектуалы нового времени наделяли Бога статусом общечеловеческого идеала[752]. Они не только признавали наличие страданий в созданном Богом мире, но и разрабатывали теоретические концепции, призванные уничтожить сомнения в величии Бога. В трудах индийских мыслителей XIX в., занятых выявлением точек соприкосновения индуистских верований с христианством, уделено большое внимание построению и обоснованию теодицей. Религиозно-философские положения этической модели Божественного Вивекананды отражают основные идеи индийских мыслителей нового времени, обладая при этом уникальной спецификой по ряду вопросов.

Поиски Вивеканандой ответа на вопрос, морален ли Бог, тесно связаны с размышлениями мыслителя о человеческой морали. Именно на значимость морали Вивекананда переносит акцент основных положений сборника лекций «Карма-йога», лекции «Практическая веданта» и других выступлений. Выступая перед западной аудиторией, мыслитель намеренно указывает на различия представлений о морали у разных народов, приводя примеры традиции вступления в брак или предрассудков в отношении иностранцев[753]. При этом он подводит слушателей к убеждению в существовании универсального для всех стандарта морали. Критерием нравственности любого поступка, по мнению Вивекананды, может служить только ответ на вопрос, приближает ли этот поступок нас к Богу[754]. В ряду человеческих моральных качеств у мыслителя называются ненанесение вреда живым существам, бескорыстие, целомудрие, но любые благие действия человека

[752] Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур. – М.: «Восточная литература» РАН, 2001. С. 123.
[753] CWSV Vol. 1. P. 36, 65.
[754] CWSV Vol. 1. P. 64.

представляются Вивеканандой нацеленными на помощь не миру, а себе самому.

При построении нравственного императива Вивекананда опирается на идею адвайта-веданты о единстве человека со всем миром в Абсолюте. В данном контексте мораль объявляется им не целью, а средством на пути к достижению единства с Богом[755]. «Мир земного», с одной стороны, видится мыслителем как временное прибежище для души, использующей мораль для выхода за пределы мира, а с другой стороны, этот мир несет в себе самостоятельную ценность в качестве места для укрепления воли и раскрытия потенциала души. Такими противоречиями в мировосприятии Вивекананда, по существу, ломает стереотип индийского санньясина.

Примечательно, что вопрос о моральности Бога решен для нашего мыслителя однозначно. Считая мораль средством на пути к единению с Богом, Вивекананда называет самого Бога «моральным законом»[756] и наделяет Его любовью, милосердием, добротой. «Мы все должны быть милосердны (merciful)», - заявляет философ, поскольку «милосердие – это само небо»[757]. Чтобы провести грань между милосердием Бога и человека, Вивекананда говорит, что Бог не просто милосерден, Бог – это совокупность всех идей о милосердии, доброте и помощи[758].

В работах Вивекананды можно обнаружить целый спектр характерных для индийской философской традиции аргументов, доказывающих наличие у Бога моральных качеств. О своей убежденности в существовании Божественной любви мыслитель заявляет в лекции, прочитанной 25 сентября 1893 г. в Чикаго. По его словам, после долгих лет странствий по Индии и наблюдений за человеческим обществом, он пришел к выводу, что есть нечто, что стоит выше законов природы и удерживает людей от зла[759], и это нечто –

[755] CWSV Vol. 5. P. 282.
[756] CWSV Vol. 2. P. 61.
[757] CWSV Vol. 1. P. 59.
[758] CWSV Vol. 7. P. 104.
[759] CWSV Vol. 8. P. 200.

любовь Бога. Таким образом, Вивекананда объявляет источниками своего мнения о милосердии Бога опытное и интеллектуальное познание, что должно было звучать убедительно для западной аудитории. Еще одним аргументом в пользу моральности Бога служит для мыслителя ссылка на индийские священные писания. В данном случае, чтобы указать на участие Бога в восстановлении справедливости, Вивекананда обращается к БхГ, цитируя слова Кришны из стихов IV.7-8:

«Всякий раз, когда в этом мире наступает дхармы упадок,
когда нагло порок торжествует, я себя порождаю, Арджуна.
Появляюсь я в каждой юге, чтоб восстановить погибшую дхарму,
чтобы вновь заступиться за добрых, чтобы вновь покарать злодеев».[760]

В поздней лекции от 3 февраля 1900 г., прочитанной мыслителем в Калифорнии, для иллюстрации идеи милосердия Бога он проводит аналогию с человека с несмышленым малышом, на которого невозможно сердиться. По словам Вивекананды, таким же образом и Бог не может сердиться на людей, всегда оставаясь милосердным[761].

Убежденность в Божественной морали звучит не только в лекциях Вивекананды, обращенных к широкой аудитории. Эту же идею демонстрируют и его письма, раскрывающие более сокровенные мысли. Так, в письме от 5 января 1890 г., написанном мыслителем до его поездки на Запад, Вивекананда настоятельно рекомендует заболевшему Говинде Чандре Басу обратиться к врачу, ибо «Бог помогает тому, кто помогает себе сам»[762]. Нарен не отрицает наличие милости Бога, но и не одобряет полного упования на нее. В более поздних письмах убежденность мыслителя в милости Бога звучит явственнее. «По милости Божьей все возможно»[763], – говорит он в письме 1895 г., стремясь поддержать в трудностях общественной деятельности своих

[760] Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. – М.: Восточная литература, 1999. С. 30.
[761] CWSV Vol. 4. P. 129.
[762] CWSV Vol. 6. P. 187.
[763] CWSV Vol. 6. P. 308.

индийских последователей. Еще в одном письме этого же периода, адресованном миссис Булл, звучит подобие молитвы. «Господи! Как трудно человеку верить в Тебя и Твои милости!»[764], – пишет Вивекананда в надежде рассеять свои сомнения в поддержке Бога. При этом мыслитель сомневается не в наличии Божьей милости, а в возможности эту милость получить. Наиболее полно эта мысль выражена в беседе Вивекананды с учеником Шарат Чандрой Чакраварти, напоминающим, что Рамакришна говорил о поддержке Бога в ответ на молитву человека. «Господь очень милостив к тому, кого Он видит борющимся сердцем и душой за Реализацию. Но оставайтесь праздными, без всякой борьбы, и вы увидите, что Его милость никогда не придет»[765], – отвечает мыслитель, явно указывая на необходимость активных действий.

Считая Бога моральным агентом, Вивекананда зачастую подчеркивает, что понимание моральности Бога индийцами отлично от представлений западных людей. По его убеждению, с идеей Всемилостивого Бога (all-merciful God) не согласуется мысль о пристрастности Бога по отношению к разным людям, поскольку степень страдания людей крайне неодинакова. «Всемилостивый Отец, ответственный за грехи мира!»[766], – иронично восклицает мыслитель, указывая на абсурдность подобного допущения. Его критике подвергается и христианская идея божественного детерминизма. «Некоторые из вас говорят: "Такова воля Божья". Это не ответ. Это ненаучно. У всего есть причина»[767], – говорит Вивекананда, в очередной раз привлекая для убедительности своих тезисов рационалистские аргументы. По его мнению, поиск причины страданий живых существ в Божественной воле неминуемо представляет Бога самым безнравственным созданием. Идея моральности Бога несовместима и с представлением о Боге, наказывающим человека за дурные поступки. Вивекананда высмеивает мысль о возможности

[764] CWSV Vol. 6. P. 268.
[765] CWSV Vol. 5. P. 398.
[766] CWSV Vol. 1. P. 320.
[767] CWSV Vol. 7. P. 428.

морали в человеческом обществе при условии существования «Бога с жезлом в руке, готового наказать вас»[768]. Индийский мыслитель убежден, что страх перед наказанием способен сделать человека еще более безнравственным.

Наиболее разумным подходом к поиску источника страданий людей Вивекананда считает перенос ответственности за несчастья на самого человека. Дисбаланс в размерах страданий, выпадающих на долю того или иного индивида, мыслитель объясняет с помощью основного догмата индийской религиозности – кармы, а также учения о трансмиграции душ. Теория метемпсихоза, по его словам, дает нам представление о справедливости, обосновывая, почему у одного человека все обстоятельства жизни способствуют счастью, а у другого – наоборот[769]. Примечательно, что Вивекананда нигде не говорит о недостатках этой теории, основными из которых можно считать радикальное сужение «поля свободы как Бога, который лишается своей суверенности, …, так и человека, который рождается с безначальным грузом сделанных не им долгов»[770], хотя идеи об ограничении всемогущества Бога законом кармы звучат в наверняка знакомом мыслителю средневековом тексте «Брахма-сутра-бхашья» Шанкары. О знании Вивеканандой этой проблемы говорит его описание так называемого «совершенного человека», постигшего Бога. Такого человека, по словам мыслителя, уже не волнует, «может ли Бог быть всемогущим и всемилостивым одновременно или нет»[771].

В стремлении остаться на позициях адвайта-веданты, Вивекананда указывает, что наделение Бога качествами всемилости и всеблагости уместно только для личного аспекта Бога. Факт наличия в мире страданий говорит о том, что человек склонен закрывать глаза на зло, «отрезая то, что нам

---

[768] CWSV Vol. 5. P. 265.
[769] CWSV Vol. 7. P. 427-428.
[770] Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 234.
[771] CWSV Vol. 3. P. 50.

нравится, и превращать это в Личного Бога»[772], что ведет за собой и необходимость идеи личного дьявола. Поэтому от концепции относительного личного Бога мы должны идти дальше, к идее Бога безличного. Безличный Бог, по мнению мыслителя, не может ни сердиться, ни сожалеть, ни быть несчастным, ни думать о страдании[773]. Он находится за пределами человеческих понятий о морали. В этих рассуждениях Вивекананда опирается на заимствованную у Рамакришны «концепцию стадийности»[774], способную примирить взгляды верующих разных конфессий. Говоря о морали Бога, мыслитель делит всех верующих на «двайтистов» и «адвайтистов». Первая категория верующих принадлежит более низкой ступени духовного развития человека, и именно ее представители склонны к упованию на милость Бога. Адвайтисты же стремятся к выходу за границы человеческих представлений о мире, следовательно, и представлений о морали человека.

Попытки примирения позиций разных религиозных концепций неизбежно приводят Вивекананду к противоречию. С одной стороны, безличный Бог в представлении мыслителя находится за пределами морали. С другой стороны, Вивекананда не может отказаться от идеи благости Бога, приписывая ее даже Абсолюту: «Нельзя сказать, что Он либо хорош, либо плох, Он - нечто запредельное... Добро, однако, является более близким Его проявлением, чем зло»[775]. Таким образом, мыслитель склонен наделять оба аспекта Бога моралью.

Рассмотрим взгляды Вивекананды на *природу зла*, существующего в мире, и определим позицию мыслителя в описанном нами ряду моделей Божественного. В работах индийского мыслителя выявляется сочетание нескольких точек зрения на природу зла, что характерно для творчества

[772] CWSV Vol. 1. P. 376.
[773] CWSV Vol. 6. P. 51.
[774] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 67.
[775] CWSV Vol. 1. P. 377.

многих философов, затрагивавших эту проблему[776]. В частности, Вивекананда активно развивает сразу две метафизические модели, в первой из которых зло считается небытием, а во второй – необходимым компонентом мироздания.

Раскрывая основные положения джняна-йоги, мыслитель заявляет, что «философия веданты нигде не рассматривает добро и зло как разные вещи»[777]. При этом под ведантой он, скорее всего, подразумевает адвайта-веданту, поскольку в другом выступлении подобное заявление сопровождается фразой: «У нас нет теории зла. Мы называем ее невежеством (ignorance)»[778]. Идею отсутствия зла Вивекананда распространяет и на всю Индию, подтверждая ее отсутствием в его стране понятия о сатане. Возникновение понятия зла мыслитель неоднократно рассматривает в ретроспективе. Он обращается к ведам, считая, что добро и зло в ведических гимнах не были дифференцированы, а вместо них существовала идея единой силы, исключающая антагонизм между добром и злом[779]. Ведические боги, «свирепые, дерущиеся, пьянствующие, пожирающие мясо», отличались, по мнению Вивекананды, крайней безнравственностью, но не осуждались людьми. Идею дуализма сил добра и зла ввел постепенно сам человек, по мере развития морали в обществе.

Находя в ведических писаниях подтверждение своей мысли о действии в мире одной, а не двух сил, Вивекананда укрепляет ее и ссылкой на авторитетное лицо, которым в данном случае выступает его наставник Рамакришна. «Тихий пророк Дакшинешвара», по словам мыслителя, не признавал ни греха, ни несчастья, ни зла, с которыми надо бороться, но совершил духовную революцию[780]. Вивекананда призывает отказаться от идеи дуализма добра и зла, поскольку мир состоит не из «плохого и хорошего, а из

---

[776] Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 49.
[777] CWSV Vol. 2. P. 168.
[778] CWSV Vol. 5. P. 282.
[779] CWSV Vol. 2. P. 107, CWSV Vol. 6. P. 112-113.
[780] CWSV Vol. 7. P. 16.

хорошего и лучшего»[781]. Мыслитель называет зло покрывалом, подлежащим разрыванию для открытия истинного мира; раной или ожогом, которые необходимо лечить; слоем гипноза на человеческой душе[782]. Рассуждая в русле привационной теории зла, характерной для античной и средневековой философии и теологии, Вивекананда не наделяет зло самостоятельным бытием, а называет его лишь меньшей степенью проявления добра.

Наряду с моделью, отрицающей существование зла, в работах мыслителя развивается идея рассмотрения зла как *необходимого компонента мироздания*. Если в первой модели зло представляется Вивеканандой наслоением (superimposition) на добро, выступающее и основой бытия, и путем, ведущим человека к Богу, то в рамках второй модели добро изображается таким же слоем, как зло. Для достижения «сущности Я», по мнению мыслителя, человек должен последовательно преодолеть слои зла и добра, поскольку зло – более внешняя, а добро – более внутренняя оболочки[783]. Вивекананда считает, что положения веданты не несут в себе ни оптимистичных, ни пессимистичных оценок бытия, определяя мир как добрый или злой. Добро и зло объявляются мыслителем равноценными частями мироздания. Более того, общая сумма добра и зла остается постоянной величиной[784], ибо рост одного компонента ведет за собой неминуемый рост другого.

Августин Блаженный говорит о гармоничном сочетании добра и зла в мире как принадлежности к великому божественному порядку. Этим порядком управляется «не одно только добро, но добро и зло вместе», а из их противопоставления «образуется красота всех вместе взятых вещей»[785]. Эту же идею божественного порядка можно увидеть в письме Вивекананды от 26

---

[781] CWSV Vol. 6. P. 319.
[782] CWSV Vol. 2. P. 82, CWSV Vol. 7. P. 103, CWSV Vol. 2. P. 295.
[783] CWSV Vol. 2. P. 283.
[784] CWSV Vol. 2. P. 178.
[785] Блаженный Августин. О порядке // Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 140, 125.

мая 1900 г., где он говорит о возможности наслаждения и добром, и злом, называя себя «алмазным рудником, играющим с камешками добра и зла»[786]. Но, в отличие от раннехристианского философа, Вивекананда заявляет, что даже Бог может проявлять себя и добрым, и злым. «Но только индус осмеливается поклоняться Богу во зле»[787], – говорит Вивекананда, упрекая тех, кто ставит под сомнение существование богини Кали.

