УДК 2-1(23:24):141.4

Аникеева Е.Н.

Архетип божественной личности как относительной в индийском религиозном сознании

Аникеева Елена Николаевна, кандидат философских наук, доцент, Российский университет дружбы народов, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
E-mail: anikeeva.elena@rambler.ru

Дальнейшее развитие религиоведения требует более глубокого применения философской и философско-религиозной методологии и соответствующего категориального аппарата к религиозному сознанию, в частности, к индийскому и к идее/архетипу божественной личности. Относительный характер божественной личности в индийских религиях проявляется в: инклюзивизме (термин индолога П. Хакера) — неограниченной способности включения новых богов и культов, отождествлении ряда божественных персонажей, вариативной функциональности божеств, идентичности политеистической религиозной парадигмы и др. Олицетворение/деперсонификация в данном архетипе индийского религиозного сознания является двуединым процессом, имеющим пан(ен)теистическую, а не абсолютно-теистическую основу. Поскольку индийская божественная личность не абсолютна, а относительна, то архетип такой личности в индийском религиозном сознании характеризуется атрибутивно-функциональным теизмом и релятивизмом.

Ключевые слова: религиозный архетип, инклюзивизм, эксклюзивизм, релятивизм божественных личностей, политеистическая религиозная парадигма, пан(ен)теистическая основа персонифицированных божеств, атрибутивно-функциональный теизм, абсолютный теизм.

Индийская цивилизация представляет собой уникальное единство в многообразии и называется «живым музеем человечества», «миром в миниатюре» (П. Массон-Урсель). В этом цивилизационном феномене индийские религии играют если не определяющую, то весьма значительную роль — и в придании разнообразия индийской культуре, и в стягивании воедино многообразных форм, не только культовых и мифологических, но и этно-социальных. Индуизму, например, приписывается важнейшая роль «великой объединительной силой индийской цивилизации» *[Полонская 1994]*. Данная религиозная интеграция в Индии явилась не просто эпизодическим явлением и событием в ее истории, но важнейшим и характерным ее процессом, привлекшим внимание мирового научного сообщества. Поскольку феномен индуизма придает индийской цивилизации в целом неповторимый колорит, то в его генотипе и основах идеологии следует искать наиболее интересные разгадки для этой проблемы.

Наиболее характерной черой индуизма, который являлся и является на протяжении более полутора тысячелетий самой распространенной религией Индии, как раз и является его пестрота, многообразие и некая аморфность, фокусирующиеся, тем не менее, в определенное единство. Эта аморфность допускает почти бесконечное число богов и культов, не говоря уже о мифах. Некоторые ученые, в частности, Г. Штитенкрон *[Штитенкрон 1999, с. 255]*, даже не рассматривают индуизм в качестве единой религией, а считают его конгломератом различных религий. Принято считать, что в индуизме 3 339 богов *[Wilkins 1900, p. 9; Nakamura 2005, p. 8]*; говорят также, что их 3 миллиона *[Foulston, Abbott 2009, pp. 1—2]*, хотя подсчитать их точное количество невозможно. У Гете, например, ознакомившегося с пантеоном индийских богов, возникло чувство негодования, ибо сонмы их, как писал поэт в своем «Западно-восточном диване», «числом в несколько тысяч, притом не подчиненные друг другу, но одинаково абсолютно всемогущие… еще больше запутывают жизнь с ее случайностями, поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам словно высшей степени святости и блаженства» (цит. по *[Альбедиль 1991, с. 133—134]*).

Кажущееся хаотичным нагромождение богов в индуизме было следствием его особенного характера быть открытой по отношению к иным религиозным культам системой как для различных божественных персонажей, так и для различных

теургических форм. Поэтому индуизм был способен в течение тысячелетий их не только абсорбировать, вмещать, поглощать, но и сам формировался и состоял из этого «контролируемого» им многообразия. Идеологическая система индуизма, распространенная на столь обширный ареал и управляющая таким астрономическим числом богов и культов, жила и, можно сказать, питалась этим разнообразием. Так, индолог Е.Н. Успенская указывает, что благодаря феномену санскритизации в индуизме шел процесс агломерирования, присовокупления, одно- и разновременной кристаллизации не просто культов различным богам, но многообразных этно-социальных общностей, прежде всего, каст, которые через эти культы получали свой религиозный статус и идеологически закрепляли его через общественные связи *[Успенская 2010]*. Индуизм, таким образом, составился в большой степени из этих, сначала чужих для него, но потом «освоенных» им культов.

Но если Гете поразило само по себе огромное количество богов в индуизме, то мы хотим заострить внимание на тех качественных характеристиках индийского религиозного сознания (а шире — политеистической парадигмы), которые неизбежно приводят к умножению этих богов, на метафизических особенностях религиозного пантеона, определяющих их множественность. И при этом даже неважно, огромно или не столь значительно число, фиксирующее этих богов. Свойство индийских религий включать в себя иных богов и те их умозрительные основы, которые позволили этим свойствам проявиться таким образом, известный немецкий индолог П. Хакер определяет термином «инклюзивизм»[1].

[1] Термин вошел в словарь мировой индологической науки — заметим, что даже сборник в честь этого ученого был назван «Инклюзивизм: индийская форма мысли» *[Hacker 1983, S. 12]*. Характерно, что категория «инклюзивизм», с помощью которой Хакер обозначил одно из существенных свойств индуизма именно как религии (а не философии!), в этом сборнике атрибутирована как «индийская форма *мысли* [курсив и разрадка мои — *Е.А.*]». Это еще раз подтверждает единые основы религии и философии, — или то, что в самой религии имеются некие узловые стержни, которые, не принадлежа собственно философии, формируют особый вид ментальности, «управляющей» религиозной жизнью и отчасти философией.

> «Суть инклюзивизма заключается в том, что центральное представление чужой религиозной или идеологической группы объявляется идентичным тому или иному центральному представлению группы, к которой принадлежишь ты сам. В основном, к инклюзивизму прямо или косвенно относят утверждение, что Чужое, объявленное идентичным Своему, в какой-то мере подчиняется ему» *[Hacker 1983, S. 12]*.

Поразительно ярким примером инклюзивизма является то, что в индуизме один из верховных его богов Шива (шиваизм — одна из главных ветвей индуизма), несмотря на его неведическое и неарийское происхождение, не просто включился в брахманистский пантеон, но настолько возвысился, что занял центральное положение рядом с Брахмой. Явления инклюзивизма имеют, несомненно, место и в других индийских и политеистических религиях вообще. Ламаизм, вьетнамский буддизм включали, абсорбировали в себя местные культы и народные верования с их многочисленными богами, а китайское женское божество Гуань-инь настолько прочно вошло в махаянистский пантеон, что так же, как Шива, стало занимать одно из центральных мест самого Авалокитешвары (эманации Будды), отождествившись с ним *[Жуковская 1992, с. 28]*.

Гуань-инь — женское божество, милосердия и сострадания. Деревянная статуэтка эпохи Ляо (907—1125, Китай)

Тысячерукая Гуань-инь. Резьба по дереву эпохи Мин (1368—1644, Китай)

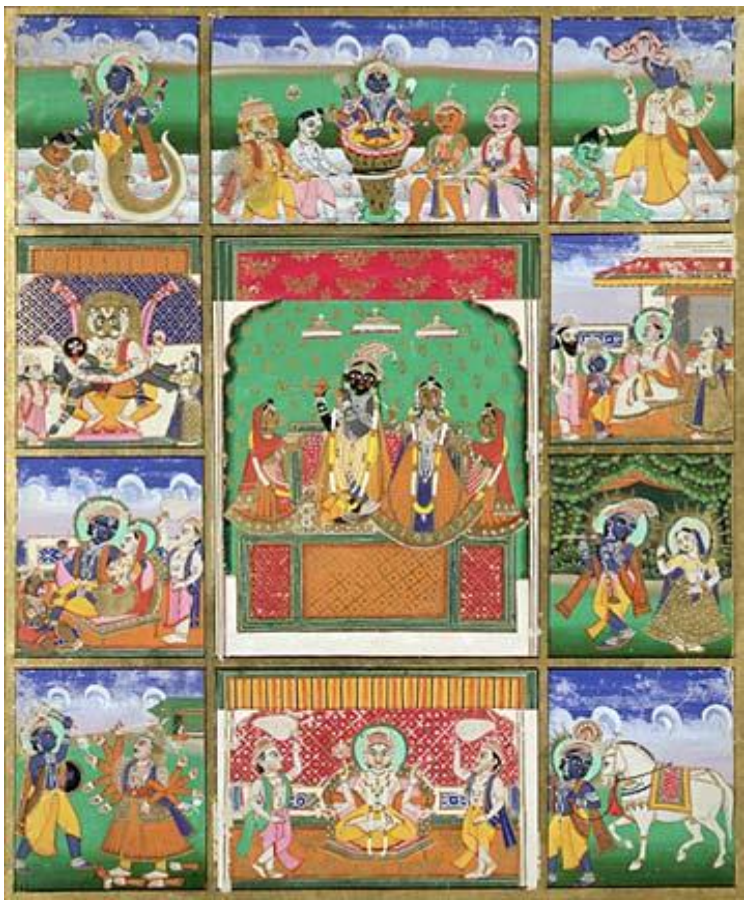
Гуань-инь как мужской бодхисаттва Авалокитешвара — воплощение бесконечного сострадания всех Будд (III в., Индия)

Одиннадцатиголовый тысячерукий Авалокитешвара (XII в., Центральный Тибет)

Аналогично этому завоевание покоренных стран в традиционном обществе сопровождалось не только подчинением их богов религии завоевателей, но и включением (инклюзивизмом!) их в пантеон завоевателей: Александр Македонский, например, становился покровителем религий завоеванных им восточных народов и распространял их культы на всей территории империи. Реформа князя Владимира 998 г., по нашему убеждению, — также показательный пример инклюзивизма, и т.д. Однако можно сказать, что в индуизме инклюзивизм достиг, что называется, своего апогея.

