



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Научная статья / Research Article

Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность

В.К. Шохин  

Российский университет дружбы народов,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6

 vladshokhin@yandex.ru

Аннотация. В статье поднимается ставшая уже традиционной в философии религии после Джона Хика тема различения модальностей религиозного сознания в кадре межрелигиозных отношений, но рассматривается на материале текстов конкретного философа и окружавших его нарративов. Выделена фигура авторитетнейшего найяика Удаяны (XI в.) как автора знаменитого стихотворного трактата «Ньяякусуманджали», посвященного обоснованию существования Бога (Ишвара) в контексте полемики с анти-теистическими школами и посвященного полемике с буддистами фундаментального трактата «Атмататтвавивека», а также центра преданий о решительной и победоносной борьбе с буддизмом в эпоху его окончательного вытеснения из Индии. Автор приходит к выводу, что в биографиях и текстах Удаяны вполне различимы черты и эксклюзивизма, и инклюзивизма, и градуализма, а потому однозначная идентификация его отношения к инаковерующим и инакомыслящим невозможна. Выясняется, что там, где Удаяна принимал участие в завершении вытеснения буддизма из Индии, мы имеем дело с решительным эксклюзивизмом, когда же он обращается к образованной аудитории с проповедью своего философского теизма, он прибегает к чисто инклюзивистской стратегии выявления «неявного знания» об Ишваре даже у тех, кто от него совсем далек или отдалился, а когда ему надо определить место ньяи на карте философских мировоззрений, он демонстрирует (наряду уже с «неявным инклюзивизмом») градуализм как «философию восхождения» истины с низших ступеней к высшим. Однако среди модальностей его религиозного сознания невозможно выделить и так называемый плюрализм (представление о равноценности религий), который Хик считал глубинным преимуществом восточных религий перед западными. Предложены компаративистские параллели и различия (с концепциями семени религии Кальвина, анонимного христианства Ранера и градуализмом Гегеля), а также уточнения основных категорий межрелигиозных отношений.

Ключевые слова: межрелигиозные отношения, мировоззрения, эксклюзивизм, инклюзивизм, градуализм, буддизм, ньяя, миманса, веданта, миссионерская деятельность

Информация о финансировании и благодарности. Статья подготовлена в рамках соглашения № 075-15-2021-603 между Министерством науки и высшего образования и Российским университетом дружбы народов, проект «Развитие новой методологии и интеллектуальной базы для новационного исследования индийской философии в соотношении с основными мировыми философскими традициями».

© Шохин В.К., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

История статьи:

Статья поступила 25.11.2021

Статья принята к публикации 08.02.2022

Для цитирования: Шохин В.К. Эксклюзивизм, инклюзивизм или градуализм? Удаяна и мировоззренческая плюральность // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 2. С. 245—258. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks

V.K. Shokhin  

Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University),
6, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation
 vladshokhin@yandex.ru

Abstract. It is an issue of already longstanding significance in philosophy of religion after John Hick, that is of differing models of religious consciousness, in the frame of interreligious relations which is tackled in the paper but it is done on the basis of the texts of a concrete philosopher and the narratives around his figure. One of the most eminent Naiyayikas, Udayana (11th C.A.D.), is singled out, as the author of the very renown composition in verse *Nyāyakusumañjali* offering arguments for the existence of God (Īśvara) in the framework of polemics with the anti-theistic schools and the anti-Buddhist fundamental compendium *Āmatattvaviveka*, along with the stories about his very resolute and victorious struggle against Buddhism in the epoch of the latter's final extirpation from India. The author comes to conclusion that the features of exclusivism, inclusivism and gradualism are detected in his texts and traditions around him and, therefore, any univocal authentication of his attitude to otherwise-minded and those of other faiths is impossible. While participating in the supplantation of Buddhism from India, Udayana displays very resolute exclusivism. When he addresses the educated audience sermonizing his philosophical theism, he uses purely inclusivistic strategy of uncovering implicit knowledge of Īśvara even with those very far removed from the truth. And when he attempts to locate Nyāya on the map of philosophical world-views he uses gradualism (along with implicit inclusivism) as “philosophy of ascent” of the truth from lower to higher levels. As is impossible as well to mark out of his attitudes the so-called pluralism (the conception of equivalency of religions) considered by Hick as fundamental advantage of Eastern religions over the Western ones. Comparativistic parallels along with differences (Calvin's conception of “the seed of religion”, Rahner's conception of anonyme Christians and Hegel's gradualism are taken into account) and some specification of the main categories of interreligious relations are also offered in the paper.