Из добра и зла состоит, по мнению мыслителя, и любой человеческий труд. Обращаясь в очередной раз к закону кармы, Вивекананда указывает, что любая работа, будучи сочетанием добра и зла, создает карму для выполняющего ее человека. Эта карма неизбежно становится «цепями для души». Делая при этом акцент на активной работе в миру, Вивекананда, занимающий «позицию бойца, призванного разбудить своих соотечественников, <…> воодушевить их идеей активной деятельности»[788], вполне осознает, что он противоречит традиционному пониманию цели человеческой жизни в индийском обществе и пути достижения этой цели, состоящем в уходе от мира, а не деятельности в нем. Об осознании этого противоречия свидетельствует и одна из описанных его последователями вспышек гнева в ответ на указания, что Рамакришна проповедовал совсем иной путь[789]. «Вы думаете, что понимаете Шри Рамакришну лучше, чем я!», – восклицает Вивекананда, – «Вы думаете, что джняна – это сухое знание, которого можно достичь путем отшельничества, убивая самые нежные способности сердца. Ваше Бхакти – это сентиментальная чепуха, которая делает человека бессильным»[790]. Столь резкий ответ говорит о том, что мыслитель не находил четкого рационального способа примирения

[786] CWSV Vol. 8. P. 513.
[787] CWSV Vol. 9. P. 374.
[788] Рыбаков Р.Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (вопросы истории и экономики). М.: Наука, 1970. С. 158.
[789] LSV P. 506–508.
[790] LSV P. 507.

традиционных взглядов со своей проповедью активности в миру, утверждающей приоритет добра над злом.

В работах Вивекананды выявляется и одна из наиболее распространенных в современной философии религии модель Божественного, зло в которой считается *продуктом свободной воли живых существ*. Осознавая важность такой трактовки зла для представителей авраамических религий, мыслитель указывает на эту точку соприкосновения взглядов индийских и западных верующих. «Мы должны признать», – заявляет он в одном из своих западных выступлений, – «что человек – вырождение Бога, что, как говорит ваше священное писание, Адам пал»[791]. Более того, мыслитель считает, что в мире нет ни одной религии, которая не считала бы человека вырождением Бога. Если христианство объясняет падение человека первородным грехом, то Вивекананда предлагает взглянуть на это обстоятельство с точки зрения адвайта-веданты. Вопрос о причинах человеческих несчастий, актуальный для чувственного мира, мыслитель переводит в плоскость мира «ноуменального», где этот вопрос уже звучит иначе: «Как произошло, что Единый Принцип стал Множеством?»[792]. Наилучшим ответом на него Вивекананда считает теорию майи.

Действительно, теория майи позволяет объяснить явления зла, рассматривая, как Вивекананда, мир находящимся в сознании человека. Мир полон добра, а источник зла в нем стоит искать в сознании индивида. «Мир – наше отражение»[793], – заявляет мыслитель, полагая зло создаваемым самим индивидом. Вивекананда сравнивает человека, не совершающего злых поступков, с ребенком, не знающим цену золота, и поэтому не видящим в крадущем золото вора. При этом Вивекананда не отрицает реальности мира, а вслед за миром, и реальности зла. Он предупреждает, что зло способно порождать все новое и новое зло, поскольку «дурные впечатления всегда

[791] CWSV Vol. 2. P. 173.
[792] CWSV Vol. 2. P. 192.
[793] CWSV Vol. 8. P. 49.

активны», а человек под их воздействием становится более злым против своей воли[794]. Человек сам опутывает себя сетью кармы[795], и сам же способен разорвать эту цепь.

Сотериологические цели индийских религий находятся вне действия нравственных критериев и лишены этического смысла[796], однако Вивекананда в своем стремлении согласовать их со взглядами христиан занимает промежуточное положение в вопросе необходимости борьбы со злом. Объявляя человека ответственным за происходящие с ним несчастья, он призывает творить как можно больше добра, хотя и признает, что добро тоже создает свою карму. Выходя за рамки индийской традиции, он называет две причины для выполнения добрых дел: во-первых, человек становится счастливым, если уменьшает страдания других, во-вторых, добрые дела – это единственный способ выбраться из противоречивой жизни[797].

Отношение Вивекананды к концепции зла, выступающего *инструментом божественного воспитания*, неоднозначно. Философ отказывается признать, что Бог намеренно создает для человека тяжелые условия, чтобы последний мог прийти к Богу. Хотя эта идея тщательно разработана в христианстве, Вивекананда приводит в пример[798] священника, который вполне мог принадлежать и индуистской традиции. Мыслитель критикует слова священника о «заведомо ложных вещах», когда тот утешает юношу, потерявшего кормильца семьи, словами: «Все это для вашего блага». В примере Вивекананды явно просматривается его личная история, т.е. мыслитель на собственном опыте прочувствовал, что аргументы воспитательной теодицеи напоминают манеру «прикрывать рану фольгой», а не искать разумное объяснение происходящему.

---

[794] CWSV Vol. 1. P. 54.
[795] CWSV Vol. 2. P. 355–356.
[796] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: ПСТГУ, 2013. С. 55.
[797] CWSV Vol. 2. P. 99.
[798] CWSV Vol. 2. P. 181.

Вместе с тем мыслитель не отрицает формирующей человеческий характер роли зла. Он утверждает, что и добро, и зло способны воздействовать на характер, а зачастую даже горе становится лучшим учителем, чем счастье. Предлагая изучить характеры выдающихся мировых личностей, Вивекананда делает вывод, что «в большинстве случаев горе учило больше радости, бедность учила лучше, чем богатство, и удары лучше возбуждали внутренний огонь, чем похвалы»[799]. Эти мысли Вивекананды не противоречат идеям английского религиоведа и теолога Дж. Хика о том, что «для личностной жизни необходимо свободное распоряжение собой. Она не может быть приведена к совершенству божественным указом, но только путем добровольных откликов и свободного сотрудничества»[800]. Однако утверждение Вивеканандой воспитательной роли зла не согласуется с его мнением о нахождении источника зла в самом индивиде, тогда как божественное происхождение зла как инструмента совершенствования души он не признает. Таким образом, воспитательная теодицея не получила у нашего мыслителя последовательной разработки.

Взгляды на зло как *средство обретения блаженства в вечной жизни* подвергаются активной критике Вивекананды. Мыслителю представляется несовместимым милосердие Бога и необходимость человеческого страдания в обмен на счастье в будущей жизни. «Почему человек должен быть несчастен даже здесь, в царствование справедливого и милосердного Бога?»[801], - вопрошает он в одном из своих выступлений на Всемирном Парламенте религий в 1893 г. С годами аргументация в пользу несостоятельности этой идеи развивается. Вивекананда стремится убедить аудиторию в отсутствии такого места, где будет только добро, а не будет зла, поскольку «греза эта невозможна по самой природе вещей, ведь условия везде и всегда останутся те же»[802]. Мыслитель прибегает к рациональному аргументу, говоря, что

[799] CWSV Vol. 1. P. 27.
[800] Hick J. Evil and the God of love. N. Y., 2010. P. 255.
[801] CWSV Vol. 1. P. 7.
[802] CWSV Vol. 2. P. 97.

представление о счастливой жизни на небесах после смерти ошибочно в силу некорректности идеи о бесконечном пространстве[803]. Небеса, по его словам, не могут быть вечны, как и все, что имеет имя и форму.

В работах Вивекананды несостоятельной оказывается не только идея вечного рая, но и идея вечного ада, ибо «бесконечное следствие в вечной жизни» не может быть произведено конечной причиной этой жизни[804]. В данном утверждении мыслитель пытается укрепить логическими аргументами традиционные индийские представления о жизни после смерти. Но он идет вразрез с индийской традицией, критикуя положения о том, что вместо борьбы со злом в этом мире человек должен покинуть его ради бесконечной жизни, в которой зла нет. По его мнению, в эту ошибку впадают все религии. «Что же останется нам, если мы откажемся от жизни чувств, от жизни, какой ее знаем?»[805], - говорит мыслитель, убежденный в необходимости активных действий именно в этой, а не иной жизни. Идея о воздаянии блага в вечной жизни совершенно не укладывается в учение Вивекананды.

Перейдем к рассмотрению воззрений Вивекананды со стороны концепций Божественного, выстроенных в зависимости от *отношения Бога ко греху*. В рамках модели *классического теизма* мы выделили три подхода к решению вопроса отношения Бога ко греху: пермессионистский, молинистский и аретический подходы. Отметим, что идеи пермессионизма, подразумевающие нежелание, но позволение Богом совершения греха человеком, и молинизма, предполагающие управление Богом поступками человека на основании знания о его выборе в определенных обстоятельствах, отсутствуют в работах Вивекананды. Индийский мыслитель высказывает вполне конкретную точку зрения по этому вопросу, утверждая, что считать Бога наказывающим или награждающим человека за поступки есть «обыкновенное человеческое заблуждение – взваливать вину за наши

[803] CWSV Vol. 2. P. 176, CWSV Vol. 2. P. 317–318.
[804] CWSV Vol. 2. P. 318.
[805] CWSV Vol. 2. P. 146.

слабости на других»[806]. Каждый человек, по его мнению, получает одинаковые условия существования, подобно морским судам, для которых дует ветер. Как ветер не виновен в том, что одни суда распустили паруса и движутся, а другие остались на месте, так и Бог не виновен в несчастьях людей[807].

Идея Божественного наказания за человеческие грехи подвергается активной критике в западных выступлениях мыслителя. Вивекананда признает, что страх перед Богом свойственен и для верований Индии, выделяя, к примеру, в интервью от 21 марта 1894 г. взгляды индийцев на Бога как могущественную личность, как Отца или Мать[808]. Но «философы Индии», по убеждению мыслителя, не верят, что Бог способен наказывать человека. Вивекананда считает идею о божественном наказании свойственной западным верующим и называет ее низкой и вульгарной (low and vulgar)[809]. По его словам, она свойственна религии бездумных масс[810]. Наряду с критикой идеи Бога как карателя мыслитель пытается определить положение этой идеи в своей концепции стадийности способов почитания Бога. Он заявляет, что идею наказывающего Бога воплощают только низшие формы поклонения Богу, которые постепенно развиваются в высшие формы поклонения[811]. Вивекананда убежден в пагубности этой идеи, поскольку в основе ее лежит «страх перед кнутом»[812], который не делает человека нравственным. Истинная вера должна быть основана на любви, несовместимой со страхом.

Любовь объявляется Вивеканандой самим Богом, тогда как все существующее служит проявлением этой любви. Понимание мыслителем Бога как любви очень близка аретическому подходу к рассмотрению отношения Бога ко греху. Этот подход предполагает аристотелевский взгляд на Бога как

---

[806] CWSV Vol. 2. P. 224.
[807] CWSV Vol. 2. P. 224.
[808] CWSV Vol. 3. P. 504.
[809] CWSV Vol. 8. P. 222.
[810] CWSV Vol. 4. P. 147.
[811] CWSV Vol. 8. P. 154.
[812] CWSV Vol. 5. P. 265.

«добродетель, взятую в своей абсолютной актуальности»[813], а также отрицание в Высшем Начале дуализма между субстратом и его свойствами. Действительно, Вивекананда утверждает, что именно любовь является во вселенной единственной силой, действующей в том или обратном направлении[814]. Любовь также служит единственной целью для каждого существа, стремящегося, осознанно или нет, к бесконечной свободе. «Из любви все исходит, в любви все остается, обратно все возвращается к любви»[815], - заявляет Вивекананда, затрагивая вопрос происхождения Вселенной. Идея Бога как любви наилучшим образом выражается мыслителем через доктрину бхакти, согласно которой Бог полагается «Все-Любовью» (All-Love)[816]. Последователь бхакти не может сказать, что любит Бога, поскольку вне Бога любви не существует, любовь – это и есть сам Бог.

Мыслитель подчеркивает невозможность разделения понимания Бога любовью последователями дуалистических верований. По его мнению, Бог, будучи любовью, выступает выражением единства всего человечества[817], что, в свою очередь, формирует основу этики и нравственности. Поэтому истинное понимание любви доступно лишь поклоняющимся Безличному Богу, страх перед которым отсутствует. Размышления Вивекананды расходятся с аретическим подходом ко взгляду на Бога только по одному обстоятельству. Аристотелевский Бог, будучи самой добродетелью, не выступает духом, «созерцающим самого себя и волящим самого себя»[818]. В работах же индийского мыслителя допускается трактовка Бога как духа, причем она может употребляться наряду с другими именованиями Бога: «Мы можем

---

[813] Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 99.
[814] CWSV Vol. 2. P. 354.
[815] CWSV Vol. 1. P. 422.
[816] CWSV Vol. 5. P. 336.
[817] CWSV Vol. 8. P. 238.
[818] Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 99.

называть это Богом, Аллахом, Иеговой, Духом, Любовью; это то же самое единство, которое оживляет всю жизнь, от ее низшей формы до ее благороднейшего проявления в человеке»[819]. Вивекананда не проводит четкой границы между пониманием Бога как духа и как любовью, однако, как и в аретическом подходе, рассматривающем Бога как источник добродетели, а не наделенного совершенными качествами субъекта, вопрос отношения Бога ко греху для мыслителя снимается.

Обратимся к сопоставлению взглядов на этические аспекты Бога Вивекананды и сторонников *открытого теизма*. Перенос ответственности за существующее в мире зло с Бога на обладающего свободной волей индивида, способного к совершению греха, значительно сближает положения рассматриваемых нами учений. «Мир не так плох, как вы думаете. Это мы, глупцы, сделали его злом. Мы создаем наших собственных призраков и демонов, а затем не можем избавиться от них…Мы призываем богов спасти нас, но никто не винит себя»[820], - утверждает индийский мыслитель, комментируя западной аудитории поэму БхГ.

Но если последователи открытого теизма снимают с Бога ответственность за мировое зло путем ограничения Божественного всемогущества, то Вивекананда отказывается признавать какие-либо ограничения атрибутов Бога. Мыслитель утверждает, что Бог заботится о мельчайших вещах в мире. Божественные всемогущество и всезнание подчеркиваются Вивеканандой в именовании Высшего Начала «вечно деятельным Провидением, отмечающим даже падение воробья»[821]. Мыслитель не видит противоречия между свободной волей человека и всемогуществом Бога. Человек, полагаемый «автономным мини-творцом»[822] во взглядах Р. Суинберна противопоставляется Богу-творцу, тогда как в учении Вивекананды человек становится творцом постольку, поскольку

[819] CWSV Vol. 5. P. 197.
[820] CWSV Vol. 1. P. 476.
[821] CWSV Vol. 1. P. 106.
[822] Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Clarendon Press. 1998. P. 90.

выступает неосознавшей свою божественность частью Единого Абсолюта. В упомянутой лекции, посвященной БхГ, Вивекананда отмечает эту разницу в воззрениях христиан и индуистов: «Для христиан проблема заключается в том, как избежать гнева ужасного Бога. Для индийцев это способ стать теми, кто они есть на самом деле, вернуть себе утраченную самость»[823]. Таким образом, идеи открытого теизма по поводу этических аспектов Божественного присутствуют во взглядах Вивекананды, хотя и имеют под собой иную основу.