Является ли идентичность «своих» личных богов по сравнению с «чужими» для каждой из религий политеистической парадигмы существенной и конституирующей эту религию, а в случае утраты такой идентичности разрушаются ли основы данной религии? Если Шива, внедрившись в ведо-брахманистскую традицию извне, или имея инклюзивистское происхождение, мог стать не просто «своим», а даже главным в ней, то здесь произошел существенный сдвиг в идентичности верховного личного бога. Хотя индуизм уже иная религия, нежели ведизм, тем не менее, опора на веды как на незыблемый авторитет (астика) является неотъемлемой характеристикой индуизма, включенной в т. наз. правовое его определение, сформулированное Верховным судом Индии *[Древо индуизма 1999, с. 13—14]*. Иными словами, ведизм и индуизм — одна и та же религиозная традиция (астика) в отличие, скажем, от буддизма и джайнизма, которые не признают авторитета вед и выступют тем самым неортодоксальным (настика) течениями. Значит, для религии астика вторжение ставшего главным бога извне нисколько не затронуло основ этой традиции. То же справедливо и для вторжения в буддизм (в религию настика) Гуань-инь, и т.д. В целом, политеистическая религиозная парадигма при изменении идентичности личных и даже главных богов в ней вряд ли будет испытывать ущерб.

Благодаря инклюзивизму и «взаимообмену» личных богов у трех индийских религиозных традиций образовался частично общий пантеон. Так, Будда представлен аватарой индуистского Вишну; а согласно буддийской мифологии, Вишну, Брахма и другие индуистские божества населяют райские обители (сукхавати, рупа-локу и др.), располагающиеся, правда, ниже уровня «буддовости», и т.п.



Десять аватар Вишну. Фреска. XIX в. (Джайпур, Индия): Будда (в центре внизу со множеством рук) — девятая аватара Вишну.

Привело ли данное обстоятельство к синкретизму, «интеграции» индийских религий или к нивелированию различий между ними? Отнюдь нет; каждая из религиозных традиций, астика либо настика, от прихода «чужих» богов и потери идентичности «своих» не разрушалась, но сохраняла свою качественную определенность и парадигмальную принадлежность. То есть, вопрос, подрывают ли личные боги, приходящие извне (из астики или настики), свою внутреннюю религиозную традицию, являются ли они «смертельно опасными» для нее, решается отрицательно. Получается, что различия между личными богами в этих религиях довольно условны; здесь дело не в конкретных личностях богов, которые относительны и которыми, стало быть, можно «пожертвовать» для сохранения (и укрепления) иных существенных сторон политеистической парадигмы и ее основ. В.К. Шохин отмечает общий характер инклюзивизма индийских и античных религий на основе их единого базиса:

> «Индуистский инклюзивзим обнаруживает многочисленные параллели с инклюзивизмом античным. Эти параллели прослеживаются как в теоретических аспектах данной модели, так и в практической утилизации. Причина этих сходств — в типологическом соответствии глубинных основ обеих религиозных традиций…» *[Шохин 1986, с. 301]*.

Данные типологические основы мы называем законами политеистической парадигмы.

В противовес «инклюзивизму» понятие «эксклюзивизм» появилось в религиоведении для обозначения существенного свойства, что и естественно, монотеистических религий (подробнее см. *[Аникеева Е.Н. 1998; Anikeeva 2008]*). Монотеистическая религиозная парадигма не допускает ни иных культов, ни иных богов и по своему определению, и согласно первой заповеди: «Я Господь Бог твой... Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим» (Исх. 20: 1—2). Таким образом, если хакеровское понятие «центрального представления» в какой-либо религии применять только к личному Богу / богам, то в монотеизме инклюзивизма быть не может. Понятие «эксклюзивизм» укрепилось, прежде всего, за христианством. Вопрос

об эксклюзивизме христианства и более широкий вопрос о религиозном плюрализме как проблеме истинности одной религиозной системы в отношении к другой религиозной системе исследовался, например, живущим в Токио ученым Гарольдом Нетландом, а также обсуждался на научных конференциях, в том числе в России и США *[Netland 1992; Кленденин 1994, с. 24]*. Если инклюзивизм возможен только в том случае, если абсорбируемые элементы в виде божественных персонажей не нарушают и не затрагивают основ данной религии, то, напротив, явление эксклюзивизма в какой-либо религии означает, что внешние факторы в виде иных культов иным богам могут не просто повредить, но существенно исказить фундаментальные принципы данной религии, и тогда в ней вырабатываются защитные приемы против таких внешних факторов. Иными словами, и политеистические религии, включающие иных богов, и исключающие иных богов религии монотеистические, чтобы продолжать быть самими собою, должны оставлять свои первоначальные основы незыблемыми.

Впрочем, содержание понятий «инклюзивизм» и «эксклюзивизм» приобрело ряд оттенков, которые мы бы сформулировали так: культовый (личный Бог / боги), метафизический (сущность и атрибуты Бога / Божества), культурологический и идеологический аспекты *[Аникеева 2008]*. Для культового аспекта эсклюзивизма и инклюзивизма, о котором речь шла выше, разумеется, монотеистическая и политеистическая парадигмы имеют разные критерии: один личный Бог или безличное сверхъестественное со многими личными богами. Культовый эксклюзивизм христианства и других монотеистических религий обусловлен их сутью — единобожием, и культовый инклюзивизм политеистической религиозной парадигмы также определяется законами этой парадигмы, приводящими к относительной личности, относительному характеру и неопределенному числу (благодаря инклюзивизму увеличивающемуся) богов в ней. Но если монотеистическая религия допускает истинность других религий и других богов в них (инклюзивизм), то она саморазрушается, а политеистическая религиозность в случае культового инклюзивизма нисколько не страдает. В то же время в ряде политеистических религий имеются характерные примеры эксклюзивистского отношения к иным культам; однако эти явления не влияют на основы политеистической парадигмы; они просто препятствуют увеличению числа богов. Понятно, что инклюзивизм и эксклюзивизм в культовом аспекте — это те качества, которые определяются противоположностью парадигм, соответственно, политеистической и монотеистической.

Метафизическим аспектом инклюзивизма мы бы назвали «миссионерскую стратегию», проявляющуюся в большинстве религий, которая может исходить от представителей и политеизма, и монотеизма, и заключающуюся в отождествлении своих и чужих каких-либо представлений и концепций. Общими для многих (если не для большинства) религий являются идеи Божественной сущности и ее атрибутов: бытия, духовности, премудрости, вечности, вездесущия, и т.д. и т.п. Ярким примером такой миссионерской стратегии может служить выступление Апостола Павла в Афинском Ареопаге перед философами-язычниками:

> «Афиняне! по всему вижу, что вы как бы особенно набожны; ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: "Неведомому Богу". Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17: 22—23).

Говоря это, Апостол нисколько не кривил душой и не становился «культовым инклюзивистом», так как в той же главе Деяний сказано, что «Павел возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян. 17: 16). В данном анализе, на наш взгляд, необходимо различать божественную сущность и божественную личность; и в миссионерских стратегиях, как правило, апеллируют к Божественной сущности и говорят, что Бог один для всего человечества, и подобное. Но когда речь заходит о личных богах / Боге, то здесь проявляются существенные различия между политеизмом и монотеизмом.

Культурологические аспекты инклюзивизма и эксклюзивизма — это принятие или непринятие тех или иных обрядов, обычаев, традиций другой религии в свою, и критерии такого принятия или неприятия исходят, естественно, от культовой основы своей религии. Примеры культурологического инклюзивизма, скажем, в христианстве — осенний праздник урожая винограда и освящения плодов на Преображение (на Руси — «яблочный Спас»), который в язычестве был частью культа Дионису / Вакху; блинное угощенье, имеющее дохристианский исток, на масляной / мясопустной неделе; живые березки в храмах на Троицу и другие не противоречащие единобожию обычаи. Резкое же неприятие христианством народных / языческих гаданий, знахарства, чародейства и волшебства говорит об эксклюзивистском отношении к ним как противоположным единобожию в силу их магизма и кумиротворения.