Keywords: interreligious relations, world-outlooks, exclusivism, inclusivism, gradualism. Buddhism, Nyāya, Mīmāṃsā, Vedānta, missionary work

Funding and Acknowledgement of Sources. The article and translation were prepared within the framework of the Agreement between the Ministry of Science and High Education of the Russian Federation and the Peoples' Friendship University of Russia No. 075-15-2021-603: “Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions”.

Article history:

The article was submitted on 25.11.2021

The article was accepted on 08.02.2022

For citation: Shokhin VK. Exclusivism, Inclusivism or Gradualism? Udayana and the Plurality of World-Outlooks. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(2):245—258. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-2-245-258>

Идея о том, что для индийских религий характерна та специфическая толерантность, которой никогда не хватало религиям монотеистическим, не намного моложе просветительских представлений о тех же качествах мудрого конфуцианства и всегда была никак не менее, если не более популярна. Однако в последние годы этот моралистический вердикт получил и сильный импульс со стороны философии религии. А именно, популярнейший в англоязычном мире создатель «теологии плюрализма» Джон Харвуд Хик (1922—2012) сформулировал свою знаменитую идею трех мировых периодов в истории религиозного сознания, в которой для индийских религий было предусмотрено очень хорошее место. Речь шла о том, что в самый длинный отрезок времени — от Халкидонского собора до II Ватиканского собора в западном религиозном сознании господствовал эксклюзивизм, в соответствии с которым только один религиозный локус является истинным, а все остальные ложными, от Ватиканского собора до наших дней в католицизме стал преобладать уже внешне более толерантный инклюзивизм (на деле — замаскированный эксклюзивизм), тогда как с самого Хика начинается заря нового света — религиозный плюрализм, в соответствии с которым основные исторические религии являются в равной примерно мере причастными свету Абсолюта, который есть Реальное-в-себе, и в равной же примерно мере ограниченными стеклами, через которые до человечества этот свет доходит.

Но вот в эпилоге к своей наиболее известной работе он признается читателю, что несмотря на то, что все религии для него примерно равные, иные из них оказываются значительно «равнее», чем другие. Выясняется, что джайнизм, сикхизм и буддизм «уже значительно более продвинулись в развитии плюралистического мировоззрения, чем веры семитического происхождения, и можно ожидать, что они продолжат содействовать его распространению», хотя и надеялся, что «наиболее образованные христиане» также могут достичь того уровня сознания, который уже доступен рядовым индуистам, джайнам и последователям прочих восточных религий [10. Р. 377—378]. Но еще раньше, в духе предшествовавших публикаций Хика, ту же мысль озвучил известный канадский индолог и левый теолог Гаральд Каурд, согласно которому христианство только в самое последнее время (в лице Пауля Тиллиха, Карла Ранера, Раймонда Панникара и еще нескольких человек) приближается к тому уровню «открытости», который был взят восточными религиями, особенно буддистами, уже в глубокой древности [5. Р. 86—87]. Этот

новый виток апологии индийских религий через «хикейанизм» имеет немалый резонанс и на Западе и на Востоке¹.

В данной статье ставится задача верификации этого вердикта, а более конкретно предлагается идентифицировать типы (меж)религиозного сознания в Индии в эпоху окончательного вытеснения буддизма и проверить, не найдется ли что-нибудь похожее на религиозный плюрализм среди других типов этого сознания. Для этого была выбрана весьма репрезентативная фигура, принимавшая самое активное участие в межрелигиозных отношениях той эпохи. Заодно это даст возможность выяснить, должен ли индивид (в данном случае религиозный философ) быть носителем только одного типа этого сознания.