Отрицание ответственности Бога за существующее в мире зло присуще и концепции *процесс-теизма*, основателями которого критикуется представление классических теистов о Боге как вечном, неизменном и потому бесстрастном существе. Кроме ограничения Божественных атрибутов, которое не приемлет Вивекананда, сторонники процесс-теизма наделяют Бога восприимчивостью и милосердием, что приводит к признанию у Бога способности страдать[824]. Вивекананда, несмотря на утверждение необходимости различения личного и безличного аспектов Божественного, в своих выступлениях рисует образ любящего людей Бога. Так, в лекции, прочитанной философом в Чикаго 25 сентября 1893 г., он заявляет: «Если Бог говорил с Христом, Мухаммедом и риши Вед, почему Он не говорил также со мной, одним из своих детей? <...> Мы видим Его повсюду вокруг себя и постоянно поражаемся безграничности Его любви, и из этой любви мы черпаем вдохновение для нашего благополучия и благих поступков»[825].

Индийский мыслитель разделяет и тезис о восприимчивости Бога к страданиям людей, считая, что Бог способен вовлекаться в человеческую деятельность, когда видит в этом необходимость. Ярким примером такого убеждения Вивекананды служит неоднократно упоминаемый им эпизод воплощения Бога в человеческом теле в поэме БхГ[826]. «Бог знает человеческую

---

[823] CWSV Vol. 1. P. 468.
[824] Hartshorne C. The Logic of Perfection. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company, 1991. p. 44.
[825] CWSV Vol. 8. P. 200.
[826] CWSV Vol. 1. P. 444, 475, CWSV Vol. 3. P. 138.

немощь и, чтобы сделать добро человечеству, становится человеком»[827], - говорит мыслитель, комментируя древнеиндийский текст. Божественное в этой ситуации действует убеждением, а не принуждением и уважает свободную волю людей, что согласуется с положениями процесс-теизма. Но Вивекананда совсем не разделяет утверждение Ч. Хартшорна о возможности Божественного страдания. Этот вопрос индийский мыслитель поднимает перед западной аудиторией за несколько десятилетий до изложения идей представителями процесс-теизма: «Если Чистый, Единый, Сущий, Бесконечный находится во всем, то как может быть, что Он страдает, испытывает бедствия и становится нечистым?»[828]. В качестве ответа Вивекананда предлагает теорию майи. Способность же бесконечного Бога ограничивать себя в конечной форме мыслитель объясняет тем, что «бесконечность Бога относится к безграничности духовной сущности»[829], поэтому Бог, по его словам, нисколько не страдает, воплощая себя в материальном человеческом теле. Как и в отношении открытого теизма, учение Вивекананды разделяет ряд идей процесс-теизма, не соглашаясь с ними в вопросах умаления Божественного совершенства и способности Бога страдать, подобно человеческому существу.

Обращаясь ко взглядам сторонников *скептического теизма*, стоит отметить, что они были оформлены в определенную концепцию позднее всех рассмотренных нами моделей, а именно в последние десятилетия XX в. (термин «скептический теист» впервые появился в статье 1996 г. философа П. Дрейпера). Поэтому Вивекананда не мог быть знаком с основными тезисами скептического теизма, а также не сталкивался с носителями отдельных идей данной концепции. Но мы можем утверждать, что индийский мыслитель

[827] CWSV Vol. 3. P. 55–56.
[828] CWSV Vol. 2. P. 183.
[829] CWSV Vol. 5. P. 318.

разделял и теистический компонент данного направления мысли[830], т.е. признавал существование всемогущего, всезнающего, всеблагого и вечного Бога, и скептический компонент взглядов. Так, Вивекананда вполне признавал ограничения человеческого знания в плане понимания действий Бога. Выступая против переноса вины за человеческие страдания на Бога, мыслитель говорит: «Не скажете ли вы, что Он, Господь Вселенной, видит наши ничтожные поступки в этой нашей жизни в том же свете, в каком мы их видим? Как унизительна была бы такая идея о Боге»[831]. Вивекананда сравнивает людей со щенками, играющими на ковре перед камином, считая, что люди напрасно думают, что Бог принимает эту игру столь же серьезно. Тем самым мыслитель предполагает, что отношение Бога к своим созданиям отлично от межчеловеческих отношений.

Вивекананда осознает важность проведения границ скептическим идеям, видя в размытости этих границ основную слабость данной позиции. Это проявляется в критике мыслителем отрицающего ценность морали агностицизма: «По мнению агностика, мы должны брать жизнь как она есть. Но она включает наши личные радости и горести, идеалы и чувства, <…> неустанный поиск идеала, стремление к совершенству, составляющее основу жизни»[832]. Вивекананду волнует и баланс между обрядовой и рациональной стороной религии, который нарушен, по его мнению, у протестантов, вполне относимых к «последователям Огюста Конта или агностикам»[833]. Отказ от обрядовых аспектов веры способен, по словам мыслителя, привести к «потере духовности» даже при сохранении этических установок. Наконец, Вивекананда предлагает путь поиска истины «о человеческой жизни, о морали, о бессмертной душе, о Боге, о любви и сочувствии, о том, чтобы быть

---

[830] Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 558

[831] CWSV Vol. 2. P. 224.

[832] CWSV Vol. 2. P. 102.

[833] CWSV Vol. 3. P. 61.

добрым, и, прежде всего, о том, чтобы быть бескорыстным»[834]. Этот путь лежит через сверхчувственный опыт, самадхи, обретаемый путем длительных, но действенных тренировок. Таким образом, Вивекананда разделяет скепсис скептических теистов, не впадая ни в одну из крайностей их взглядов.

Примечательно, что в описании нравственных аспектов Божественного Вивекананда значительно выходит за рамки положений модели *индийского теизма*. Так, если для монотеистических религий характерен теоцентризм (в частности, для христианства - христоцентризм), то «тремя китами» индийской религиозности принято считать постулаты о карме, сансаре, мокше/нирване[835], т.е. индийские религии мокше- и нирваноцентричны. Бог в монотеизме обязательно обладает любовью, благостью, добром, и выступает источником моральных норм для человечества, тогда как сотериологические идеалы индийского теизма не несут в себе моральных качеств, что ставит под вопрос даже уместность теодицеи. Наряду с упомянутой нами теодицеей Шанкары стоит привести его же характеристику Брахмана как высшего знания, которая особенно ярко выражена средневековым мыслителем в гимне истинному знанию. Гимн входит в состав сочинения «Атмабодха»[836] («Постижение атмана») и противопоставляется Е. Н. Аникеевой гимну любви апостола Павла (1 Кор., гл. 13)[837], где утверждается подчиненность знания любви.

Для Вивекананды, наделяющего Бога любовью и другими моральными качествами, неприемлем подход Шанкары к акценту на знании как основной характеристике Бога. Не умаляя достижений средневекового философа, «интеллект которого был острым, как бритва»[838], Вивекананда неоднократно упрекает его в бессердечии. «У Шанкары не было ни малейшей крупицы

---

[834] CWSV Vol. 1. P. 182.
[835] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: ПСТГУ, 2013. С. 45.
[836] Шанкара. Атмабодха / пер. А. Я. Сыркина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. С. 157–164.
[837] Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: ПСТГУ, 2013. С. 54.
[838] CWSV Vol. 7. P. 117.

чудесного сердца Будды, просто сухой интеллект»[839], - говорит он, противопоставляя личность Шанкары, кроме Будды, Рамакришне, Чайтанье, Нанаку, Кабиру, «чьи сердца были широки, как небо»[840]. Желая указать на ущербность и бесчеловечность позиции основателя адвайта-веданты, в одной из бесед с учеником Вивекананда упоминает легенду о том, как Шанкара сжег заживо множество побежденных в споре буддийских монахов[841].

Будучи приверженцем активных жизненных действий и выстраивая в соответствии с этим свою концепцию карма-йоги, Вивекананда стремится преодолеть противопоставление Шанкарой путей кармы и джняны. На вопрос ученика о полезности пути кармы для следования по пути джняны Вивекананда говорит о различении абсолютного и относительного уровней сознания. Последний уровень характерен для обычных людей, не достигших осознания Бога. Поэтому в сфере действия относительного сознания работа «несет огромную пользу»[842], приближая нас к Богу. Вивекананда отдаляется от «традиционной, консервативно-апологетической трактовки кармы»[843], делая акцент на устремленность человека в будущее, а не связь с прошлым. Он также утверждает возможность достижения сотериологического идеала не только при жизни, но и в обществе, когда «исчезнет всякая борьба, ненависть, зависть, и всякое зло исчезнет навсегда»[844]. Для достижения такого идеала важность человеческой морали, а значит, и образа морального Бога, очевидна.

Вопрос управляемости кармы Богом не поднимается Вивеканандой, поскольку он далек от ее фаталистической трактовки. Вероятно, по этой же причине мыслитель не упоминает и о теодицее Шанкары, представленной в «Брахма-сутра-бхашье». При этом, идя вразрез с идеями Шанкары, Вивекананда указывает на тесную связь знания и любви, приводя в пример

---

[839] CWSV Vol. 6. P. 227.
[840] CWSV Vol. 6. P. 394.
[841] CWSV Vol. 7. P. 118.
[842] CWSV Vol. 7. P. 222.
[843] Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. С. 117.
[844] CWSV Vol. 2. P. 287.

Рамакришну и себя, способных сочетать оба качества: «Он был весь бхакти снаружи, весь джнани внутри. Я же – совершенная противоположность»[845]. Таким образом, этическая модель Бога в учении Вивекананды не вписывается в концепцию индийского теизма, будучи более близкой по ряду идей западным теистическим концепциям.

Наконец, определим позицию Вивекананды в таксономии моделей Божественного, построенной по взглядам на *соотношение божественной и сотворенной Богом причинности.* На основе анализа работ мыслителя стоит исключить из моделей окказионализма, консерватизма и конкурентизма *окказионалистскую* модель, в которой только Бог выступает действенной причиной всех последствий. В самом деле, Вивекананде чужда сама мысль о Божественном детерминизме[846], что подтверждается нами при рассмотрении в его взглядах модели, где зло является продуктом воли сотворенных Богом существ, а также модели открытого теизма. «Бог не есть мир», – говорит мыслитель, ссылаясь на древних проповедников, – «мир одно, а Бог – другое, и различие это правильное. Под миром они разумеют эгоизм. Бог – это бескорыстие»[847]. Указание философом на границу между мирским и Божественным предполагает, что Бог не имеет отношения к действиям живых существ, движимых эгоизмом.

О близости взглядов Вивекананды к *консервативной* модели, отрицающей участие Бога в действиях своих творений, свидетельствует приверженность мыслителя упомянутым выше представлениям о зле как продукте свободной воли людей и элементам модели открытого теизма. Человек, по убеждению мыслителя, вносит в мир зло, «переводя Бесконечное в проявленное»[848], т.е. обособляясь от Бога. При этом индивид сам ограничивает себя неправильными действиями, «собственной кармой», и сам

---

[845] Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с фр. Поляк А. А., Шлосберг Э. Б. // Философия йоги. – М.: Эксмо, 2007. С. 778
[846] Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. С. 98.
[847] CWSV Vol. 1. P. 87.
[848] CWSV Vol. 2. P. 173.

же способен разорвать эту цепь и освободиться[849]. О приверженности Вивекананды консервативной модели говорит и его активная социальная позиция, и отрицание принципа непротивления злу насилием, и склонность мыслителя к призывам соотечественников к воспитанию уверенности в своих силах, утерянной под властью колонизаторов.

Наряду с объявлением ответственности человека за существующее в мире зло индийский мыслитель не отрицает возможности Божественного вмешательства в мирские дела, что подразумевает *конкурентистская* модель. Мнение об участии Бога в человеческой жизни подтверждается наличием в учении Вивекананды элементов модели процесс-теизма, полагающего Бога вовлеченным в мир. Кроме упоминания эпизода Божественного воплощения Кришны в поэме БхГ для помощи человечеству в борьбе со злом, мыслитель говорит и о других случаях Божественного содействия. «Когда на земле вы видите необыкновенного святого человека, пытающегося возвысить человечество, знайте, что Бог находится в нем»[850], - заявляет Вивекананда. Участие Бога в человеческих делах не противоречит разделяемой мыслителем адвайтистской картине мира, в которой каждый человек, будучи проявлением Божественного, воздействует на мир: «Когда помогаете бедным, не чувствуйте ни малейшей гордости. Помощь бедным – это ваша молитва»[851]. Таким образом, позицию Вивекананды стоит определить между консервативной и конкурентистской моделями.

Итак, рассмотрев взгляды Вивекананды на этические аспекты Божественного с точки зрения трех таксономий моделей, мы выявили следующее. Из пяти моделей Божественного, выстроенных по взглядам на природу существующего в мире зла, Вивекананда основательно разрабатывает сразу три модели. В первой из них зло представляется как небытие, во второй модели зло служит неотъемлемым компонентом гармоничного мироздания, а

[849] CWSV Vol. 2. P. 323.
[850] CWSV Vol. 8. P. 209.
[851] CWSV Vol. 2. P. 237.

в третьей модели зло является продуктом свободной воли людей. Четвертая модель, в которой зло считается инструментом совершенствования души, не получила подробного рассмотрения в учении мыслителя, хотя его труды содержат отдельные высказывания по поводу основной идеи этой модели. Наконец, пятая модель, в которой претерпевание человеком зла ведет к блаженству в вечной жизни, категорически отвергается Вивеканандой из-за несовместимости с идеями своего учения.

В таксономии моделей, сформированных по взглядам на отношение Бога ко греху, индийский мыслитель придерживается аретического подхода, относимого к классическому теизму, объявляя в духе Аристотеля Бога самой любовью и при этом снимая для себя вопрос отношения Бога ко греху. Во взглядах Вивекананды на этические аспекты Бога присутствуют идеи открытого теизма и процесс-теизма, но мыслитель расходится с ними по поводу ограничения Божественных атрибутов и способности Бога страдать. Вивекананда разделяет и некоторые идеи скептических теистов. Этическая модель Бога в учении мыслителя основательно выходит за рамки концепции индийского теизма. Наконец, в третьей таксономии идеи мыслителя занимают промежуточное место между консервативной и конкурентистской моделями Божественного.

§ 4. Эстетическая модель Божественного в учении Вивекананды

Даже поверхностное знакомство с текстами Свами Вивекананды свидетельствует о том, что для индийского мыслителя вполне естественно говорить о красоте Божественного. К примеру, в дискуссии, последовавшей за американской лекцией Вивекананды в марте 1896 г., отвечая на вопрос о возможности испытания человеком счастья после смерти, мыслитель призывает не бояться смерти и стремиться к Богу, называя Бога «средоточием

всей духовной красоты и вечной радости»[852]. Указание на красоту Бога звучит и в адвайтистской трактовке мыслителем отношений между Богом и индивидуальными душами. Каждая личность сравнивается им со стеклянным шаром, в центре которого находится чистый белый свет, выступающий излучением единого «Божественного существа». «Красота каждого центрального пламени одинакова»[853], – говорит Вивекананда, полагая ее красотой самого Бога. Различие же между индивидами создают, по его словам, разные цвета и толщина стекол, окружающих свет, лучи которого обретают различные оттенки.

Вивекананда призывает видеть красоту Божественного в разнообразии проявлений Бога. «Различия – это основа жизни, это красота, это искусство всего. Различия делают все здесь прекрасным»[854], – заявляет мыслитель в упомянутой лекции «Великие учителя мира», прочитанной в Калифорнии 3 февраля 1900 г. Он убеждает слушателей в необходимости поисков Бога самыми разнообразными путями, поскольку именно разнообразие является признаком жизни. За идеей о красоте различных проявлений жизни лежит мысль Вивекананды о красоте ее Божественного источника. В рамки адвайтистского представления о Божественном укладывается и заявление индийского мыслителя в лекции из цикла «Бхакти-йога» о возможности постижения «всеобъемлющей красоты Божественного» через красоту человеческого лица, неба, звезд и луны[855]. Вивекананда считает необходимым направить всю человеческую жажду прекрасного к Богу. Тем самым мыслитель полагает Высшее начало единственным достойным восхищения объектом.