Идеологические (и даже политические) аспекты религиозного инклюзивизма и эксклюзивизма сейчас рассматривается в таком ключе, что инклюзивизм связали с толерантностью, а эксклюзивизм — с нетерпимостью, поэтому в публицистической демагогии инклюзивистские в культовом отношении религии выигрывают, а эксклюзивистские религии по отношению к другим культам выглядят одиозно. Понятия «толерантность» / «нетолерантность» имеют — вне первоначального семантического поля медицины и фармакологии — социальный, социально-политический, этико-практический характер, и применение их к культовым и метафизическим основам религии, ее теоретическим принципам и парадигмальным свойствам является некорректным. Объявление, например, эксклюзивистской религии «нетолерантной» к другим религиям было бы само по себе «нетолеранто», потому что в данном случае свойство культового инклюзивизма (неправильно называемое «толерантностью») разрушило бы метафизические основы эксклюзивистской религии (об этом см. *[Шохин 1986, с. 276, 300 и др.]*). На наш взгляд, смешение идеологического и культового аспектов инклюзивизма/эксклюзивизма совершенно недопустимо и противоречит принципу религиозной свободы (по крайней мере, возможности сохранить свою религию неповрежденной).

Этим, а также другим аспектам эксклюзивизма / инклюзивизма в индийских религиях посвящены ряд исследований в современной католической теологии религии. Остановимся на двух из них. Директор Центра вишнуитскх и индуистских исследований в Оксфордском университете (Англия) Френсис Клуни оспаривает инклюзивистскую позицию в культовом аспекте, защищая свою точку зрения на страницах американского журнала «Теологические исследования». В своей статье Клуни представляет различные точки зрения в классической и современной индуистской философии по вопросу о ее отношении к другим религиозным доктринам и сопоставляет их с концепциями межрелигиозной коммуникации в современной католической теологии религии *[Clooney 2003, pp. 306—333]*. В классическом индуизме им выделяются две позиции: «эксклюзивизм» известного мимансака[2] VII в. Кумарилы[3] и «инклюзивизм» крупнейшего ведантиста, основателя

[2] Миманса, или мимамса, (санскр. «исследование», «изучение», «размышление») — одна из ортодоксальных школ индуистской философии. Иное название — пурва-миманса («первая миманса», или «предшествующее, первое исследование», в отличие от веданты, называемой уттара-мимамса, или «последующее, дальнейшее исследование»). Основные принципы школы — ритуализм, ортопраксия (установка на «правильное действие»), антиаскетизм и антимистицизм. (*Прим. ред.*).

[3] Кумарила (Кумарила-бхатта или Кумарила-свами VI—VII вв. н.э.) — индийский философ, один из известнейших учителей философской школы миманса. Последовательный противник буддизма и буддийского скептицизма. Исследователь ведийских ритуалов, наиболее известный и влиятельный защитник ведийского ритуализма. Утверждал, что авторитетность вед доказывается отсутствием автора и, следовательно, нечеловеческим их присхождением. (*Прим. ред.*).

направления вишишта-адвайты Рамануджи[4] и других вишнуитов.

[4] Рамануджа (Rāmānuja, 1017—1137) — индийский религиозный философ и религиозный реформатор, создатель учения вишишта-адвайта (недвойственность, определяемая различиями). (*Прим. ред.*).

Согласно основанным на ведах брахманской ортодоксии и ортопраксии, чтение, понимание и даже слышание вед может быть доступно не всем, но только «дваждырожденным», или представителям высших варн и каст, прошедшим ритуал посвящения в священные тексты. Шудры же и неприкасаемые категорически исключаются из приобщенных к этим ритуалам людей. И здесь можно выделить еще один аспект рассматриваемой проблемы: подобный «эксклюзивизм» может быть назван социально-кастовым (не культово-доктринальным). На социальный эксклюзивизм автор рассматриваемой статьи намекает, но главное внимание уделяет доктринальному эксклюзивизму в лице Кумарилы («Тантра-вартика» I.3). В его учении объявляются ложными и вредными, отбрасываются и резко критикуются все традиции, вступающие в конфликт с ведами; и более всего достается представителям других религий, особенно буддистам, однако не признаются и индуистские школы санкхьи, йоги, теистический вишнуизм.

Напротив, позиция Рамануджи и его последователя Веданта Дешики[5] называется Клуни инклюзивистской. В начале

[5] Веданта Дешика, или Венкатантха (1268—1369) — один из величайших преемников Рамануджи, основатель северной школы вишишта-адвайты (вадагалаи). (*Прим. ред.*).

своего комментария «Шри-бхашья» на «Веданта-сутры» Рамануджа утверждает, что истинная реальность — Брахман, провозглашенная в упанишадах, есть на самом деле Нараяна — источник вселенной и Высший личный Бог, наделенный всеми совершенными качествами *[Clooney 2003, pp. 313—314]*. Отсюда берет начало, как следует из утверждений Клуни, теистический инклюзивизм вайшнавов, когда Высший личный Бог Нараяна с этим его уникальным именем возглавляет целую иерархию других богов. «Тируваймоли» альвара[6] Сатакопана, комментарии Рамануджи Пиллана[7], «Ньяя-сиддхаджняна»

[6] Альвары (в дословном переводе с тамильского — «люди, погруженные, углубленные во что-то, поглощенные чем-то») — двенадцать тамильских вайшнавских поэтов-святых VI—X вв. н.э. из Тамилнада (Южная Индия), получивших такое название за их полное погружение в любовь и преданность Вишну. (*Прим. ред.*).

[7] (Рамануджа) Пиллан (Pillān, прим. XII в.) — поэт-философ, принадлежащий тамильской традиции альваров.

Веданта Дешики и некоторые другие вишнуитские тексты согласны, как отмечает Клуни в том, что Нараяна создает других, низших богов, делегируя им часть своих функций, ибо Он проявляет себя в мире таким образом, что некоторые люди могут чтить других богов и через это поклоняться Нараяне. Добавим, что такая картина возможна благодаря культовому инклюзивизму индуизма, в частности, доктрины вишишта-адвайты. Теизм этой системы носит не абсолютный, но относительный характер, ибо личных богов здесь много, и их сущности оказываются друг другу тождественными. Однако другие боги и культы, согласно вайшнавам, имеют ограниченный характер в плане высшего божественного провидения; Клуни приводит рассуждения Пиллана по этому поводу:

> «Нараяна надевает покрывало на умы людей, так что они станут творить культы в меру своих способностей, но однажды они поймут, насколько промыслительна спасающая [их] икономия... низость их богов и вместе с тем превосходство Нараяны и, таким образом, они избегнут ловушки тех низших религий» *[Clooney 2003, p. 315]*.

Далее Клуни отмечает, что католические теологи Дж. Даниелу и К .Ранер являются «родственными по духу» и даже «наследниками Рамануджи, хотя, возможно, Даниелу показывает более тесное с ним родство». Более того, вишнуитам оказываются близки официальные документы католической церкви XX в.: «Когда мы читаем Дешику, приходят на ум некоторые острые апологетические тона *Dotinus Jesus*» *[Clooney 2003, pp. 315—316].* Опуская рассмотрение у Клуни еще ряда инду-

истских точек зрения, например, Махатмы Ганди, которая характеризуется им как «прагматическое межрелигиозное взаимодействие в поиске истины и ненасилия», обратимся к выводам автора. Он считает, что, несмотря на ряд аналогий между отдельными позициями католических богословов и индийских философов, религии отличаются между собой в гораздо большей степени, чем имеют общие моменты. Тем не менее, считает Клуни, все же религиозные границы частично и, можно сказать, выборочно, пересекаются. Например, Ганди и многие другие авторы могут восхищаться ненасилием Иисуса Христа, но при этом не понимать необходимости крещения и т.д. Представители каждой религии имеют свои стандарты для принятия, отвержения или игнорирования каких-то аспектов в других религиозных традициях *[Clooney 2003, p. 332]*. Продолжая мысль Клуни, мы бы сказали, внутри каждой религии есть свои стандарты для культового эксклюзивизма / инклюзивизма.

Обратимся к другому источнику по данной проблеме. Американский буддолог Джон Макрански, написавший исследование «Достижение буддовости при жизни» *[Makransky 1997]*, также является автором «Теологических исследований» и рассматривает проблему отношения к другим религиям в изучаемом им буддизме махаяны *[Makransky 2003, pp. 334—361]*. Дж. Макрански выявляет две позиции в буддизме:

1) острая критика и отрицание (эксклюзивизм);

2) применение «искусных средств» — разоблачение других религий, понимаемых как часть буддийской доктрины и включение их в буддизм (инклюзивизм).