Заявляя, что высшим идеалом любви каждого человека может выступать только Бог, Вивекананда перечисляет аспекты этого идеала. «Синтез всех высших идеалов красоты, величия и могущества дает нам наиболее полное

[852] CWSV Vol. 5. P. 313.
[853] CWSV Vol. 4. P. 191.
[854] CWSV Vol. 4. P. 127.
[855] CWSV Vol. 3. P. 74.

представление о любящем и прекрасном Боге»[856], – говорит он. Примечательно, что красота идет первой в ряду перечисляемых аспектов, которые, по мнению Вивекананды, существуют в нашем сознании естественным образом. С красотой Божественного связана для мыслителя и красота веры в Бога. В выступлении из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» Вивекананда указывает соотечественникам на красоту их религии. Называя индуизм самой совершенной приносящей удовлетворение религией в мире[857], мыслитель обеспокоен распространением в индийском обществе материалистических настроений. Убеждение Вивекананды в значимости эстетического аспекта веры в Бога созвучно мнению Г. У. фон Бальтазара о поиске причин духовного кризиса общества в деэстетизации богословия.

Наряду с катафатическими указаниями на красоту Божественного, Вивекананда использует и апофатическое определение. В своем стихотворении «Мир» («Peace», 1899) мыслитель говорит о Божественной силе как «невиданной» красоте, в ряду с которой перечисляются столь же неопределимые любовь и знание:

«Это невиданная красота,
И любовь, которая стоит особняком,
Это песня, которая остается невоспетой,
И знание, о котором никто не знает»[858].

Утверждая факт красоты Божественного, Вивекананда неоднократно высказывает соображения о *красоте Божественного творения*. Особенно выразительно мыслитель говорит об этом в одном из поздних писем от 25 августа 1898 г., адресованном Маргарет Ноубль. Вивекананда пишет, что созерцает «самые великолепные пейзажи, какие только может себе позволить Божий мир, природной парк, где земля, воздух, суша, трава, растения, деревья, горы, снега и человеческий облик – все это выражает, по крайней мере внешне,

[856] CWSV Vol. 3. P. 89.
[857] CWSV Vol. 3. P. 449.
[858] CWSV Vol. 4. P. 396.

красоту Господа»[859]. В еще одной поздней беседе Вивекананды с индийским учеником есть свидетельство о восхищении мыслителем красотой творения Бога, воплощением которого выступает индуистская богиня Кали. Указывая в ночь новолуния на «таинственную и торжественную красоту, таящуюся во тьме», Вивекананда поет бенгальскую песню: «О мать, в глубокой тьме сияет Твоя бесформенная красота»[860]. Примечательно, что именно в таких словах воспевал богиню Кали шактистский поэт XVIII в. Рампрасад Сен, которого Вивекананда неоднократно упоминал в своих лекциях и беседах с учениками[861]. «Несравненный свет красоты Кали пронизывает вселенную, когда она поглощает своей ослепительной тьмой свирепую армию демонических страстей», – говорится в стихотворении Рампрасада, называющего почитаемую богиню «единой силой, струящейся как божественная красота в океан непостижимости» и открывающей мудрецам свои завесы «бесформенной Матерью Вселенной»[862]. «Можете ли вы постичь красоту и глубину Атмана, чье внешнее проявление так сладостно и прекрасно?»[863], спрашивает Вивекананда ученика, тем самым признавая красоту окружающего мира отражением непостижимой Божественной красоты.

Индийский мыслитель склонен акцентировать внимание на трепетном отношении своих соотечественников к природным красотам, что проявляется в выборе мест для постройки храмов. По его словам, индийский народ всегда освящал места особой красоты путем возведения в них алтарей для поклонения Богу. Более того, индуистские святые всегда жили на вершинах холмов, чтобы любоваться прекрасными природными пейзажами[864]. В этих

---

[859] CWSV Vol. 6. P. 416.
[860] CWSV Vol. 7. P. 229.
[861] CWSV Vol. 5. P. 450, Vol. 7. P. 193, 233; Vol. 8. P. 59.
[862] Hixon L. Mother of the Universe. Selected from Jadunath Sinha's Rama Prasada's devotional songs. – Wheaton: Versa Press, 1994. P. 76, 128, 183.
[863] CWSV Vol. 7. P. 229.
[864] CWSV Vol. 9. P. 407.

утверждениях лежит мысль Вивекананды о разделении всеми индийцами идеи красоты природы как красоты сотворившего ее Бога.

В поиске причин воздействия красоты и величественности природы на человеческий разум Вивекананда обращается к устройству органов чувств. «Глаз должен видеть, ухо должно слышать, органы чувств должны воспринимать внешний мир»[865], – говорит он, полагая, что красота природы привлекает внимание человека во многом благодаря его конституции. Но человеческий разум, по мнению мыслителя, только на начальных стадиях развития «цеплялся за все внешнее». Вивекананда упрощенно воспринимает греческую мифологию как «просто абстрактное поклонение природе», проводя сравнение с такими же мифологиями древних германцев, скандинавов и других арийских народов[866]. Полагая, что религия берет свое начало в персонификации сил природы, индийский мыслитель утверждает неизбежный переход человека от анализа внешней природы к самоанализу. Таким образом, мысль о красоте природы как Божественного творения подвергается Вивеканандой сомнению, поскольку она присуща только народам, находящимся на ранних стадиях развития.

В некоторых работах Вивекананды природа с ее красотами представляется лишь иллюзией, или майей. Здесь мыслитель следует адвайтистскому пониманию иллюзорности мира. В упомянутом выше индийском интервью 1897 г.[867] он предлагает четыре варианта трактовки майи, отвергая идею полной иллюзорности мира (universe is a phantom)[868]. Мыслитель чаще всего понимает майю как непостоянство и изменчивость мира, а не как нереальность мира. Природа в воззрениях Вивекананды полагается не полностью иллюзорной, а сочетает в себе реальное и нереальное, или бытие и небытие. «Прекрасная земля, великолепное солнце, спокойная, ласковая луна, усыпанное блестками небо – законы причинно-

[865] CWSV Vol. 2. P. 212.
[866] CWSV Vol. 2. P. 59.
[867] См. обсуждение особенностей трактовки Вивеканандой майи на с. 125.
[868] CWSV Vol. 5. P. 204.

следственной связи заставляют их действовать. Они живут в оковах, в оковах и умирают. <…> Их окутывает призрачная сеть»[869], – пишет мыслитель в своем стихотворении «Интересное послание» («An Interesting Correspondence», 1895).

Согласно Вивекананде, ранним ступеням развития народа соответствует представление о Боге как о трансцендентном существе, находящемся на небесах и творящем мир; на следующей ступени Бог полагается пронизывающим природу и, наконец, Бог признается душой человека[870]. При осознании Бога в самом себе природа перестает быть чуждой человеку, майя из «ужасного, безнадежного сна» становится прекрасной. Мыслитель утверждает, что для индивида, достигшего высшего «созерцательного состояния», мир становится по-настоящему прекрасным. Для того, кто научился «не смешивать» себя с окружающим миром, «многообразные изменения природы представляют собой единую панораму красоты и величия»[871]. В данном утверждении окружающий мир уже не полагается Вивеканандой сотворенным Богом, а красота этого мира выступает отражением красоты собственной, «очищенной» души.

Примечательно высказывание Вивекананды, записанное его попутчиками в путешествии по Америке в августе 1899 г. «И если вся эта майя так прекрасна, подумайте о чудесной красоте Реальности, стоящей за ней!»[872], – восклицает мыслитель, любуясь американскими пейзажами. Тем самым он склонен выделять красоту двух видов – внешнюю и внутреннюю.

Различия между *внешней и внутренней красотой* Вивекананда показывает, противопоставляя западную и восточную цивилизации. «Голос Азии всегда был голосом религии. Голос Европы - это голос политики»[873], – заявляет он. По словам мыслителя, за голосом Европы стоит древнегреческая

[869] CWSV Vol. 8. P. 164.
[870] CWSV Vol. 2. P. 123.
[871] CWSV Vol. 1. P. 187.
[872] CWSV Vol. 9. P. 446.
[873] CWSV Vol. 4. P. 142.

культура, основанная на поклонении внешней красоте – красоте природы, ее холмов, снегов, цветов, красоте форм и фигур, красоте человеческого облика. Напротив, восточная любовь к красоте всегда была направлена внутрь, а не наружу: «Журчание водопадов, пение птиц, красота солнца, луны, звезд и всей земли – все это довольно приятно, но для восточного ума этого недостаточно. Он хочет мечтать о чем-то запредельном»[874]. Вивекананда считает, что восточный ум смотрит с презрением на красоту внешнюю, пытаясь искать нечто «вечное, блаженное и бессмертное». Так, основным свойством внутренней красоты мыслитель полагает ее вечность.

Внешняя красота, по утверждению Вивекананды, является следствием действия майи. Именно иллюзорность такой красоты делает ее конечной и ставит в ряд со столь же невечными ценностями человеческой жизни, как богатство и власть. «Смерть – это конец жизни, красоты, богатства, власти, а также добродетели»[875], – говорит мыслитель в лекции «Майя и иллюзия», подчеркивая конечность как внешней красоты, так и лишенной религиозной основы этики. В лекции «Майя и свобода» из того же цикла Вивекананда называет внешнюю красоту ускользающей[876]. Будучи продуктом майи, эта красота выступает тюрьмой для человека, такой же тюрьмой является и человеческий интеллект. Указание на мимолетность и пустоту внешней красоты встречается и в стихотворениях Кабира: «Только вчера [женщина] блистала своей красотой, словно пламя светильника. [А сегодня] лебедь отправился в путешествие, и люди сказали: “Вынеси этот мусор из дома”»[877]. Примечательно, что высказывание Кабира приводил в своей проповеди Рамакришна[878], а Вивекананда неоднократно называл поэта-мистика в ряду с почитаемыми в Индии Буддой, Кришной, Чайтаньей, Нанакой, Шанкарой и

[874] CWSV Vol. 4. P. 143.
[875] CWSV Vol. 2. P. 93.
[876] CWSV Vol. 2. P. 122.
[877] Кабир. Грантхавали (Собрание) / Пер. с. браджа и комм. Н. Б. Гафуровой. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992. С. 102.
[878] Провозвестие Рамакришны. – М.: Амрита-Русь, 2019. С. 22.

Рамануджей[879]. Указанные строки Кабира демонстрируют упоминаемое Вивеканандой презрительное отношение Востока ко внешней красоте.

В письме, адресованном Буллу и датированном 14 февраля 1895 г., индийский мыслитель обращается к стиху 31 поэмы «Вайрагьям шатакам» Бхартрихари, гласящей, что в красоте содержится страх перед старостью, как и в богатстве – страх перед алчностью, а в теле – страх перед смертью[880]. Излагая эти строки как: «В богатстве есть страх бедности, <…> в красоте - страх старости, <…> и даже в теле - страх смерти»[881], Вивекананда указывает на тщетность стремления к преходящим вещам, среди которых есть и внешняя красота. В поздних заметках к лекциям 1900 г. мыслитель снова задается вопросом, что может удовлетворить человека. «Не золото. Не наслаждение. Не красота. Только одна Бесконечность может удовлетворить его, и эта Бесконечность – он Сам»[882], – решает Вивекананда. По его соображениям, осознание индивидом в себе Божественного приводит к свободе от непостоянных вещей.

Интересно, что о внешней красоте говорится и в поздних текстах Л. Н. Толстого. «Добро, красота и истина ставятся на одну высоту, и все эти три понятия признаются основными и метафизическими. Между тем в действительности нет ничего подобного. Добро есть вечная, высшая цель нашей жизни. <…> Понятие красоты не только не совпадает с добром, но скорее противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий»[883]. Противопоставление красоты добру может выступать следствием антропологического поворота[884], ведущего к распространению

---

[879] CWSV Vol. 4. P. 305; Vol. 6. P. 196, 393.
[880] Бхартрихари. Шатакатраям / Пер. с санскр., исслед. и коммент. И. Д. Серебрякова. – М.: Наука, 1979. С. 96.
[881] CWSV Vol. 6. P. 302.
[882] CWSV Vol. 8. P. 251.
[883] Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 93.
[884] Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. №2. С. 191.

этической религии, о которой предостерегает и Вивекананда, именующий ее практическим христианством[885].

В самом деле, говоря о красоте, Толстой подразумевает лишь внешнюю, «ускользающую» красоту, тогда как Вивекананда различает красоту внешнюю и красоту внутреннюю. Это различение отчетливо видно в его письме от 25 июля 1897 г., где он сокрушается, что «пришлось довольствоваться своими Гималаями» вместо встречи с английскими единомышленниками. «В конце концов, это жалкий обмен, потому что красота живого духа, сияющая на человеческом лице, доставляет гораздо больше удовольствия, чем любая материальная красота. Разве душа не является Светом мира?»[886], – пишет Вивекананда. Мыслитель противопоставляет внешней красоте горячо любимых им Гималаев красоту Божественную, скрытую под покровом невечных и преходящих вещей, но видимую для глубоко верующих людей. Внешняя красота сопоставляется им с красотой материальной, тогда как внутренняя – с духовной красотой.

Способность видеть Божественную красоту, по убеждению Вивекананды, отсутствует у человека с «нераскрытым» сердцем. В книге «Бхакти-йога» мыслитель сравнивает такого человека со слепым посетителем музея, которому нужно сначала прозреть, чтобы увидеть экспонаты. «Кому читают проповеди камни и ручьи? Человеческой душе, лотос внутреннего святилища которой уже полон жизни»[887], – говорит мыслитель, сближая тем самым понятия *красоты и истины*. Рядом с этими понятиями стоит для Вивекананды и «добро». Так, в том же фрагменте книги «Бхакти-йога» мыслитель настаивает на необходимости поиска духовного учителя, призывая искать высшую истину «с духом любви и почитания». Важно отметить, что здесь же Вивекананда упоминает всю триаду ключевых человеческих ценностей, характерную, скорее, для западной философской мысли, нежели

[885] CWSV Vol. 4. P. 238.
[886] CWSV Vol. 8. P. 421.
[887] CWSV Vol. 3. P. 51.

для восточной. По словам Вивекананды, только человеку, подготовленному к восприятию Божественного, «Господь Истины открывает самые удивительные вещи, касающиеся истины, добра и красоты»[888].

В западной философской традиции истина, добро и красота могут выступать как Божественные имена, так и Божественные аспекты, которые проявляются через действие в мире Божественных энергий. К примеру, в трудах христианского мыслителя-неоплатоника Дионисия Ареопагита Добро, Красота и Истина полагаются именами Бога, при этом Красота предстает самим бытием, Добро является причиной и целью всего сущего, и Истина - чистым и «необманчивым» знанием сущего[889]. Нами обнаружены всего две работы, в которых Вивекананда явно именует Бога Красотой, несмотря на то, что во многих текстах мыслитель рассуждает о Божественной красоте. Обе эти работы входят в состав книги «Бхакти-йога». В одной из них, описывая идеал любви для верующего, Вивекананда говорит о Боге: «Кого еще может любить это сердце? Он самый красивый, самый возвышенный, Он - сама красота, само величие»[890]. В другой лекции из упомянутой книги Вивекананда называет Бога Красотой, используя цитату из одного текста средневекового бхакти: «Я ничего не могу сказать о Тебе, кроме того, что Ты – моя любовь. Ты прекрасен, о, Ты прекрасен! Ты – сама красота»[891].