Эксклюзивистское направление начинается с самого Будды, с его яркой и непримиримой критики детерминистического фаталиста Маккхали Госалы[8], а впоследствии проявляется в схоластической критике со стороны Васубандху[9], Дхармакирти[10], Шантаракшиты[11] и Камалашилы[12] теистических концепций, противоречащих утверждаемой буддистами а-субстанциальности.

[8] Маккхали Госала (пали Makkhali Gosāla) — религиозный деятель и философ, лидер антибрахманистского религиозного течения адживиков, старший современник Будды, учивший в V в. до н.э. Госале принадлежит инициатива крайнего ужесточения аскетической практики: он настаивал на наготе, строжайшем вегетарианстве и сыроедении, телесном самоумерщвлении, отстаивая ненужность любых культурных благ. Госала учил, что в мире нет места для действия, энергии и усилий бесчисленных живых существ, ибо все происходит благодаря всеобщей предопределенности. Все существа являются «превращениями» Необходимости (нияти), а также «окружающей среды» (сангати) и «собственной природы» (бхава). (*Прим. ред.*).

[9] Васубандху (Vasubandhu, кит. Шицинь; яп. Сэсин; кор. Сечхин, IV в.) — выдающийся индийский философ-энциклопедист, буддийский монах, основавший вместе со своим старшим братом Асангой школу Йогачара — одна из двух основных (наряду с мадхъямакой) философских систем буддизма махаяны. (*Прим. ред.*).

[10] Дхармакирти (Dharmakīrti) — выдающийся индийский философ VII в., буддийский монах, принадлежащий школе Йогачары, основатель индийской буддийской логики. (*Прим. ред.*).

[11] Шантаракшита (Śāntarakṣita, ок. 705—762, по другим данным, или ок. 765 / ок. 767, или ок. 779) — буддийский философ и проповедник, настоятель монастыря Наланда в Индии, долгое время работавший в Тибете. Основатель первых тибетских буддийских монастырей, организатор массового квалифицированного перевода на тибетский язык индийских буддийских сочинений. За свои труды по распространению буддизма в Тибете Шантаракшита получил почетный титул «Ачарья-бодхисаттва» («Бодхисаттва-Учитель»). (*Прим. ред.*).

[12] Камалашила — индийский буддийский философ, проповедовавший на Тибете в VIII в., преемник Шантаракшиты. После победы Камалашилы в диспуте с приверженцами китайского буддизма проповедь последнего была запрещена на Тибете, где окончательно и бесповоротно утвердились классические индийские образцы буддизма. (*Прим. ред.*).

Мы бы сказали, что в данном случае налицо эксклюзивизм в метафизическом аспекте.

Методология же буддийских «искусных средств», рассмотренная в статье подробнее, начинается с отношения Будды к Васеттхе, брахманистскому жрецу и почитателю бога Брахмы. Как повествуют сутты[13], Будда не сразу отбрасывает теизм

[13] Сутта, она же сутра (санскр. sūtra, «нить», пали sutta) — в древнеиндийской литературе лаконичное и отрывочное высказывание, афоризмы, позднее — своды таких высказываний. В сутрах излагались различные отрасли знания, почти все религиозно-философские учения Древней Индии. В буддизме сутры построены в основном в форме диалогов или бесед (обычно Будды, бодхисаттвы или патриарха с учениками), в которых излагались основы учения. (*Прим. ред.*).

Васеттхи, но прежде заставляет его отвечать на вопросы типа: как Брахма, не опутанный пороками, ненавистью, злой волей и т.п., может быть познан, воспринят и объединен с человеком, имеющим подобные опутанности? Будда постепенно наводит брахмана на ответ, что только неопутанный ими буддийский монах может после смерти соединиться с Брахманом, что является ключевым положением для понимания третьей благородной истины; в конце концов Васеттха становится на «истинный» буддийский путь и достигает нирваны. Общее толкование данного события в буддизме таково, что частный случай почитания Брахмы годится не в смысле признания сущности Брахмы, а в смысле имитации его сущности для достижения любви и сострадания как буддийских добродетелей, и это есть низшая ступень лестницы буддийского самосовершенствования.

Как говорит Макрански, данная методология — «искусство защелкивать других через их собственное мировоззрение и способы мышления» *[Makransky 2003, p. 344]* — стала в дальнейшем развиваться в буддизме, в том числе в дзен-буддизме, довольно активно. Так, в текстах Вималакирти[14] говорится о «бодхисаттвах, посвящающих себя всяким странным сектам,

[14] Вималакирти (санскр. «Прославленный непорочностью», кит. Вэймоцзе, яп. Юймаки) — первый упасака (последователь учения Будды, участвующий в кормлении монахов подаянием пищи и исполняющий пять священных запове-

дей), ставший бодхисаттвой (просветленным, отказавшимся уходить в нирвану с целью спасения всех живых существ), современник Шакьямуни, прославившийся своим мастерством в диалектике. Легенда о нем описана в «Вималакирти нирдеша сутре» («Сутра, высказанная Вималакирти», в III в. переведена с санскрита на китайский), которая выражает в образе мирянина Вималакирти, превзошедшего всех последователей Будды, принципы махаяны и светского буддизма. (*Прим. ред.*).

распространенным в мире, чтобы вывести всех людей, имеющих догматические (неправильные с точки зрения буддизма) воззрения» (*The Holy Teaching of Vimalakirti (69)*. Trans. R. Thurman. University Park: Penn State, 1968, цит. по *[Makransky 2003, p. 349]*), на правильный путь. По Макрански, подобная идея встречается и в «Аватамсака-сутре»[15], и в текстах

[15] «Аватамсака-сутра» (санскр. avatamsaka-sutra, «Гирлянда сутр», полное название: «Буддха-аватамсака-сутра», или «Гирлянда сутр, украшающая Просветлённого») — собрание махаянских сутр. Впервые переведено с санскрита на китайский язык индийцем Буддхабхадрой (359—429); в конце VII и VIII вв. были осуществлены еще два перевода; в VIII в. Сутру перевели с санскрита на тибетский. Собрание состоит примерно из 22 сутр, имеет единую композицию, в 45 главах которой (в китайских версиях от 34 до 39) повествуется о девяти встречах Будды с бодхисаттвами и богами. Первая и последняя из них происходили как бы в земных условиях, остальные — на небесах созерцаемой буддистами вселенной. Тексты содержат сказочно-фантастические описания миров будд (буддха-кшетра), мифические события, магические превращения и чудеса, а также гимны во славу будд и бодхисаттв. (*Прим. ред.*).

Праджняпарамиты[16], и в «Лотосовой сутре»[17] и есть не что иное, как «теологический инклюзивизм, подводящий под

[16] Праджняпарамита (санскр. «запредельная мудрость», кит. Божэ боломидо; монг. билэг бармид, яп. ханняхарамитта) — одна из центральных концепций буддизма Махаяны, принципиально описывающая доктрину дхарм и пустотности (шуньяты), кажущейся реальности и пути бодхисаттв. Имя Праджняпарамиты (Премудрости) также носит женщина-бодхисаттва, являющаяся феноменальным воплощением совершенной мудрости. (*Прим. ред.*).

[17] «Сутра белого лотоса высшего учения» (Саддхармапундарика-сутра, санскр. Saddharma Puṇḍarīka Sūtra; кит. Мяо фа ляньхуа цзин, яп. Мё хо рэнгэ кё, тиб. dam chos pad-ma dkar po'i mdo), также «Лотосовая сутра», «Сутра лотоса» — одна из известнейших и особо почитаемых махаянистских сутр в Восточной Азии, легшая в основу учения двух буддийских школ. Как и большинство буддийских текстов, эта сутра, вероятно, была написана через несколько веков после паринирваны Будды Шакьямуни. (*Прим. ред.*).

буддийское мировоззрение ценность и истину почтенных небуддийских учителей» *[Makransky 2003, p. 349]*. Эта методология «искусных средств» сыграла колоссальную роль в миссионерской адаптации махаянистского буддизма к политеизму народов Центральной и Восточной Азии, отчего буквально распух пантеон местных форм буддизма. Макрански обращает особое внимание на то, что спасительными в буддизме считаются только четыре благородные истины, но выражение этих истин можно понимать довольно широко: например, в тексте «Махаяна-Аватамсаки» говорится о том, что существует «четыре квадриллиона названий для выражения четырех благородных истин в соответствии с мышлением людей для их гармонизации и умиротворения» *[Makransky 2003, p. 354]*.

На рассмотренном историческом материале автор цитируемой статьи делает выводы, актуальные для современной теологической проблематики. Макрански говорит, что экспансия современного буддизма на Западе, особенно выразившаяся в высказываниях 14-го Далай-ламы Тибета, в построениях известного таиландского ученого монаха Бхикку Боддхадасы[18] и

[18] Бхикку Буддхадаса (1906—1993) — тайский и буддийский общественный деятель, философ-аскет XX в., сторонник идей буддийского социализма. Известен как инновационный интерпретатор учения Будды, а также реформами буддизма в Таиланде. (*Прим. ред.*).

в распространении дзен в США, есть результат того иерархического инклюзивизма и миссионерской активности за счет «искусных средств», которые расцвели в махаянистском буддизме в Средние века. Макрански даже предостерегает современных буддистов от «искусных средств», которые заводят, по его словам, в тупик неисторического сознания, когда подлежащие инклюзивизму доктрины редуцируются в схему вне своего исторического контекста *[Makransky 2003, pp. 351—352]*. Совершенно ясно, что автор здесь выступает оппонентом того, что мы назвали культовым аспектом инклюзивизма. В то же время, по Макрански, документы II Ватиканского собора отчасти схожи с буддийскими «искусными средствами», но… буддийская иерархия религий выглядит гораздо пристойней, чем в католичестве (дальнейшую аргументацию автора опускаем). На наш взгляд, у Макрански происходит смешение разных аспектов инклюзивизма — культового и метафизического, и если бы эти аспекты разводились, то вопрос бы прояснился.

Очевидно, что инклюзивизм является продуктом не только индийских, но характерной чертой всех политеистических религий вообще, и, как уже было сказано, оппозиция «культовый инклюзивизм» — «культовый эксклюзивизм» коренится в противоположности поли- и монотеистической парадигм. Те основы религиозного сознания и метафизики, которые остаются незыблемыми в результате инклюзивистских / эксклюзивистских «коллизий», коренятся на более глубоком уровне, чем внешние объекты религиозного почитания. Ясно, что божественные персонажи в индийских религиях и автохтонные, и инклюзивистского происхождения не являются центральным их звеном, так как могут претерпевать не просто существенные изменения, но полностью исчезать. Само появление, существование и исчезновение личных богов в индийских и других политеистических религиях зависит от некоторых неизменных и фундаментальных законов этой парадигмы. Скорее всего, значение здесь имеют не сами боги, а функции этих аналогичных друг другу в разных культурах богов, и данные функции следует считать универсальными. В этой связи уместно сослаться на рассуждение известного историка и политического деятеля начала XX в. А.В. Карташева: «Язычник... является, так сказать, принципи-

альным универсалистом. По его воззрению, заведывание всей вселенной разделено между столькими группами национальных божеств, сколько наций существует в человеческом роде». Язычник, по словам А.В. Карташева, не признавая за другими «права иметь собственную субъективную истину», имеет «принципиальное согласие с другими в объективной истинности его божества» *[Карташев 1992, с. 146]*.

Думается, указанный А.В. Карташевым «универсализм» язычества, то есть политеизма, нужно понять как принципиально безличностный его фон. Однако сейчас на этот счет у нас имеется более вопросов, чем ответов, но в самой общей форме можно указать на выделенную нами основу политеистической парадигмы — атрибутивно-функциональную концепцию личности. Если ей придать значение закона, тогда от него зависит рассмотренное выше свойство инклюзивизма индийских религий, ибо процессы культового инклюзивизма в индийских (и в политеистических религиях вообще) возможны лишь при атрибутивно-функциональном понимании в них личности. Кроме того, нам представляется, что этот культовый инклюзивизм является частным случаем более фундаментальной характеристики политеистической парадигмы, которую можно назвать **релятивизмом божественных личностей в политеистической парадигме религиозного сознания**. Этот релятивизм проявляется: во-первых, во включении (инклюзивизм) внешних богов внутрь данного пантеона и в параллельном (или завершающемся?) с инклюзивизмом процессе религиозного синкретизма и агломерации; во-вторых, в элиминации определенного контингента божественных персонажей без ущерба для религии; в-третьих, в отождествлении внешних богов с внутренними на основе некоей единой парадигмальной (или феноменологической / смысловой) структуры или функции; в-четвертых, во взаимообмене и взаимозаменяемости божественных персонажей между различными политеистическими религиями. Метафизическим основанием этого релятивизма божественных личностей, на наш взгляд, может быть только пан(ен)теистически / безличностный фон религиозного сознания, так как относительность личных богов обязательно предполагает абсолютность Безличного (божества, космоса, мокши, нирваны и т.д.).

Чтобы глубже понять личностный релятивизм индийского религиозного сознания, можно обратиться к индуистскому феномену «тримурти» (буквально: «три формы»), образовавшегося по мере складывания двух основных культов индуизма вишнуизма и шиваизма. Считается даже, по свидетельству А.М. Дубянского, что оформление тримурти как раз означало кристаллизацию самого индуизма как религии: «Существует распространенное мнение о том, что этап развития индийской религии, который наследует ведизму и брахманизму и который, как правило, и называется собственно индуизмом, определяется прежде всего возникновением триады богов…» *[Дубянский 1999, с. 128]*. Индуистская традиция насчитывает именно троическое число индуистских богов (3 339, 3 миллиона,…), однако главные из них — Брахма, Вишну, Шива. Они выполняют функции соответственно создания, сохранения и разрушения мира. Эта «троица» (тримурти), как правило, изображается в виде трех соединенных затылками лиц, обращенных на три различные стороны. Одно из известных изображений такого рода — колоссальная скульптура Тримурти в пещерном храме VIII в. на острове Элефанта близ Мумбая.

Тримурти. Скульптура интерьера пещерного храма на острове Элефанта. VIII в.

Тримурти. Скульптура храма Ват Басет (Камбоджа, середина X в.)

Иногда индуистское тримурти сопоставляют со Святой Троицей в христианстве, обнаруживая якобы глубокое сходство между ними (мотивы такого сравнения см., например, в *[Дюмезиль 1986, и др.]*). Однако утверждение об их сходстве не выдерживает никакой критики, если серьезно проанализировать соотношение между тремя Лицами и тремя «мурти» в метафизическом аспекте. Уже по самому определению «мурти» — «форма», «вид», значит, не ипостась. Помимо собственно «трех форм» имеется и иной перевод и осмысление этого феномена в индуизме — как «имеющий

три формы», или «имеющий три проявления». Но кто носитель этих трех «форм»? Ответ: не «кто», а «что», — их имеет То, что само по себе бескачественно, бесформенно, трансцендентно, то есть Высший Брахман среднего рода, который, как уже отмечалось при его сопоставлении с личным Брахмой, безличен. А.М. Дубянский, ссылаясь на авторитетное мнение Я. Гонды, пишет:

> «С точки зрения Упанишад, перечисленные здесь [в тримурти — *Е.А.*] боги — лишь проявление единого духовного Абсолюта Брахмана» *[Дубянский 1999, с. 138; Альбедиль 1996, с. 421]*.

Напротив, понимание Ипостасей в христианстве как форм и свойств чего-то или кого-то вступает в конфликт с догматическим и квалифицируется в качестве ереси. Имя данной ереси — модализм, который был осужден на христианских соборах.

Если же рассматривать каждого из трех мурти поочередно, то окажется, что каждый из этих трех богов полифункционален и может играть роль другого: и миросоздание, и мирохранение, и мирокрушение производится то Брахмой, то Вишну, то Шивой. Например, «в качестве Всеобъемлющего Вишну может функционировать и как разрушитель («Я — пламя конца мира, я — Яма конца мира, Я — солнце конца мира. Я — ветер конца мира»: Махабхарата. III.)» *[Дубянский 1999, с. 146]*, хотя функции разрушения закреплены преимущественно за Шивой, и т.д. Подобный перенос свойств от одного мурти к другому не является каким-то упорядоченным или протекающим по определенным правилам. Существует миф о споре между тремя мурти по поводу превосходства, и «Линга-пурана» описывает, что этот спор выиграл Шива, так как превратился перед своими оппонентами в гигантский огненный столп-лингам (соответствующий архетипу axis mundi — оси мира), так что ни Вишну, ни Брахма не могли достичь его границ и склонились перед Шивой, признавая его первенство *[Краснодембская 1996, с. 255]*. Такая взаимозаменяемость функций в тримурти совершенно не соответствует Ипостасным свойствам, которые, согласно догматам, неотъемлемы, непередаваемы и постоянны, строго принадлежа только одному из Лиц Святой Троицы, единосущной и нераздельной. Но при этом имеются общие сущностные свойства (благость, премудрость, любовь и т.д.), которые одинаковы для каждой из Ипостасей. В отличие от функций богов в тримурти Ипостасные свойства совершенно различны и не смешиваемы (Отец рождает, Сын рождается, Святой Дух исходит, и т.д.).