Явное именование Бога Истиной встречается в текстах Вивекананды по меньшей мере шесть раз. К примеру, в заметках к лекции «Религия – это реализация» («Religion is Realisation») мыслитель заявляет: «Величайшее имя, которое человек когда-либо давал Богу, – это Истина»[892]. Вивекананда также называет Бога Истиной, приводя слова Христа и цитаты из «Катха-

---

[888] CWSV Vol. 3. P. 53.
[889] Постовалова В. И. Истина, добро и красота в учении о Божественных именах Дионисия Ареопагита // Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2004. – С. 90–97.
[890] CWSV Vol. 3. P. 98.
[891] CWSV Vol. 3. P. 74.
[892] CWSV Vol. 6. P. 82.

упанишады»[893]. Именование Бога Добром выявлено нами только в одной лекции[894], датированной 8 апреля 1900 г. Неявные указания на этот аспект встречаются у мыслителя многократно.

Таким образом, именуя Бога основными ценностями человеческого бытия в отдельных работах, Вивекананда нигде не приводит все три имени вместе. Тем не менее, связь между этими именами для мировоззрения индийского мыслителя вполне очевидна. Так, убежденность Вивекананды в том, что добро красиво само по себе, демонстрируется в лекции «Цели религии» («The Claims of Religion»). Призывая аудиторию творить добро, мыслитель вопрошает: «Что это за сила в человеческом разуме, <…> которая раскрывает перед нами во всей красе величие души, красоту добра, всепривлекающую силу добра, бесконечную силу добра?»[895]. Он считает, что такой силой выступает сам Бог. Тем самым Вивекананда полагает и добро, и красоту проистекающими от Бога, а потому являющимися взаимосвязанными Божественными аспектами.

В своей первой статье, написанной для периодического издания организации «Миссия Рамакришны» и посвященной путям решения проблем индийского общества, Вивекананда неявно указывает на тесную связь между благом, познанием и красотой Бога. Эту связь способен рассмотреть тот, кто практикует отречение от мирского, отбрасывая идею «Я и мое». Такой человек отличает вечное благо от блага земного и самопознание как познание Бога от остальных видов знания. Рисуя идеал высокодуховного индивида для индийцев, Вивекананда говорит: «Где тот человек с широким сердцем, который способен забыть даже о собственном теле, размышляя о красоте и величии Божественного?»[896]. Поиск истины через богопознание, стремление к вечному благу и созерцание Божественной красоты объединяются в его статье через идею самоотречения.

---

[893] См.: CWSV Vol. 4. P. 150; CWSV Vol. 2. P. 328; CWSV Vol. 2. P. 134.
[894] CWSV Vol. 8. P. 134.
[895] CWSV Vol. 4. P. 205.
[896] CWSV Vol. 4. P. 404.

Вивекананда уделяет внимание и *эмоциональной стороне* переживания встречи с Божественной красотой. «Кристаллизованная сущность бесконечного наслаждения», по словам мыслителя, находится только в Боге[897]. Вивекананда считает, что человеческие эмоции и страсти могут быть, как и красота, земными и возвышенными. Обращая все страсти человеческого сердца к Богу, верующий преобразует их низменные формы в формы возвышенные. «Кто в этой вселенной красивее Его? Кто в этой вселенной больше подходит на роль мужа, чем Он? Кто в этой вселенной больше достоин любви, чем Он?»[898], – говорит Вивекананда, утверждая абсолютное превосходство Божественного в качестве объекта эстетического восхищения.

Описывая идеал последователя бхакти, индийский мыслитель указывает на второстепенность сотериологической цели верующего по сравнению с испытанием наслаждения любовью к Богу. «Свобода, Спасение, Нирвана – все отброшено. Господи, я не хочу ни богатства, ни друзей, ни красоты, ни учености, ни даже свободы; позволь мне рождаться снова и снова, и будь всегда моей Любовью»[899], – говорит он в книге «Бхакти-йога». Не будучи приверженцем бхакти, Вивекананда явно разделяет с последователями этого направления стремление к глубокому и всестороннему почитанию Божественного. Для иллюстрации ценности наслаждения Божественной любовью мыслитель приводит изречение Рамакришны: «Кому охота превращаться в сахар? Я хочу попробовать сахар на вкус», означающее, что верующий выбирает наслажденье от общения с Богом[900], а не слияние с Ним в единое.

Аспект Божественной красоты связан в работах Вивекананды с традиционной для индийской философии формулой сат-чит-ананда, которая используется для описания природы Божественного. В заметках под названием «Послание Божественной мудрости» («The Message of Divine

[897] CWSV Vol. 3. P. 95.
[898] CWSV Vol. 3. P. 98.
[899] CWSV Vol. 3. P. 99.
[900] Провозвестие Рамакришны. – М.: Амрита-Русь; 2019. С. 100.

Wisdom») мыслитель описывает Бога как Безличного Верховного Правителя, «Живого, Любящего, Прекрасного» в высшем смысле этих определений. При этом аспект Блаженства (ананда) проявляется, по словам Вивекананды, как «Бесконечно Прекрасное» в Боге, выступающем «величайшим влечением души»[901]. Безличный Абсолют одновременно являет себя и как личность, называемая мыслителем «Энергией – Любовью - Красотой». Таким образом, красота полагается Вивеканандой неотъемлемым качеством и безличного, и личного Божественного.

Говоря о формуле сат-чит-ананда, мыслитель стремится указать на условность границы между аспектами Божественного. В беседе с индийским учеником он утверждает, что аспект «ананда», то есть блаженство, тождественен аспекту «чит», то есть сознанию или знанию[902]. Разную значимость этим аспектам придают последователи бхакти-йоги и джняна-йоги. Если для джняна-йогина важен аспект знания, то бхакти-йогин уделяет основное внимание аспекту любви, то есть аспекту «ананда». Вивекананда убежден, что момент осознания сущности любого из этих аспектов ведет к осознанию и остальных. Поэтому «то, что есть Чит, на самом деле то же самое, что и Ананда». Так, мыслитель пытается не только устранить разногласия между разными формами поклонения Божественному, но и утверждает тождественность красоты и знания в Боге.

Аспект «ананда» получает в работах Вивекананды и адвайтистскую интерпретацию. Мыслитель полагает, что все феномены видимого нами мира являются проявлениями Абсолюта «сат-чит-ананда». Как рождение и смерть, так и наслаждения в человеческой жизни, включая самые низменные, земные наслаждения, выступают проявлениями Единого «Божественного Блаженства»[903]. Тем самым Вивекананда считает способность человеческой

[901] CWSV Vol. 5. P. 433.
[902] CWSV Vol. 5. P. 385.
[903] CWSV Vol. 2. P. 194.

души к наслаждению не только Божественной способностью, но даже потребностью.

В выступлении из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы» Вивекананда говорит соотечественникам об условии наслаждения миром. «Наслаждаться может только свидетель»[904], – утверждает он. Чем больше человек становится свидетелем чего-либо в жизни, тем больше ему это нравится, и такое состояние мыслитель называет анандой. Бесконечное же блаженство, по его словам, доступно лишь тому, кто становится свидетелем вселенной. В этом утверждении звучит идея о непривязанности к результатам своих действий как сотериологическом условии для совершенствующейся души.

В текстах Вивекананды встречаются суждения о *красоте Христа*. Прежде всего, мыслитель говорит о прекрасной жизни Иисуса. В упомянутой американской лекции «Христианство в Индии» Вивекананда критикует действия протестантских миссионеров у себя на родине, противопоставляя их поступки жизни Сына Божия. «Индусы с радостью приняли бы Христа христиан, потому что его жизнь была святой и прекрасной»[905], – заявляет мыслитель, утверждая при этом, что его соотечественники не могут воспринимать проповеди «невежественных, лицемерных» миссионеров. В интервью того же года Вивекананда ставит в один ряд «прекрасную жизни Иисуса» с моралью и философией индуизма[906]. Противоположностью этим явлениям выступают «бессмыслица Библии» и догмы индуизма. В этих высказываниях звучит призыв к веротерпимости и гармонии между религиями.

Вивекананда подчеркивает красоту личности Христа. «Мне жаль индуса, который не видит красоты в личности Иисуса Христа»[907], – говорит мыслитель в упомянутой лекции в Детройте. Вивекананда утверждает, что красота личностей Христа и Будды – одна и та же. Тем самым мыслитель

[904] CWSV Vol. 3. P. 419.
[905] CWSV Vol. 8. P. 217.
[906] CWSV Vol. 9. P. 498.
[907] CWSV Vol. 8. P. 218.

подразумевает божественное происхождение этой красоты. Красота личностей Христа и Будды упоминается Вивеканандой рядом с красотой учений обоих духовных наставников. Мыслитель говорит о «прекрасных учениях» Будды и Христа, не исключающих фанатизма и жестокости их последователей[908], в очередной раз указывая на единый источник всех религий.

Красота Христа в работах Вивекананды противостоит внешней, материальной красоте мира. Заявляя в одной из своих ранних американских лекций, что христианство проповедуется ради роскоши, Вивекананда говорит: «Лучше быть готовым жить в лохмотьях со Христом, чем жить во дворцах без него»[909]. Таким образом, у Вивекананды красота Христа обретает духовное измерение, и, как для Бальтазара, выступает не столь эстетическим, сколь этическим понятием. «„Этическое“ реализуется именно в контурах „эстетического“»[910], – пишет немецкий теолог о словах и действиях Иисуса. Однако для Бальтазара особую эстетическую ценность обретает уникальность акта боговоплощения: «Нас влечет именно Иисус Христос, <…> с той его уникальностью, которая не может быть сравнима ни с чем в человеческой истории»[911]. В адвайтистском же понимании Вивекананды Христос выступает далеко не единственным в истории богочеловеком, акт воплощения Бога происходит многократно.

В отличие от личностей Христа и Будды, некоторые аспекты которых полагаются Вивеканандой красивыми, личность Кришны не наделяется индийским мыслителем эпитетом красоты явным образом. Утверждая в Кришне сверхчеловеческий гений (super-human genius)[912], Вивекананда склонен считать его скорее человеческим существом, нежели существом

---

[908] CWSV Vol. 9. P. 528–529.
[909] CWSV Vol. 8. P. 213.
[910] Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 2: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили. – М.: ББИ, 2020. С. 5.
[911] Бальтазар Г. У. фон. Богословие и эстетика // Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. С. 4.
[912] CWSV Vol. 4. P. 445.

божественным. В лекции «Кришна», прочитанной в 1900 г. в Калифорнии, мыслитель говорит, что Кришна совершил «великий труд»[913], указав человечеству путь вперед. В лекции мыслителя Кришна выступает обладателем огромного сердца, видящего истину во всем, и первыми устами, «которые произнесли прекрасные слова для всех». В описании Вивеканандой учения Кришны можно увидеть сходство с учениями Христа и Будды. «Две идеи [стоят] на первом месте в его послании: первая – гармония различных идей; вторая – непривязанность»[914], – заявляет мыслитель по поводу учения Кришны.

Мысль о сходстве учений Христа и Кришны звучит в утверждении Вивеканандой общности между идеями Нового Завета и «Бхагавад-Гиты». Мыслитель считает, что обе великие личности пришли в этот мир именно тогда, когда «добродетель ослабевает и воцаряется безбожие», и обе они боролись за «возвышение человечества»[915]. Считая Христа, Кришну и Будду великими учителями, обладающими огромной духовной силой, Вивекананда неявно говорит о духовной красоте Кришны.

Описывая принципы течений бхакти в одном из выступлений из цикла «Лекции от Коломбо до Алморы», Вивекананда упоминает фигуру Кришны в контексте примера той любви, которую верующие должны испытывать к Богу. Мыслитель ссылается на историю Радхи и Кришны, иллюстрирующую, по его словам, истинный дух бхакти, поскольку «никакая любовь в мире не может сравниться с той, что существует между мужчиной и женщиной»[916]. Считая любовь Радхи и Кришны образцом любви к Богу, Вивекананда подчеркивает, что далеко не все люди могут правильно понимать такую любовь. Только чистые и нравственные индивиды могут постичь сущность такой любви, которую легко извратить. В данном фрагменте речь идет уже не о духовной

[913] CWSV Vol. 1. P. 438.
[914] CWSV Vol. 1. P. 438.
[915] CWSV Vol. 1. P. 444.
[916] CWSV Vol. 3. P. 364.

красоте личности Кришны, а о красоте вызываемой Кришной любви к Божественному.

Поклонение Богу, в основе которого лежит наслаждение, полагается Вивеканандой такой же крайностью, как и почитание Бога посредством аскетизма. Если почитающие Кришну последователи Чайтаньи, по словам мыслителя, были сосредоточены на наслаждении, то джайнизм – на самоистязании. Говоря о таких крайностях, Вивекананда изображает индуизм состоящим «из двух встречных спиралей, дополняющих друг друга, вращающихся вокруг одной оси»[917]. Примечательно, что симпатии мыслителя находятся на стороне веданты, которая, по его мнению, призывает контролировать свои чувства, а не наслаждаться ими.

В одной из ранних лекций «Религия любви» («The Religion of Love», 1895) Вивекананда рассказывает о культе Кришны, «язык которого эротичен» и даже использует слова «недозволенной страсти»[918]. Оправдывая перед западной аудиторией принципы этого культа, мыслитель утверждает: «Вам, вероятно, кажется, что все это влечет за собой глубокое вырождение верующих. Так оно и есть. Однако многие великие святые выросли благодаря этому». Вивекананда явно старается не подвергать критике кришнаитское бхакти перед западной аудиторией, но при этом и не поощряет его.

Примечательно, что о красоте внешности Кришны, характерном для последователей бхакти, Вивекананда упоминает только в цитате из «Бхагавата-пураны», приводимой в книге «Бхакти-йога». «Перед ними предстал Кришна с улыбкой на Своем лотосоподобном лице, одетый в желтые одежды и украшенный гирляндами, воплощенный победитель (в красоте) бога любви»[919], – говорит он о пастушках-гопи, утративших чувство индивидуальности ради любви к Богу. По результатам анализа упоминаний мыслителем Кришны складывается впечатление, что фигура Кришны для

[917] CWSV Vol. 8. P. 270.
[918] CWSV Vol. 8. P. 221.
[919] CWSV Vol. 3. P. 41.

самого Вивекананды является довольно противоречивой, что обусловлено неприемлемостью для мыслителя особенностей кришнаитских культов.

В приведенном нами ранее фрагменте беседы с индийским учеником Вивекананда восхищается красотой Божественного, видя в нем *женское начало*. Обращая внимание ученика на «бесформенную красоту» Божественного, Вивекананда произносит строки бенгальской песни, посвященной богине Кали: «О Мать, Ты – струящаяся, как поток нектара, в скольких формах и аспектах Ты проявляешься!»[920]. Характерная для индийской философской традиции связь красоты с женским божественным началом воспринята мыслителем от его наставника Рамакришны, служившего жрецом в храме Кали и глубоко почитавшего ее. В одной из своих ранних лекций 1894 г. под называнием «Женщины Индии» («The Women of India») Вивекананда говорит, что о том Абсолюте, о котором человек ничего не может сказать, в Индии говорится как о Ней. «Настоящим личным Богом в Индии является Она»[921], - утверждает мыслитель.