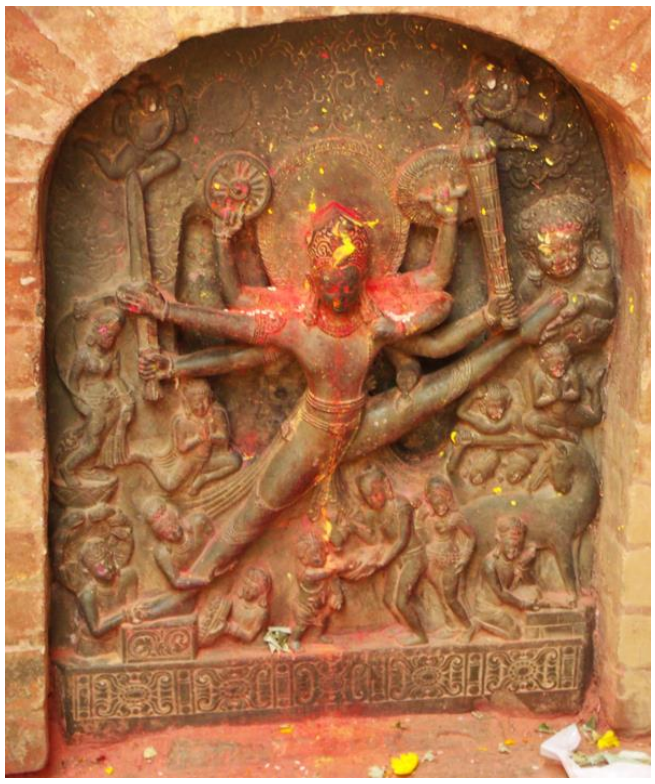
Далее, в противоположность индийской метафизике Ипостаси в христианстве абсолютно нераздельны: Они не есть три Бога. В истории христианства возникало такое течение, как тритеизм, рассматривавшее каждую из Ипостасей в качестве самостоятельного Бога, но тритеизм был осужден на соборах как еретическое учение. Между тем, тримурти — это не только «три формы» безличного Брахмана, но и триада богов, два из которых (Вишну и Шива) обозначают основные индуистские культы в виде вишнуизма и шиваизма. Таким образом, если Ипостаси Святой Троицы несливаемы и неразделяемы, то индуистское тримурти — и разделяемое, и сливаемое как в безличном Брахмане, так и в силу взаимозаменяемости функций единство. Значит, отношения между тремя Ипостасями глубоко различны по сравнению с отношениями в тримурти. Вообще же, тринитарный догмат — характерный и специфический признак именно христианства, отличающий его от других даже монотеистических религий, не говоря уже о политеистических, в частности, индийских.

Из предыдущего изложения видно, что мифологема тримурти имеет в основе относительное понимание личности и не связана с ипостасным ее концептом. Характерно также, что крупный индийский историк К.А. Нилаканта Шастри говорит об известной скульптуре Тримурти на острове Элефанта как о «несомненно, величайшей репрезентации пантеистического Бога, когда-либо сделанного рукой человека» *[Sastri Nilakanta 1966, p. 455]*. Почему индийский ученый называет это скульптурное изображение *личных* богов пантеистическим (*безличным*), причем его «величайшей репрезентацией»? — Объяснения метафизического этому мы не находим на страницах книги историка, но Нилаканта Шастри, очевидно, в силу своей интуиции глубоко убежден в безличностной сущности тримурти. Свойства тримурти могут моделировать в определенной степени архетип божественной личности в индийском религиозном сознании как политеистическом. Для характеристики такой модели акцентируем следующие положения. Во-первых, каждый из личных богов связан с другими, зависим от них или дополняет других своими свойствами. Между богами постоянно существует общение и «выяснение отношений» по поводу того, кто кого сильнее, важнее, и подобное. То есть, личный бог в политеизме «частичен». Во-вторых, функции личных богов могут быть факультативно или полностью заменяемы, передаваемы, или один бог поглощает некоторых других богов. Иными словами, боги в политеизме (взаимо)заменяемы. Наконец, в-третьих, личные боги в индийском, как и во всяком политеистическом религиозном сознании претворимы и преложимы в некоторое безличное единство, будь то Брахман или Космос, или Единое (плотиновское либо Единое-Экам из «Насадии-сукты» Ригведы).

Если какой-либо из личных богов превращается в самодовлеющий Абсолют или приближается к этому Абсолюту (например, Брахма — в Брахман), то тогда этот личный бог, теряя свою частичность и становясь Всеобщим, обязательно теряет и личностность, ибо конкретность личных богов в политеизме не проистекает от ипостасности[19]: данная конкретность носит

[19] «Ипостасность» здесь употребляется не в булгаковском смысле: не как софийность — принадлежность к Ипостаси, не являющаяся Ипостасью, — а как прилагательное, обозначающее свойства ипостасного бытия.

единичный, частичный характер. Так, в Ригведе имеется миф о знаменитых космогонических трипада (трех шагах, «пядях») Вишну, когда он, будучи карликом, выпросил у асуров пространство в три своих шага, затем оборотился гигантом и отмахал такое расстояние, которое стало всей Вселенной с ее трехчастной структурой.



Три шага Вишну. Барельеф храма Чангу Нараян (долина Катманду, IV в., заново отстроен после пожара в начале XVIII в.).

В Ригведе Вишну занимал весьма скромное место и, фигурально выражаясь, из бога-карлика в ведизме он превратился в главного бога в индуизме (вишнуизме). Однако данное преобразование, чисто «количественное», Вишну-карлика в Вишну-гиганта не означало и не могло означать получение им нового качества — ипостасности — потому, что ипостась никогда не приобретается и не наращивается. В связи с этим выскажем предположение, что иерархия политеистических пантеонов основана не на власти какого-то личного бога над другими богами, потому что эти боги могут возрастать, умаляться или исчезать, но стержень этой иерархии — подчинение личных богов безличному принципу. Это требует пояснения.

Иерархия пантеонов не может основываться на абсолютном значении личности, и характер богов в политеизме релятивен: они рождаются, умирают и т.д., но в одних случаях наблюдается персонификация безличных свойств природы, в других — деперсонификация, исчезновение личного статуса богов. Например, Тюхэ (Фортуна) в античной мифологии — личная богиня счастливой судьбы с рогом изобилия, Зевс также как личность одаривает счастьем одних и лишает удачи других по своему произволению; в то же время Зевс подчиняется безличной необходимости — року «ананкэ» (фатуму), а с другой стороны, он предстает как персонификация одной части сил природы — грозы и молнии, и т.д. и т.п. Греческой ананкэ и римскому фатуму на индийской почве соответствует рита — космически-нравственный безличный закон, описанный в ведах, которому подчиняются личные боги. Таким образом, личное и безличное в политеистической религиозной парадигме находится в определенных и закономерных соотношениях, по крайней мере, в соотношении взаимообмена. Напротив, в рамках монотеистической парадигмы такой релятивизм и подвижность личного Бога, Ипостасей, превращение Их в безличное не наблюдается и не может осуществляться.

Наконец, сам Ишвара называется исследователями «персонифицированным, личным богом» *[Исаева 1991, с. 31, 61]*, «первой эманацией абсолютного Брахмана» *[Zaehner 1972, p. 111]*. Напрашивается заключение, что само название «личные боги» для политеистических, в том числе индийских пантеонов весьма условно (и, может быть, неправильно), так как в более точном смысле это боги не личные, а олицетворенные, персонифицированные. Как свидетельствует С.В. Пахомов, в индуистском тантризме «высшая реальность…» — «персонифицированная в образе какого-либо Божества» *[Пахомов 2013, с. 49]*. Метафизически персонификация означает в то же время обезличивание или: персонификация / деперсонификация представляет собой двуединый и диалектический процесс хотя бы потому, что «личные» боги имеют безличную основу, укорененную в пан(ен)теистически / безличностном сознании.

Существует также религиоведческий термин и понятие «деификация» / обожествление, которое, на наш взгляд, наряду с «персонификацией» характеризует политеистическую парадигму с точки зрения относительности личностного бытия. «Деификация» — более общее понятие, чем «персонификация», ибо обожествляться может не только безличное, но и сами «личности». Проиллюстрируем это. Персонификации представляют собой преобразования любого безличного в некоторую личную форму или символ: «Боги пантеона "Ригведы" в основном представляют собой персонификацию явлений природы… Дьяус-питар ("Небо-отец"), Притхиви ("Земля-мать")» *[Эрман 1999, с. 41—42]* и т.п. Абстрактные понятия тоже персонифицируются в политеистических религиях, но в меньшей степени, чем природа. Скажем, в поздних текстах Ригведы появляются следующие божества, как Вак («Речь»), Шраддха («Вера»), Манью («Гнев»).

Деификация же наблюдается и тогда, когда некоторое безличное начало или абстракция — разум, например, — превращается в божественный Мировой Разум, или происходит обожествление человека, так сказать, небожественная

«персона» становится «персоной» божественной. Как бы то ни было, объектом деификации может быть только то, что является само по себе не Богом, а тварью: деифицировать возможно природу, духов и тварную личность. Значит, автоматически «процесс» обожествления определяется рамками только политеистической парадигмы религиозного сознания и «соседствующей» с ней мифологии / идеологии / философии.

Скорее всего, почитание и культ гениев и статуй императоров в Древнем Риме имели ту же диалектическую модель персонификации / деперсонификации, поскольку император — это не образ Божий, то есть не личность сама по себе, а гений императора, сущность которого пантеистически отождествляема с Божеством, так что император утрачивал свои личные черты и становился безличным религиозным символом державы, ее политического и религиозного единства. И не случайно поэтому христиане в Древнем Риме шли на смерть, отказываясь почитать гения императора, ибо такой культ являлся не просто уважением к личности политического главы, а религиозным действием, не совместимым с монотеизмом.

То, что персонификация есть оборотная стороны деперсонификации, можно показать и лингвистически. Латинское слово «персона»[20], как уже отмечалось, коррелирует по значению с «маской» (ср. в русском: «личность» и «личина»). Поэтому

[20] Согласно одной из версий этимологии слова «персона», оно происходит от "per nose" — «через нос»: имеется в виду актерская маска, в которой звук идет через нос.

однокоренные «персоне» слова, скажем, в английском языке связаны как раз с изменением первоначального лица, отказом от него, то есть, «перелицовыванием». Согласно Большому англо-русскому словарю, *"personate"* и его антоним *"impersonate"* означают по смыслу одно и то же: «играть роль», «олицетворять». Также и антонимы *"personation"*— *"impersonation"* передают одно и то же значение: «выдавание себя за другого», «(пере)воплощение», по сути, лицедейство. В отличие от английского, в русском языке «олицетворение» и «деперсонификация» имеют все же разные значения, хотя относятся к единому метафизическому полю. Иными словами, через маску или другим путем создание другой «личности», изменение своего лица на чужое, — амбивалентный процесс персонификации / деперсонификации, который возможен только для относительной личности. Не случайно поэтому в лицедействе, актерстве вообще в средневековых христианских культурах видели весьма сомнительную забаву, а играть роль даже священника или монаха в старой России было запретным, не говоря уже о ролевом изображении Апостолов и тем более Спасителя. В актерстве виделось кощунство по отношению к тварной ипостаси и нетварному Лицу, ибо в определенном смысле оно противоречило духу личностной религиозной парадигмы.

В связи с философским осмыслением персонификации индийских божеств интересно кратко остановиться на ее интерпретации Гегелем, или, как он ее называет, «брахмафикаци». Рассматривая работу В. фон Гумбольта о «Бхагавадгите», Гегель анализирует соотношение высшего безличного Единого Брахмана и личного бога Брахмы и задается вопросом о «персональности» Брахмы.

> «Персональность Брахмы — пустая форма, лишь голая персонификация. Следует отличать простую персонификацию Бога или богов… от личностности» *[Гегель 1994, с. 159]*.

Далее Гегель утверждает, что почитание личного Брахмы, этот «монотеизм» так же является «в сущностном отношении пантеизмом» *[Гегель 1994, с. 162]*. На первый взгляд, это справедливое утверждение нуждается все же в конкретизации гегелевского контекста критики индийской религиозной метафизики. Гегель понимает Божественную личность не в плане абсолютном, ипостасном, но сугубо в рамках своей философской системы как логическое развитие и снятие противоположностей между Субъектом и Объектом. Брахма и Брахман для немецкого философа не является и не может являться постижением конкретного духа, а индийские и другие восточные религии остаются для него только религиями Объекта. К тому же мистическая религиозная традиция по-настоящему враждебна гегелевскому рационализму:

> «Йог, уставясь на кончик своего носа, воплощает насильно удерживаемое мышление. Однако подобное состояние нам совершенно чуждо…» *[Гегель 1994, с. 158]*.

В итоге метафизическая модель релятивной божественной личности представляется следующим образом. «Личный» бог в политеистических религиях — это персонифицированная / обезличенная сущность, которая подвергается деификации. Архетип божественной личности как относительной, или персонифицированное / деперсонифицированное божество, в индийском религиозном и, шире, политеистическом сознании имеет следующие характеристики: «личные» божества частичны, заменяемы, в некоторых случаях уничтожаемы; сама персонификация означает отсутствие субстанциальной (целостной и изначальной) личности; главное же, эти боги растворимы в каком-либо безличном Абсолюте, который соприсутствует им или возвышается над ними или, напротив, лежит в их основании (нирвана, Брахман, Космос или Единое, плотиновское либо Единое-Экам из «Насадия-сукты» Ригведы). Сам генезис «личного» бога сопровождается двуединым диалектическим процессом персонификации / деперсонификации: нечто безличное переходит в личное, и наоборот. У персонифицированных / деперсонифицированных божеств отсутствует ипостасность; потому им соответствует атрибутивно-функциональная концепция личности, и они существуют в пространстве ограниченного, относительного теизма.

Можно к этому добавить в качестве заключительной лингвистической ремарки: слова «Божество», «божества» лучше выражают сущность политеистических религий, чем термины «Бог» и «личные боги».

ЛИТЕРАТУРА

1. Альбедиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. М.: Наука, 1991.
2. Альбедиль М.Ф. Тримурти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 421.
3. Аникеева Е.Н. Вопрос о личностном бытии в западноевропейском теизме // Пространство и Время. 2013. № 4(14). С. 64—71.
4. Аникеева Е.Н. К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М.: ПСТБИ, 1998. С. 52—55
5. Аникеева Е.Н. Католическая теология религии об индийской религиозности // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: Изд-во Восточная литература РАН, 2008. С. 295—314.
6. Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде «Махабхараты», известном под названием «Бхагавадгита» Вильгельма фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопросы философии. 1994. № 11. С. 141—171.
7. Древо индуизма / Под ред. И.П. Глушковой. М.: Восточная литература, 1999. С. 13—14.
8. Дубянский А.М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 128—151.
9. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.
10. Жуковская Н.Л. Авалокитешвара // Буддизм. Словарь. М.: Республика, 1992. С. 27—28.
11. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991.
12. Карташев А.В. Очерки истории русской Церкви. Т. 1. М.: Терра, 1992.
13. Кленденин Д.Б. Религиозный плюрализм // Проблемы христианской философии. М.: Прогресс-Академия, 1994. С. 22—35.
14. Краснодембская Н. Лингам // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 255.
15. Пахомов С.В. Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме // Религиоведение. 2013. № 3. С. 43—51.
16. Полонская Л.Р. Индуизм — основа индийской цивилизации // Индуизм и современность. Материалы научной конференции. М.: ИВ РАН, Центр индийских исследований, 1994. С. 13—21.
17. Успенская Е.Н. Индуизм и кастовая идеология // Кросскультурное взаимодействие в Азии. Теория и практика: Ежегодник 2010. Сб. статей / Под ред. Н.С. Кирабаева и др. М.: РУДН, 2010. С. 249—275.
18. Шохин В.К. Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические аспекты современного традиционализма // Художественные традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе. М.: Наука, 1986. С. 266—309.
19. Штитенкрон Г. О неправильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 246—264.
20. Эрман В.Г. Ведийская мифология // Древо индуизма. М.: Восточная литература, 1999. С. 41—63.
21. Anikeeva E. "Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication." *Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age*. Eds. C.C. Udeani, V. Nimanong, Z. Shipeng, M. Malik. Washington: CRVP, 2008, pp. 230—245.
22. Clooney F.X. "Hindus Views оп Religious Others: Implications for Christian Theology." *Theological Studies* 64 (2003): 306—333.
23. Clooney F.X. "The Existence of God, Reason, and Revelation in Two Classical Hindu Theologies." *Faith and Philosophy* 16.4 (1999): 523—543.
24. Dandekar R.N. "God in Hindu Thought." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 48—49 (1968): 433—465.
25. Foulston L., Abbott S. Hindu *Goddesses: Beliefs and Practices*. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2009.
26. Hacker P. "Inclusivismus." *Inclusivismus: Eine indische Denkform.* Ed. G. Oberhammer. Wien, 1983, S. 11—28.
27. Hartshorne C. "Theism in Asian and Western Thought." *Philosophy East and West* 28.4 (1978): 401—411.
28. Jackson R. "Dharmakiirti's Refutation of Theism." *Philosophy East and West* 36.4 (1986): 315—348.
29. Kapstein M.T. "The Buddhist Refusal of Theism." *Diogenes* 52.1 (2005): 61—65.
30. Makransky J. "Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present." *Theological Studies* 64 (2003): 334—361.
31. Makransky J. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. New York: SUNY, 1997.
32. Nakamura H. "The Idea of Nature, East and West." *Philosophy is Everybody's Business* XII.2 (2005): 2—53.
33. Netland H. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Eerdmans, 1992.
34. Ormerod N. "The Metaphysics of Holiness: Created Participation in the Divine Nature." *Irish Theological Quarterly* 79.1 (2014): 68—82.