О почитании индийцами женского божественного начала Вивекананда говорит и в цикле лекций «Вдохновенные беседы». «Бог – это Мать» – заявляет он. Мыслитель видит самых почитаемых верующими личностей воплощениями самой Матери: «Частичка Матери, капля, была Кришной, другая – Буддой, третья – Христом. <…> Поклоняйтесь Ей, если хотите любви и мудрости»[922]. Истоки поклонения женскому началу Вивекананда полагает лежащими еще в ведах и развитыми в философии санкхья. Согласно последней, сила или активность «принадлежит Пракрити, природе, а не Пуруше или душе»[923]. Мыслитель видит философское основание почитания Матери в идее о том, что за всеми явлениями мира стоит единая вселенская сила, шакти. Он призывает любить Бога-Мать подобно ребенку, и «тогда

[920] CWSV Vol. 7. P. 229.
[921] CWSV Vol. 9. P. 212.
[922] CWSV Vol. 7. P. 27.
[923] CWSV Vol. 8. P. 252.

наступит и Вечное Блаженство, которое и есть Сама Мать»[924]. За этим высказыванием стоит мысль о наслаждении прекрасным, присущем безличной форме Божественного.

Вивекананда усматривает поклонение женскому высшему началу и в западном обществе. «Дхарма западных людей — это поклонение Шакти как созидательной силе»[925], - заявляет он в работе «Восток и Запад» («The East and The West»). Поклонение женскому началу мыслитель полагает, в частности, в протестантизме, где почитается Богоматерь с «младенцем Иисусом на руках». Однако, по мнению Вивекананды, жители Запада поклоняются Шакти как вселенской силе «по невежеству, ради чувственных удовольствий». В своем письме 1894 г., адресованном индийскому единомышленнику, мыслитель порицает западное неосознанное поклонение Шакти и утверждает, что истинный верующий должен поклоняться ей «со всей чистотой, в духе саттвы, рассматривая Ее как свою Мать»[926].

Наряду с немногочисленными упоминаниями красоты женского Божественного начала Вивекананда выражает восхищение этой красотой в двух своих стихотворениях, посвященных богине Кали. «Звезды скрыты за облаками, Облака закрывают облака, Это – тьма, вибрирующая, звучная»[927], – говорит он в стихотворении «Мать Кали» (Kali the Mother), показывая свой трепет и восторг перед неконтролируемой Божественной силой. Красота женского начала имеет в работах Вивекананды отношение только к безличному аспекту Божественного, тогда как описания облика почитаемой Богини в них отсутствуют.

Стоит указать, что отсутствие у Вивекананды восхищений особенностями прекрасного облика почитаемых божеств обусловлено его неприятием тех направлений бхакти, в основе которых лежит культивирование чувственности и религиозного эроса. Как подчеркивает один

[924] CWSV Vol. 8. P. 253.
[925] CWSV Vol. 5. P. 505.
[926] CWSV Vol. 7. P. 482.
[927] CWSV Vol. 4. P. 384.

из западных биографов Вивекананды Р. Роллан, Вивекананда «всегда, со строгой заботливостью, старается предупредить опасность спустить с цепи неосторожными упражнениями демонов чувственности; он запрещает некоторые киртаны (танцы и песни), пробуждающие жизненную силу ценой вспышки нездоровой чувственности»[928]. В самом деле, при изложении принципов бхакти-йоги индийский мыслитель акцентирует внимание на выполнении добрых дел, самоотречении и нравственной чистоте верующего[929], нежели на эмоциональной стороне любви к почитаемому божеству. Примечательно, что в своей книге «Бхакти-йога» мыслитель приводит фрагменты текстов бхакти[930], однако только один из них говорит о красоте Бога: «Я ничего не могу сказать о Тебе, кроме одного — Ты моя любовь. Ты прекрасен, о как Ты прекрасен! Ты и есть красота»[931]. При этом даже данный фрагмент Вивекананда комментирует как призыв к возвышенной любви, естественным образом приводящей к отказу верующего от низменного.

Итак, рассмотрев взгляды Вивекананды на Божественную красоту, определим их отношение к эстетическим моделям. Для первой модели, названной нами *моделью христианской теоэстетики*, свойственны, во-первых, соображения о красоте мира как Божественного творения, во-вторых, противопоставление внешней и внутренней красоты, в-третьих, прочная взаимосвязь истины, добра и красоты. Вивекананда признает красоту мира как творения Бога и даже указывает на осознание индийцами связи между красотой природы и деятельностью всемогущего Творца. Вместе с тем, индийский мыслитель не разделяет идею креационизма, что обусловливает его отношение к природе как внешнему и чуждому по отношению к человеку

---

928 Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с фр. Поляк А. А., Шлосберг Э. Б. // Философия йоги. – М.: Эксмо, 2007. С. 811–812.
929 CWSV Vol. 4. P. 8, CWSV Vol. 3. P. 48–49.
930 См. CWSV Vol. 3. P. 62, 82, 84.
931 CWSV Vol. 3. P. 74.

объекту, поиски следов Бога к котором свойственны лишь для начальных стадий развития народов.

Для работ Вивекананды характерно четкое разделение между внутренней, или духовной, и внешней, или материальной красотой. Эта особенность приближает взгляды индийского мыслителя к модели христианской теоэстетики. Однако сам Вивекананда относит поклонение внешней красоте к свойству западной цивилизации, противопоставляя ей цивилизацию восточную, презирающую внешнюю красоту, в отличие от духовной красоты. В ряде его лекций внешняя красота выступает результатом действия майи, красота же вечная и нетленная принадлежит лишь Божественному. В контексте вопроса богопознания Вивекананда упоминает и свойственную западной философской мысли триаду основных человеческих ценностей – истины, добра и красоты. В разных работах мыслитель именует Бога Истиной, Добром и Красотой, и полагает их не только именами Бога, но и взаимосвязанными Божественными аспектами.

Модель индийского бхакти характеризуется взаимосвязью между областями эстетического и мистического, концепцией эстетической ценности религиозных эмоций, а также восхищением красотой женского Божественного начала. Высказывания, указывающие на осознание Вивеканандой связи между созерцанием красоты Бога и испытанием мистического опыта, нами не обнаружены. Вивекананда не разделяет и вторую особенность модели индийского бхакти, поскольку он не приемлет культивирование религиозного эроса, свойственного кришнаитским культам бхакти. Кришна выступает для индийского мыслителя скорее духовным лидером человечества, чем объектом восхищения красотой облика Бога. Способность созерцания красоты Божественного, по мнению мыслителя, обретается путем контроля своих чувств, а не наслаждения ими. Наконец, работы Вивекананды указывают на склонность их автора восхищаться красотой Божественного начала. Почитание женского начала мыслитель обосновывает идеей единой вселенской силы, или шакти, стоящей за всеми явлениями мира. Созерцание

красоты женского начала относится у Вивекананды только к безличному аспекту Божественного.

Анализ соображений Вивекананды о красоте Божественного говорит в пользу большей близости его взглядов к западной, нежели чем к индийской модели. Несмотря на частичное признание красоты мира как творения Бога, мыслитель твердо стоит на позициях разделения внешней и духовной красоты, признает духовную красоту Христа и считает красоту Бога связанной с добром и истиной. Индийская модель разделяется Вивеканандой только в плане созерцания красоты женского Божественного начала, которое почитается им лишь в безличном аспекте.

Заключение

Для духовной составляющей современного глобализирующегося общества характерен религиозный плюрализм и эклектизм. В индивидуальном сознании верующих настоящего времени сочетается множество элементов из различных религиозно-философских традиций. Истоки синкретической религиозности следует искать в идеях тех ярких общественных деятелей, которые склонны к поиску приемлемых компромиссов между разными верованиями. Такая склонность характерна для творчества мыслителей, в силу жизненных обстоятельств создававших свои учения на границе взаимодействия мировых цивилизаций путем преобразования религиозных представлений родной традиции с учетом взглядов других культур.

Особенно показательны в этом отношении учения мыслителей, являющихся гражданами государств, традиционная культура которых подверглась воздействию западной цивилизации. Наилучшим примером таких государств выступает Индия, философская мысль которой являет собой образец масштабной и детальной разработки способов описания Божественного. Для древних и средневековых индийских представлений о Божественном характерны большие различия с западными концепциями Бога. Поэтому именно Индия дала миру целую плеяду выдающихся мыслителей, предложивших оригинальные учения, взгляды на Божественное в которых сочетали идеи как западной, так и индийской культурных традиций. Эти учения содержат попытки согласовать политеизм и монотеизм, устранить разногласия между теизмом, деизмом и пантеизмом, совместить личностные и безличные аспекты Бога.

Распространению указанных учений в значительной степени способствует интуитивный подбор их авторами наиболее доступного способа изложения их положений для самых разнородных аудиторий. На сохранение взглядов мыслителя своей жизнеспособности спустя многие десятилетия после его деятельности оказывают влияние не только их оригинальность и

дальновидность, но и наделение их мощным первоначальным импульсом для популяризации, что во многом зависит от лидерских качеств и индивидуальной харизмы их автора. Обладателем таких качеств был всемирно известный индийский мыслитель эпохи Бенгальского Возрождения Свами Вивекананда.

Философско-религиозное учение Вивекананды окончательно оформилось в результате сложной полемики с представителями разных слоев западного общества и включило в себя элементы как индийской философской традиции, так и западного рационализма, а взгляды индийского мыслителя на Божественное сочетали в себе идеи индуистских верований с христианскими взглядами на Бога. В отличие от учений других мыслителей Бенгальского Возрождения, оно носило явно выраженный критический характер, сочетавшийся с сильной конструктивной стороной. Активно выступая против бездумного следования авторитетам, индийских средневековых и западноевропейских буржуазных представлений о человеке, Вивекананда считал необходимым сохранение Индией своих традиций и национальных институтов при условии радикальных социальных преобразований, направленных на значительное улучшение жизни простого населения. Важнейшей частью учения Вивекананды стал поиск общей для всех религий основы при условии сохранения особенностей религиозного поклонения, с целью примирить многочисленные конфессии прежде всего внутри своей страны и защитить уникальность индуизма от западного влияния. Следствием этого поиска стала попытка согласовать призывы к религиозной терпимости с критикой ряда идей, характерных и для христианства, и для индуизма.

В исследовании *определено влияние особенностей личности* Вивекананды на его взгляды на Божественное. Как у большинства межкультурных мыслителей, его взгляды лишены догматизма. Постоянное стремление к поиску истины обусловливает критический подход Вивекананды к религии. Мыслитель считает возможным совмещение религиозных и научных идей. Духовная чистота Вивекананды отражается в его акценте на

нравственных аспектах Божественного. Реалистический характер его мышления позволяет говорить о жизнеспособности взглядов на Божественное в настоящее время.

На основе *анализа основных философских подходов* к принятым в западной и индийской традициях способам описания Божественного в данном исследовании были *разработаны многоаспектные модели Божественного*, предоставившие возможность подробно изучить взгляды мыслителя, творчество которого включило в себя идеи обеих традиций. Модели были сгруппированы по направлениям философского знания и составили четыре таксономии – метафизическую, эпистемологическую, этическую и эстетическую. Рассмотрение учения Вивекананды сквозь призму моделей указанных таксономий легло в основу реконструкции его концепции Божественного.

Разработанная концепция Божественного в учении Вивекананды позволила оценить *близость религиозных взглядов мыслителя к индийским либо западным представлениям о Боге*. Анализ метафизических моделей свидетельствует о склонности мыслителя к индийской традиции, поскольку, считая политеизм и монотеизм лишь этапами на пути к принятию обществом идеи Бога-Абсолюта, он критикует западный теизм как узкую монотеистическую концепцию. При этом его концепция Божественного содержит большинство разработанных в западном богословии аспектов монотеизма. Рассмотрение взглядов Вивекананды через призму таксономий эпистемологических моделей указывает на предпочтение мыслителем сверхъестественного пути богопознания над естественным. Оба эти пути развивались как в индийской, так и в западной философской и богословской традициях. Преобладание в трудах Вивекананды катафатических описаний Бога над апофатическими также не говорит о близости его взглядов к той или иной традиции, однако показательно, что мыслитель почти не использует цитаты из древнеиндийских текстов, насыщенных апофатическими описаниями Брахмана.

Затрагивая эстетические аспекты Бога, Вивекананда одновременно разрабатывает несколько взглядов на природу мирового зла, что характерно для ряда западных философов. В плане осмысления вопроса отношения Бога ко греху мыслитель придерживается подхода классического теизма, считая (в духе Аристотеля), что Бог есть сама любовь. Изучение эстетических моделей приводит к выводу о том, что взгляды Вивекананды тяготеют к модели христианской теоэстетики, нежели к индийской модели, основанной на пути бхакти. Таким образом, представления Вивекананды о Божественном приближаются к представлениям о Боге в индийской либо западной традициях в зависимости от конкретных аспектов Бога.

Ряд идей, формирующих концепцию Божественного в учении Вивекананды, демонстрируют свою жизнеспособность в настоящее время и *получает развитие в работах современных философов*. Так, мыслитель разделяет панентеистические взгляды, хотя и не употребляет понятие «панентеизм». Он противопоставляет свое представление о Боге пантеизму, утверждая превосходство Бога над миром, что соответствует панентеистической идее. Термин «панентеизм» был введен в начале XIX в. как попытка преодоления односторонних подходов пантеизма и монотеизма и пантеизма. Поэтому данная концепция получила широкое развитие в трудах современных ученых, старающихся найти компромисс между разными религиозными воззрениями. К этому же компромиссу стремился и Вивекананда. Он сохранил личностный характер Бога, свойственный теизму и деизму, а также считал Бога независимым от развивающегося мира, что позволяет отнести его взгляды к позиции, более близкой к классическому, чем к новому панентеизму. При этом представления Вивекананды о Божественном содержат ряд идей, сходных с идеями учений таких сторонников нового панентеизма, как А. Л. Бергсон, К. Л. Морган, С. Александер. Индийский мыслитель не отрицает развития Бога в процессе развития мира, считая развивающимися лишь его аспекты, и утверждает Бога как неизменную основу мира, а не дополнение картины мира.

Близость ко взглядам современных философов выявляется в учении Вивекананды о личном безличном Боге. На преобладание безличного аспекта Божественного во взглядах мыслителя указывает отсутствие идеи ипостасности Бога, что свойственно для представителей индуистских верований. В целом же Вивекананда стремился к соблюдению баланса между двумя аспектами. Если идею безличного Бога-Абсолюта содержат в основном его западные выступления, то перед индийской аудиторией мыслитель говорит о тождестве личного и безличного аспектов и даже призывает к почитанию личного Бога. Вивекананда полагает Бога и личным, и личностью, что созвучно идеям современных сторонников теистического персонализма, к которым относятся А. Плантинга и Р. Суинберн. Индийский мыслитель помещает в центр своего учения интересы простого человека, поэтому Бог в его взглядах обретает черты личности в ее современном понимании.

Анализ эпистемологических аспектов Божественного в наследии Свами Вивекананды свидетельствует о наибольшей значимости для мыслителя религиозного аргумента в защиту существования Бога, хотя в той или иной степени им развиваются космологический, телеологический, моральный и исторический аргументы. Переживание мистического опыта богопознания полагается Вивеканандой самым сильным доводом, способным оправдать веру в Бога. Эта же идея содержится в трудах современных философов, стремящихся к поиску новых способов обоснования рациональности веры в Бога и выводящих проблему оправданности религиозных убеждений в число самых обсуждаемых тем современной аналитической философии. Наиболее авторитетными разработчиками данного направления являются А. Плантинга и У. Олстон. Плантинга обосновывает религиозные убеждения, утверждая наличие у человека особого механизма их формирования. Олстон апеллирует к действию доксатических практик, т. е. социально одобряемых способов возникновения в веры в Бога.