35. Sastri Nilakanta K.A. *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. London: Oxford University Press, Ely House, 1966.
36. Simoni-Wastila H. "Māyā and Radical Particularity: Can Particular Persons Be One with Brahman?." *International Journal of Hindu Studies* 6.1 (2002): 1—18.
37. Wilkins W.J. *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.; London: W. Thacker & Co., 1900.
38. Zaehner R.C. *Hindhu and Muslim Mysticism.* New York: Schocken books, 1972.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11—2011:
Аникеева, Е. Н. Архетип божественной личности как относительной в индийском религиозном сознании [Электронный ресурс] / Е.Н. Аникеева // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2013. — Т. 7. — Вып. 1. —Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprovr_e-ast7-1.2014.43

AN ARCHETYPE OF RELATIVE DIVINE PERSONALITY IN INDIAN RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

Elena N. Anikeeva, Ph.D., Associate Professor, Russian Peoples' Friendship University, St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (Moscow)
E-mail: anikeeva.elena@rambler.ru

Further development of religious studies needs the deeper application of philosophical and philosophy-of-religion methodology and apparatus of appropriated categories to the religious consciousness, partly to Indian religious consciousness and the idea / archetype of Divine personality.

The relative character of Divine personality in Indian religions appears in: (i) inclusivism, i.e. non-bordering capacity of including the new deities and cults; (ii) synthesizing between several gods; (iii) identity of polytheistic religious paradigm etc. Personification / impersonation in this archetype of Indian religious consciousness is bilateral process with pan(en)theist, non-absolute theistic basis. As if Indian Divine personality is not to be absolute and it is relative, so the archetype of such a personality in Indian religious consciousness shows the attributive / functional theism and relativism. The archetype of the relative Divine personality or personalized / depersonalized deity in Indian religious and polytheistic consciousness has the following characteristics: (i) 'personal' deities are partial, replaceable, in some cases they are effaceable; (ii) personification itself means no substantial (holistic and initial) personality; (iii) these gods are soluble in some impersonal Absolute, which co-presence to them or rises above them, or, on the contrary, lies at their base (Nirvana, Brahman, Plotinian or Single-Ekam of Rigveda's "Nasadiya-sukta"). The genesis of 'personal' God is accompanied by two-in-one dialectical process of personification / depersonalization: something impersonal becomes personal, and vice versa. Personalized / impersonal deities have no hypostaticness; that's why attributive-functional concept of the person corresponds to them, and they exist in a limited space, relative theism.

Keywords: religious archetype, inclusivism, exlusivism, relativism of Divine personalities, polytheistic religious paradigm, pan(en)theist basis of personated deities, attributive / functional theism, absolute theism.

References:

1. Albedil M.F. "Trimurti." *Hinduism. Jainism. Sikhism. Dictionary*. Eds. M.F. Albedil, A.M. Dubyansky. Moscow: Respublika Publisher, 1996, p. 421. (In Russian).
2. Albedil M.F. *Forgotten Civilization in the Indus Valley.* Moscow: Nauka Publisher, 1991. (In Russian).
3. Anikeeva E. "Religious and Philosophical Aspects of Intercultural Communication." *Communication across Cultures: The Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age*. Eds. C.C. Udeani, V. Nimanong, Z. Shipeng, M. Malik. Washington: CRVP, 2008, pp. 230—245.
4. Anikeeva E.N. "Catholic Theology of Religion about Indian Religiosity." *Vsevolod S. Sementsov and Russian Indology*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 2008, pp. 295—314. (In Russian).
5. Anikeeva E.N. "On the Matter of Inclusivism of Indian Religions and Christianity's Exclusivism." *Proceedings of Annual Theological Conference of St. Tikhon's Orthodox Bible Institute*. Moscow: St. Tikhon's Orthodox Bible Institute Publishers, 1998, pp. 52—55. (In Russian).
6. Anikeeva E.N. "Question of Personal Being in Western European Theism." *Prostranstvo i Vremya [Space and Time]* 4(14) (2013): 64—71. (In Russian).
7. Clendenin D.B. "Religious Pluralism." Problems of Christian Philosophy. Moscow: Progress Academia Publisher, 1994. pp 22—35. (In Russian).

8. Clooney F.X. "The Existence of God, Reason, and Revelation in Two Classical Hindu Theologies." *Faith and Philosophy* 16.4 (1999): 523—543.
9. Clooney F.X. "Hindus Views оп Religious Others: Implications for Christian Theology." *Theological Studies* 64 (2003): 306—333.
10. Dandekar R.N. "God in Hindu Thought." *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 48—49 (1968): 433—465.
11. Dubyansky A.M." The Classic Triad of Brahma, Vishnu, Shiva." *Tree of Hinduism.* Ed. I.P. Glushkova. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1999, pp. 128—151. (In Russian).
12. Dumézil G. *Supreme Gods of Indo-Europeans*. Moscow: Nauka Publisher, 1986. (In Russian).
13. Erman V.G. "Vedic Mythology." *Tree of Hinduism.* Ed. I.P. Glushkova. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1999, pp. 41—63. (In Russian).
14. Foulston L., Abbott S. Hindu *Goddesses: Beliefs and Practices*. Brighton and Portland: Sussex Academic Press, 2009.
15. Glushkova I.P., ed. *Tree of Hinduism*. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1999. (In Russian).
16. Hacker P. "Inclusivismus." *Inclusivismus: Eine indische Denkform.* Ed. G. Oberhammer. Wien, 1983, S. 11—28.
17. Hartshorne C. "Theism in Asian and Western Thought." *Philosophy East and West* 28.4 (1978): 401—411.
18. Hegel G.W.F. "On the Episode of "Mahabharata", Known as the Wilhelm von Humboldt's "Bhagavad Gita". Berlin, 1826." *Problems of Philosophy* 11 (1994): 141—171. (In Russian).
19. Isaeva N.V. *Shankara and Indian Philosophy*. Moscow: Nauka Publisher, 1991. (In Russian).
20. Jackson R. "Dharmakiirti's Refutation of Theism." *Philosophy East and West* 36.4 (1986): 315—348.
21. Kapstein M.T. "The Buddhist Refusal of Theism." *Diogenes* 52.1 (2005): 61—65.
22. Kartashov A.V. *Essays on the History of Russian Church*. Moscow: Terra Publisher, 1992, vol. 1. (In Russian).
23. Krasnodembskaya N. "Lingam." *Hinduism. Jainism. Sikhism. Dictionary*. Eds. M.F. Albedil, A.M. Dubyansky. Moscow: Republic Publisher, 1996, p. 255. (In Russian).
24. Makransky J. "Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present." *Theological Studies* 64 (2003): 334—361.
25. Makransky J. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. New York: SUNY, 1997.
26. Nakamura H. "The Idea of Nature, East and West." *Philosophy is Everybody's Business* XII.2 (2005): 2—53.
27. Netland H. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Eerdmans, 1992.
28. Ormerod N. "The Metaphysics of Holiness: Created Participation in the Divine Nature." *Irish Theological Quarterly* 79.1 (2014): 68—82.
29. Pakhomov S.V. "Soteriological Aspects of Ultimate Reality in Hindu Tantrism." *Religious Studies* 3 (2013): 43—51. (In Russian).
30. Polonskaya L.R. "Hinduism - the Basis of Indian Civilization." *Hinduism and Modernity*. Proceedings *of the Conference*. Moscow: RAS Institute of Oriental Studies Publishers, 1994, pp. 13—21. (In Russian).
31. Sastri Nilakanta K.A. *A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*. London: Oxford University Press, Ely House, 1966.
32. Shokhin V.K. "Hindu Tradition in Literature of the West and Some Cultural Aspects of Modern Traditionalism." *Art Literary Traditions of the East and the Present: Traditionalism at the Present Stage*. Moscow: Nauka Publishers, 1986, pp. 266—309. (In Russian).
33. Simoni-Wastila H. "Māyā and Radical Particularity: Can Particular Persons Be One with Brahman?." *International Journal of Hindu Studies* 6.1 (2002): 1—18.
34. Uspenskaya E.N. "Hinduism and the Caste Ideology." *Cross-Cultural Interaction in Asia: Theory and Practice: Yearbook 2010.* Eds. N.S. Kirabaev et al. Moscow: Russian Peoples' Friendship University Publisher, 2010, pp. 249—275. (In Russian).
35. von Stietencron H. "Hinduism: On the Proper Use of a Deceptive Term." *Tree of Hinduism.* Ed. I.P. Glushkova. Moscow: Vostochnaya literatura Publisher, 1999, pp. 246—264. (In Russian).
36. Wilkins W.J. *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.; London: W. Thacker & Co., 1900.
37. Zaehner R.C. *Hindhu and Muslim Mysticism.* New York: Schocken books, 1972.
38. Zhukovskaya N.L. "Avalokiteshwara." *Buddhism. Dictionary*. Moscow: Respublika Publisher, 1992, pp. 27—28. (In Russian).

Cite MLA 7:
Anikeeva, E. N. "An Archetype of Relative Divine Personality in Indian Religious Consciousness." *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh Prostranstvo i Vremya [Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time]* 7.1 (2014). Web. <2227-9490e-aprovr_e-ast7-1.2014.43>. (In Russian).