В духе царящего в конце XIX в. позитивизма Вивекананда стремится рационализировать представления о религиозном опыте. Он придает важное

значение характерному для индийской философии описанию познавательного аппарата человека, где интеллект выступает инструментом интерпретации полученных извне данных и обладает системой оценки этих данных. Аналогичным образом познавательный процесс описывается современными философами Плантингой и Олстоном, которые стремятся обосновывать веру в Бога в строгом соответствии с научными знаниями. Созвучность идей Вивекананды и современных философов проявляется и в утверждении социального характера мистического опыта, интерпретация которого зависит от окружения человека. Мыслителей также сближает склонность к уравниванию эпистемического статуса чувственного восприятия и мистического опыта.

Важную роль в процессе богопознания Вивекананда придает аффективно-волевым аспектам человека. Нравственное совершенство стремящегося к познанию Бога индивида выходит на первый план по сравнению с фактом его выхода в сверхсознательное состояние и непротиворечивостью его знания разуму. Акцент на этой стороне богопознания выставляется современными разработчиками эпистемологии добродетели. Из двух направлений эпистемологии добродетели Вивекананда следует респонсибилизму, полагающему значимыми добродетелями моральные качества познающего, в числе которых стоят любовь к истине, смирение, нравственное совершенство. Как и современные философы, индийский мыслитель отдает предпочтение приобретенным, а не врожденным добродетелям, чему всегда предшествует упорная внутренняя работа над собой. Вивекананда уравнивает цели богопознания и самопознания человека, отрицая при этом возможность познания Бога безнравственными людьми.

В работах Вивекананды обнаруживается тесная связь между аргументом от религиозного опыта и моральным аргументом. Истинная мораль человека зависит, по мнению мыслителя, от способности осознать в себе Божественное. Вивекананда убежден, что религия не должна сводиться только к концепции милосердия к ближнему, поскольку такое понимание веры в Бога неизбежно

приведет общество к принятию материализма. Мыслитель интуитивно предвидел распространение в XX в. идей атеистического гуманизма. Если в юности Вивекананда был увлечен трудами позитивистов и эволюционистов, то в зрелые годы он уже активно выступал против десакрализации мира. Путешествуя по Западу, индийский мыслитель отчетливо осознавал духовный кризис западного общества и пытался вернуть религии многомерность.

В духе западной богословской традиции Вивекананда не только утверждает Бога основой всего сущего, но и в разных своих выступлениях именует Бога Истиной, Добром и Красотой. Он говорит и о красоте мира, являющегося отражением красоты Божественного, и о красоте Христа, который выступает для него богочеловеком. Красота Христа обретает в его трудах духовное измерение и служит не только эстетическим, но и этическим понятием. Мыслитель указывает на тесную связь между красотой и добром и считает их проистекающими от Бога. Размышления о красоте Божественного находят свое развитие в современном философском направлении – теоэстетике. Создавший его в середине XX в. философ и богослов Г. У. фон Бальтазар так же, как и Вивекананда, был озабочен проблемой духовного кризиса общества и полагал одной из его причин деэстетизацию богословия. За рассуждениями индийского мыслителя о красоте Божественного стоит стремление вернуть человеку его утраченную духовную полноту. Эту же задачу ставят перед собой современные философы и богословы, ведущие разработки в русле теоэстетики.

В исследовании показано значение реконструированной концепции Божественного во взглядах Вивекананды для изучения некоторых *тенденций развития религиозных воззрений современного общества*. Учение Вивекананды можно считать одним из наиболее влиятельных источников массового распространения современной синкретической религиозности, сочетающей идеи различных религиозно-философских направлений. Концепция Божественного в его учении содержит в себе стремление к примирению самых разных представлений о Боге, что проявляется в призывах

мыслителя к религиозной терпимости не только для многоконфессионального общества Индии, но и для всего мира. Результатом этих призывов стал его проект «универсальной религии», в основе которого лежит идея единого Бога и сохранение верующими традиционных форм религиозного поклонения. Теоретическим обоснованием универсальной для всех верующих религии у Вивекананды служат его адвайтистские воззрения, полагающие Бога единым безличным Абсолютом, а остальные религии при этом выступают ступенями на пути к такому Богу. Проект мыслителя продолжает развиваться в работах современных религиозных и общественных деятелей. Концепция универсальной религии разрабатывалась в трудах многих индийских ученых, включая Раммохана Роя и С. Радхакришнана, а в настоящее время она вышла за рамки религиозных воззрений и глубоко проникла в общественное сознание. Своеобразным развитием идей единения Вивекананды выступает сделанное в 2015 г. заявление буддийского лидера Далай-ламы, утверждающего, что современному человечеству необходима форма морали, стоящая вне религии и приемлемая не только для верующих, но и для атеистов и агностиков[932].

Одним из направлений современного религиозного дискурса в аспекте глобализации выступает противостояние консервативной и либеральной тенденций, первая из которых делает упор на местные религиозные традиции, а вторая – на глобальные ценности. Реконструированная концепция Божественного в учении Вивекананды демонстрирует способы сочетания этих противоположных тенденций, а популярность этого учения в наши дни свидетельствует о влиянии идей мыслителя на современное общество.

[932] Далай-лама, Франц Альт. Воззвание Далай-ламы к человечеству: Этика важнее религии / Пер. с англ. Е. Леонтьевой. – М.: Эксмо, 2017. С. 29.

Список литературы

Источники

1. Аквинский Фома. Сумма теологии. Вопросы 1-64 / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А. 2006. – 870 с.
2. Аквинский Фома. Сумма теологии. Т. Вопросы 68-114. / Под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 688 с.
3. Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Пер. И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1996. – 400 с.
4. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 1. / Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976. – 550 с.
5. Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с.
6. Бальтазар Г. У. Слава Господа. Богословская эстетика. Т.1. Созерцание формы / Пер. с нем. О. Хмелевской. – М.: ББИ, 2019. – 659 с.
7. Бальтазар Г. У. фон. Слава Господа. Богословская эстетика. Т. 2: Сферы стилей. Ч. 1: Клерикальные стили. – М.: ББИ, 2020. – 380 с.
8. Бергман М. Скептический теизм и проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 557–593.
9. Бердяев Н. А. Дух и реальность. – М.: АСТ: Астрель, 2011. – 664 с.
10. Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – 742 с.
11. Богословие красоты / Под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Издательство ББИ, 2013. – 220 с.
12. Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В. С. Семенцова. – М.: Восточная литература, 1999. – 256 с.

13. Бхактивинода Тхакур. Према Прадипа. – М.: Философская книга, 2014. – 112 с.
14. Бхартрихари. Шатакатраям / Пер. с санскр., исслед. и коммент. И. Д. Серебрякова. – М.: Наука, 1979. – 135 с.
15. Василий Великий. Творения в 2-х т. Т. 2. – М.: Сибирская благозвонница, 2012. – 1232 с.
16. Вишну-Пурана: книга 1 / Пер. с санскр. Т. К. Посовой. – СПб.: Издательство «ОВК», 1995. – 256 с.
17. Гегель Г. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Г. Шпета. – М.: Наука, 2000. – 497 с.
18. Далай-лама, Франц Альт. Воззвание Далай-ламы к человечеству: Этика важнее религии / Пер. с англ. Е. Леонтьевой. – М.: Эксмо, 2017. – 128 с.
19. Дарвин Ч. Происхождение человека и половой подбор. – М.: Книга по требованию, 2013. – 464 с.
20. Деви Махатмья. Сказание о величии Богини / Пер., предисл. и коммент. А. А. Игнатьева. – Калининград: Санатана дхарма, 2009. – 162 с.
21. Декарт Р. Сочинения в 2 т. / Пер. с лат. и франц. Т. 2 / Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 609 с.
22. Дигха-никая (Собрание длинных поучений) / Пер. с пали А. Я. Сыркина; отв. ред. В.П. Андросов. – М.: Наука, 2020. – 902 с.
23. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. и пред. Г. М. Прохорова. – СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002. – 854 с.
24. Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. – 950 с.
25. Кабир. Грантхавали (Собрание) / Пер. с. браджа и комм. Н. Б. Гафуровой. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. – 143 с.

26. Кант И. О моральных свойствах Бога (Из «Лекций о философском учении о религии», раздел «Моральная теология») (пер. с нем. Л. Э. Крыштоп) // Кантовский сборник. 2011, №4 (38). с. 86-94.
27. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. Т. 4. – 630 с.
28. Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 6 / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др. – М.: Мысль, 1966. – 743 с.
29. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. – М.: Наука, 1992. – 263 с.
30. Климент Александрийский. Строматы. Т. 3 (Книги 6-7) / Изд. подг. Е. В. Афонасин – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 368с.
31. Кузанский Николай, Сочинения в 2-х томах. Т. 1: Перевод / Общ. ред. и вступит. статья З. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. - 488 с.
32. Лэнг Э. Становление религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 2. – М.: Канон+, 1998. С. 46-81.
33. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие / Пер. с англ. – Одесса: «Богомыслие», 1998. – 493 с.
34. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 50 т. – М.: Изд-во политической литературы, 1961. Т. 21. – 782 с.
35. Мюллер М. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. – М.: Искусство, 1995. – 448 с.
36. Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии / Пер. с англ. – М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 410 с.
37. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Ред. совет под предс. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – 744 с.
38. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Ред. совет под предс. В. С. Степина. – М.: Мысль, 2001. – 605 с.

39. Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В. К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2001. – 504 с.
40. Олстон У. П. Восприятие Бога. Эпистемология религиозного опыта. – М.: Академический проект, 2022. – 471 с.
41. Плантинга А. Разум и вера в Бога // Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет / Пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В.К. Шохин. М.: Языки славян. культуры, 2014. С. 189–274.
42. Платон. Полное собрание сочинений в одном томе / Ред. Басова Е.Г. – М.: АЛЬФА-КНИГА, 2016. – 1311 с.
43. Плотин. Первая эннеада / Пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 320 с.
44. Плотин. Сочинения / Сост. М. Солопова. – СПб: Алетейя, 1995. – 673 с.
45. Православная энциклопедия. Т. 5. М.: Церковно-научный центр «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ», 2002. – 753 с.
46. Провозвестие Рамакришны. – М.: Амрита-Русь; 2019. – 272 с.
47. Пятигорский А. М. Материалы по истории индийской философии. – М.: Издательство восточной литературы, 1962. – 255 с.
48. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 2. / Пер. с англ. – М.: МИФ, 1993. – 731 с.
49. Роллан Р. Жизнь Вивекананды / Пер. А. А. Поляк, Э. Б. Шлосберг // Философия йоги. – М.: Эксмо, 2007. – С. 823-936.
50. Роллан Р. Жизнь Рамакришны / Пер. с фр. Поляк А. А., Шлосберг Э. Б. // Философия йоги. – М.: Эксмо, 2007. С. 627–822.
51. Рупа Госвами. Бхакти Расамрита Синдху. Часть 1 / Пер. с санскр. Бхану Свами. – Харьков: Фактор; VAC, 2012. – 688 с.
52. Соловьев В. С. Духовные основы жизни. – Париж: Y.M.C.A. – PRESS, 1925. – 192 с.
53. Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем. В двадцати томах. – М.: Наука, 2000. Т. 2.1875-1877. 402 с.

54. Спиноза Б. Избранные произведения / Пер А. И. Рубина, В. В. Соколова, Н. И. Иванцова. Т.1. / Общ. ред., вступ. ст. В. В. Соколова – М.: Издательство политической литературы, 1957. – 630 с.
55. Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой; науч. ред. Р. Суинберн / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянской культуры, 2014. 464 с.
56. Толстой Л. Н. Что такое искусство? // Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Художественная литература, 1983. Т. 15. С. 41–221.
57. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ. Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
58. Уддйотакара. «Ньяя-варттика» IV. 1.19-21 / Пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина // Философия религии: альманах / Сост. и отв. ред. Шохин В. К. – М.: Наука, 2013. С. 305-332.
59. Упанишады. Кн. 2. / Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. – М.: Наука, 1992. – 339 с.
60. Упанишады веданты, шиваизма и шактизма. Антология избранных упанишад / Пер. с санскр. С. В. Лобанова, С. С. Федорова. – М.: Старклайт, 2009. – 224 с.
61. Уэйн Г. Систематическое богословие: введение в библейское учение / Пер. с англ. –СПб.: Мирт, 2010. – 1453 с.
62. Фаликов Б. З. Неоиндуизм и западная культура. – М.: Наука, 1994. – 219 с.
63. Фейербах Л. Сущность христианства / Пер. с нем. П. Н. Рыбникова. – М.: Мысль, 1965. – 416 с.
64. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2 / Ред. В. Козерук. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. – 943 с.
65. Философский энциклопедический словарь / Под ред. С. С. Аверинцева и др. 2-е изд. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – 815 с.

66. Философская энциклопедия в 5 т. Т. 5 / Гл. ред. Ф. В. Константинов. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – 740 с.
67. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / Пер. с англ., под ред. В. И. Кальянова. – М.: Академический проект, 2017. – 365 с.
68. Шанкара. Атмабодха / пер. А. Я. Сыркина // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 157-164.
69. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с нем. Сост. и посл. А. А. Гусейнова. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
70. Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2-х томах. Т 2. / Сост., ред. А. В. Гулыга. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
71. Шеллинг Ф. Сочинения в 2-х т. / Пер. с. нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. Т. 2. – 641 с.
72. Экхард М. Трактаты. Проповеди / Пер. с нем. Реутин М. Ю. Отв. Ред. Бондаренко Н.А. – М.: Наука, 2010. – 438 с.
73. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. В 43 т. Т. 4. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1890–1907. – 488 с.
74. Этимологический словарь славянских языков. В 30 т. Т. 2 / Под ред. Трубачёва О. Н. – М.: Наука, 1975. – 238 с.
75. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. – СПб.: Лань, 1999. – 528 с.
76. Alexander S. Space, Time and deity. The Gifford lectures at Glasgow. 1916 – 1918. – New York: The Humanities Press, 1927. V.II. – 437 p.
77. Dasgupta S. N. Philosophical Essays. – Delhi; Motilal Banarsidass, 1982. – 400 p.
78. Emerson R. W. Essays by Ralph Waldo Emerson. – New York: Carlton House, 1841. – 385 p.
79. Hartshorne Ch. Reality as Social Process: Studies in Metaphysics and Religion. – Glencoe (Illinois): The Free Press, Boston: Beacon Press, 1953. – 232 p.

80. Hartshorne C. The Logic of Perfection. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company, 1991. – 126 p.
81. Hick J. Evil and the God of Love. London: Palgrave Macmillan, 2010. – 389 p.
82. Isherwood Ch. Ramakrishna and His Disciples. – New York: Simon and Schuster, 1965. – 348 p.
83. Morgan C. L. Emergent Evolution. – London: Williams and Norgate, 1927. – 314 p.
84. Plantinga A. Warranted Christian Belief. – New York: Oxford University Press, 2000. – 528 p.
85. Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. – Oxford: Clarendon Press, 1998. – 278 p.
86. The Autobiography of Dayananda Saraswati. – New Delhi: Manohar, 1987. – 136 p.
87. The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. – Calcutta: Advaita ashrama, 1960. – 765 p.
88. Vivekachudamani of Sri Sankaracharya. Text with English Translation, Notes and an Index by Swami Madhavananda. – Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1921. – 268 p.
89. Vivekananda Swami. The Complete Works. Vol. 1-9. – Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.
90. Whitehead A. N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. – New York: The Free Press, 1978. – 434 p.

Исследовательская литература

91. Аверин А. Н. Философское понимание трансцендентности и имманентности Бога в теизме, деизме, пантеизме и атеизме // Пивоваровские чтения. Синтетическая парадигма: наука, философия, религиоведение. Сборник материалов конференции. Уральский

федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина. 2019. – С. 11-13.

92. Аникеева Е. Н. Гносеологический аспект Ишвара-вады (индийского учения о личном Боге/Ишваре) // Вестник РУДН. серия Философия. 2014. № 4. С. 69-77.
93. Аникеева Е. Н. Ишвара-вада в контексте теизма // Вестник РУДН. Серия Философия. 2015. №4. С. 60-67.
94. Аникеева Е. Н. Метафизика кармы как главного архетипа индийской религиозности // Вестник РУДН. Сер. Философия. 2007. №2. С. 56-65.
95. Аникеева Е. Н. О доказательствах существования Бога/Ишвары в индийской философии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2014. Вып. 4 (54). С. 49-53.
96. Аникеева Е. Н. Проблемы индийского теизма: философско-компаративный анализ. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 256 с.
97. Аносова И. А. Категория любви в учении Свами Вивекананды // Труды Санкт-Петербургского гос. ун-та культуры и искусств. 2007. Т. 172. С. 115-122.
98. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени. – М.: Изд-во МГУ, 1967. – 284 с.
99. Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
100. Бурмистров С. Л. Брахман и история. Историко-философские концепции неоведантизма. – М.: Академический проект, 2023. – 186 с.
101. Бурханов Р. А., Матросова О. П. Эмерджентная космология К. Л. Моргана // Дискуссия. 2013. №11 (41). С. 20-23.
102. Ванина Е. Ю. Средневековое мышление. Индийский вариант. – М.: Восточная литература, 2007. – 375 с.
103. Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм / Под ред. С. В. Пахомова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 403 с.

104.Ватман С. В. Вишнуитский трактат «Бхакти-расамрита-синдху», его структура, содержание и доктринальная роль // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2019. №3. С. 212-225.

105.Вдовина Г. В. Когнитивный механизм в позднесхоластическом аристотелизме и естественное богопознание // Историко-философский ежегодник. 2019. Т. 34. С. 46-62.

106. Ворохобов А. В. Интерпретация онтологического аргумента в философской теологии Чарльза Хартсхорна // Христианское чтение. 2021. №1. С. 115-126.

107.Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии. – Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. – 197 с.

108.Гагинский А. М. Теоэстетика в контексте православного богословия // Христианское чтение. 2022. №2. С. 182–197.

109.Гаспаров И. Г. Зло и свободная воля // современные апологии от свободной воли и классический теизм // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 4. № 4. С. 15-34.

110.Гаспаров И. Г. Классический теизм и отношение Бога ко греху // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 91. С. 87-106.

111.Гаспаров И. Г. Онтологические модели Божественного: «классический теизм» vs «теистический персонализм» // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 5-26.

112.Гаспаров И. Г. Этический аргумент против существования Бога: критический анализ // Человек. 2022. Т. 33. № 4. С. 58-76.

113.Гаспаров И. Г. «Sensus divinitatis» и «мистическое восприятие»: две модели эпистемического оправдания религиозных убеждений // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 50-66.

114.Головина М. А. Модернизация традиционных представлений о карме в творчестве С. Вивекананды // Вестник Челябинского государственного университета – Челябинск: ЧелГУ, 2015. № 26 (381). С. 99-103.

115.Григорьян Э. Р. Бог как понятие методологии социального познания // Регион и мир. 2020. № 6. С. 156-161.

116.Гура В. А. Проблема Бога и духовной реальности в античной философии // Вестник Ленинградского гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. № 4. С. 159-169.

117.Евдокимов П. Н. Искусство иконы. Богословие красоты. – Клин: Христианская жизнь, 2005. – 384 с.

118.Жуков Ю. Г. Вклад Ч. Дарвина и Г. Спенсера в становление учения об эволюционной этике // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. 2018. №4 (21). С. 16-19.

119.Загзебски Л. Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита. Пер. с англ. К.В. Карпова // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. №3. с. 92-107.

120.Исаева Н. В. Искусство как проводник. Кашмирский шиваизм: Абхинавагупта и Кшемараджа (в сравнении с некоторыми паратеатральными опытами современности). – СПб.: Издательство РХГА, 2014. – 301 с.

121.Ильющенко Е. В. Доказательство бытия Бога в протестантской теологии: Пауль Тиллих и Алвин Плантинга // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2021. № 4. С. 55-69.

122.Каримов А. Р. К знанию через добродетели: об основаниях аретического подхода в эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 4. С. 6-21.

123.Карпов К. В. Проблема зла: метаэтика и привационная трактовка зла // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. №4(39). С. 18-35.

124.Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 8-18.

125.Кедрова М. О. Естественная теология XXI в.: проект Ричарда Суинберна // Вопросы философии. 2016. №2. С. 77-84.

126.Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад: Учебное пособие. – СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – 390 с.

127.Корсунский И. Н. Судьбы идеи о Боге в истории религиозно-философского миросозерцания Древней Греции: от Гомера до Платона. – М.: Либроком, 2012. – 431 с.

128.Костюченко В. С. Вивекананда. – М.: Мысль, 1977. – 190 с.

129.Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – 272 с.

130.Крыштоп Л. Э. Этикотеология Канта и его понятие высшего блага // Философия религии: аналитические исследования. 2023. Т. 7. № 1. С. 99–120.

131.Куценков А. А. Эволюция индийской касты. – М.: Наука, 1983. – 327 с.

132.Линицкий П. И. Учение Платона о Божестве. – Киев: Типография С. Т. Еремеева, 1876. – 334 с.

133.Любутин К. Н. Проблема отчуждения: критика религии в философии Л. Фейербаха // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения РАН. 2004. №5. С. 64-81.

134.Магомедов К. М. Монотеизм vs политеизм? // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 2. С. 5–18.

135.Матвеев П. Е. О доказательствах бытия Бога // Вестник Владимирского государственного университета имена А.Г. и Н.Г. Столетовых. Серия Социальные и гуманитарные науки. 2020. 4 (28). С. 71-81.

136.Мезенцева О. В. Концепция Бога в индийской философии Нового и новейшего времени // Универсалии восточных культур. М. – Восточная литература, 2001. С. 122-140.

137.Мезенцева О. В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. – М., 1994. – 238 с.

138.Мезенцева О. В. Примечания // Свами Вивекананда. Четыре йоги / пер. с англ., под ред. В. С. Костюченко. – М: Прогресс, 1993. С. 484-512.

139.Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды // Ценностные ориентиры индийского общества. – М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150.

140.Михайлов П. Б. Как познать Бога. Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. 2010. №2 (58). С. 92-103.

141.Мутаххари М. Исламское мировоззрение [Электронный ресурс] // https://litresp.ru/chitat/ru/M/mutahhari-murtaza/islamskoe-mirovozzrenie.

142.Насыров И. Р. Аргументы в пользу бытия Бога в каламе // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 2. С. 23–46.

143.Павлюченков Н. Н. Шеллинг и русское богословие XIX–XX вв. // Филаретовский альманах. 2016. №12. С. 155-172.

144.Пахомов С. В. Свами Вивекананда и теософия // Эзотеризм в философии, литературе и искусстве – СПб.: Лидер, 2023. – 464 с.

145.Поросенков С. В. Теизм и атеизм в определении предмета философии религии // Религиоведение. 2010. № 3. С. 73-80.

146.Постовалова В. И. Истина, добро и красота в учении о Божественных именах Дионисия Ареопагита // Логический анализ языка. Языки эстетики: Концептуальные поля прекрасного и безобразного / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2004. – С. 79-110.

147.Предтеченская Ю. В. Определение Брахмана в Упанишадах: апофатический и катафатический подходы (по комментарию Шанкары к «Тайттирия упанишаде») // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 272-290.

148.Прусак А. И. Теория действия Свами Вивекананды // Социологические исследования – М., 2000. № 1. С. 93–98.

149.Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: Наука, 1981. – 184 с.

150.Рыбаков Р. Б. Интерпретация понятия кармы в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды // Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (вопросы истории и экономики). М.: Наука, 1970. С. 156-162.

151.Саттар А. С. Теистическая интерпретация атеистической метафизики Шопенгауэра // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. №1. С. 56-80.

152.Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового Времени. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 320 с.

153.Скороходова Т. Г. Неоведантистская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды // Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии – М.: РГГУ, 2020. №2. С. 14-35.

154.Скороходова Т. Г. Понимание Востока в общественной мысли Бенгальского Возрождения // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 200-214.

155.Скороходова Т. Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии // Исторический журнал: научные исследования. 2014. № 3. С. 313-323.

156.Скороходова Т. Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в лекциях от Коломбо до Алморы // Восток (Oriens). 2019. № 3. С. 104–121.

157.Смирнов Г. А. Гайденко В. П. Границы Томистской эпистемологии: Фома Аквинский о богопознании // Историко-философский ежегодник. 2009. №2008. С. 51-79.

158.Соколов Е. Г. Свами Вивекананд и Ромен Роллан (феерия искажений и фальсификаций) // Международный журнал исследований культуры. 2018. № 4(33). С. 47–68.

159.Судаков А. К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 57-65.

160.Тимофеев А. И. Тема человеческой свободы у Шеллинга // Человек. Природа. Общество. Актуальные проблемы: материалы 11-й международной конференции молодых ученых, 27-30 декабря 2000 г. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С. 87-92.

161.Тимощук А. С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в творчестве Рупы Госвами // Ориенталистика. 2018. 1(2). С. 289-302.

162.Фокин А. Р. Аргумент от Sensus Divinitatis и исторический аргумент в пользу существования Бога в истории патристической мысли // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной академии. № 1 (3). 2019. С. 17-32.

163.Цветкова С. О. Образ Кришны в поэзии Миры Баи // Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2016. Вып. 2. С. 115-126.

164.Челышева И. П. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б. Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. – М.: Наука, 1986. – 131 с.

165.Шохин В. К. Индийская версия теодицеи // Проблема зла и теодицеи: Материалы международной конференции. 6–9 июня 2005 года. М., 2006. С. 226-235.

166.Шохин В. К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты. – М.: Директ-Медиа, 2023. – 336 с.

167.Шохин В. К. Может ли теизм быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 23–36.

168.Шохин В. К. Проблема зла: теодицея и апология // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. № 5 (67). С. 47-58.

169.Шохин В. К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 8-60.

170.Шохин В. К. Философский теизм Уддйотакары // Философская теология: дизайнерские фасеты. – М.: ИФРАН, 2016. С. 34-46.

171.Шохин В. К. Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2002. Т. 26. №2. С. 245-258.

172.Badrinath Ch. Swami Vivekananda. The Living Vedanta. – London: Penguin Books India, 2006. – 452 p.

173.Banhatti G. S. Life and Philosophy of Swami Vivekananda. – Boston: Atlantic Publishers & Distributors, 1995. – 276 p.

174.Bishop P. D. (1982) God and the Absolute in Vivekananda and Aurobindo – Contrasting Reactions to Contact with the West // Indian Journal of Theology Calcutta. № 31(1). P. 15–34.

175.Burke M. L. Swami Vivekananda in America: New Discoveries. – Calcutta: Advaita Ashrama, 1958. – 639 p.

176.Chakravarti Saratchandra. Talks with Swami Vivekananda. – Calcutta: Advaita Ashrama, 1939. –500 p.

177.Chattopadhyaya R. Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1999. – 443 p.

178.Clooney F. Hindus God. Christian God: How Reason Helps Break down Boundaries between Religions. – New York: Oxford University, 2001. – 220 p.

179.Dasgupta R. K. Swami Vivekananda’s Idea of Vedanta // Prabuddha Bharata. 2002. May. P. 15–20.

180.Datta B. Swami Vivekananda. Patriot – prophet. A study. – Calcutta: Nababharat Publishers, 1954. – 472 p.

181.Davis B. The Reality of God and the Problem of Evil. – London; N.Y., 2006. – 254 p.

182.De Michelis E. A History of Modern Yoga. – New York: Continuum, 2004. – 301 p.

183.Freddoso A. God's General Concurrence with Secondary Causes: Pitfalls and Prospects // American Catholic Philosophical Quarterly. 1994. Vol. 68. № 2. P. 131–156.

184.General Sketch of the History of Pantheism. In 2 vol. Vol 1. – London: Samuel Deacon & Co, 1878. – 395 p.

185.Göcke B. P. Concepts of God and Models of God-world relation // Philosophy Compass. 2017, Vol. 2, DOI 10.1111/phc3.12402.

186.Halbfass, W. India and Europe: An Essay in Understanding. – New York: State University of New York Press, 1988. – 622 p.

187.Hanegraaff, W. J. New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought. – New York: State University of New York Press, 1997. – 594 p.

188.Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. – London: George Allen and Unwin Ltd., 1951. – 419 p.

189.Hixon L. Mother of the Universe. Selected from Jadunath Sinha's Rama Prasada's devotional songs. – Wheaton: Versa Press, 1994. – 223 p.

190.Kopf D. The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind. – Calcutta: Gupta Brothers, 1959. – 402 p.

191.Jhanji R. The Philosophy of Vivekananda. – New Delhi: Aryan Books International, 2007. – 206 p.

192.Lester R. C. Ramanuja on the Yoga. – Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1976. – 197 p.

193.MacGregor L. A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda. – Quebec: Concordia University, 1995. – 140 p.

194.Maharaj A. Swami Vivekananda's Vedantic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will // Philosophy East & West. 2017. Vol. 67. No. 4. P. 1191–1221.

195.Mohapatra K. Political Philosophy of Swami Vivekananda. – New Delhi: Northern Book, 1996. 145 p.

196.Nosheen Zaheer. Vivekananda's Views on Christianity and Islam // Rahat-ul-Quloob Islamic Research Journal, Vol 1, Issue 1 (Jan-Jun2017). P. 1-21.

197.Rambachan A. The Place of Reason in the Quest for «Moksha»: Problems of Vivekananda's Conceptualization of Jnanayoga // Religious Studies. Cambridge–N. Y. 1987. Vol. 2. No. 2. P. 279–288.

198.Sengupta S. C. Swami Vivekananda and Indian Nationalism. – Calcutta: Ramakrishna Mission, Golpark, 2001. – 170 p.

199.Sil N. P. Swami Vivekananda: A Reassessment. – Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1997. – 250 p.

200.Singh Sh. K. Religious and Moral Philosophy of Swami Vivekananda. – Patna: Janaki Prakashan, 1983. – 248 p.

201.Visveswari Amma. Udayana and his Philosophy. – Delhi: Nag Pbls., 1985. – 220 p.

202.Wykstra S. J. The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of «appearance» // International Journal for Philosophy of Religion. 1984. 16 (2). P. 73–93.

203.Wykstra S. J., Perrine T. The Foundations of Skeptical Theism // Faith and Philosophy. 2012. 29 (4). P. 375–399.

204.Zagzebski L. The Search for the Source of Epistemic Good // Metaphilosophy. 2003. Vol. 34 (1/2). P. 12–28.