Учитель ньяи

Можно предположить, что исходя из доступных на сегодня данных Удаяна жил скорее в XI, чем в X в. Об этом свидетельствуют те тексты, на которые он ссылался, и те, в которых на него не ссылались². О месте рождения философа также велись споры. Согласно известнейшему историку ньяи С. Видьябхушане, он был родом из Митхилы (Северо-Восток Индии, штат Бихар, близко к Непалу), в деревушке Манрони в 20 милях от города Дарбханга, тогда как другой авторитет, С.Д. Бхаттачарья, резко оспаривал эту локализацию. Но в чем никто не сомневался и не сомневается, так это в том, что он был странствующим философом. Все версии его биографии указывают на вояж (скорее всего паломнический) в вишнуитский город Пури (штат Орисса, северо-восток страны, южнее Бихара), некоторые — и в Бенарес.

То, что все семь сочинений Удаяны, который вошел в историю индийской культуры с почетным титулом Удаяначарья («учитель Удаяна»), сохранились, свидетельствует о его высоком статусе в традиции ньяя-вайшешики. И в самом деле, теоретики авторитетнейшей школы индийской логики навья-ньяя («новая ньяя») цитировали его больше всех прочих своих предшественников, а его главный труд «Ньяякусуманджали» по крайней мере до самых недавних времен входил в куррикулум наиболее образованных ученых-пандитов Бенгалии и выучивался наизусть.

В краткой «Лакшанавали» («Гирлянда определений») он дал дефиниции всех онтологических категорий вайшешики (субстанции, свойства, движения, универсалии, партикулярии, ингеренция и небытие) и коррелятивно

¹ О хикейанской теологии плюрализма как таковой, о возражениях к ней и основных категориях межрелигиозного диалога существует уже целая, и немалая, литература. Среди очень многого см. в частности [4].

² Один из самых убедительных аргументов выдвинул Д.С. Бхаттачарья. Исходя из биографии Удаяны, согласно которой знаменитый полемист адвайта-веданты Шри Харша (акме 1125—1150) написал свою «Кханданакхандакабхашью» ради опровержения тезисов Удаяны, победившего в диспуте его отца Шрихиру, а потому сам диспут между ними никак не мог состояться ранее второй половины XI в. [6. Р. 523].

и индивидуально, с различием видов и подвидов. В «Лакшанамале» («Венок определений») представлены уже 16 диалектических топиков ньяи начиная с источников знания (*праманы*) и предметов знания (*прамеи*), которым, в свою очередь, предшествует определение самого истинного знания (*прама*). В «Атмататтвавивеке» («Различение истины об Атмане») представлено самое последовательное опровержение буддийских аргументов против существования субстанциальной души и экстраментальных объектов, а после утверждения существования Атмана кратко обосновываются существование Бога-Ишвары, авторитетность Вед и «освобождение» (*мокша*) как цель человеческой жизни, и в самом конце выстраивается иерархия религиозно-философских систем. «Ньяяпаришишта» («Отстаточки ньяи») комментирует последний раздел комментария Вачаспати Мишры (X—XI вв.) к комментарию Уддйотакары (VII в.) к комментарию Ватсьяяны (IV—V вв.) к «Ньяясутрам», где речь идет о псевдоаргументах в диспуте и причинах поражения в споре, «Паришуддхи» («Обоснование») также представляет собой комментарий к тому же комментарию Вачаспати Мишры, а «Киранавали» («Пук солнечных лучей») — к авторитетнейшему в школе вайшешика трактату Прашастапады «Падартхадхармасанграха» (V—VI вв.) А вот «Ньяякусуманджали» («Букет цветов ньяи») представляла собой изощренный, можно сказать, прециозный³, схоластический трактат в пяти разделах, посвященный опровержению тех аргументов против существования Бога-Ишвары, которые были представлены буддистами, санкхьей и мимансой, и аргументам в пользу его существования, где развернуто было изложено то, что лишь намечено было в «Атмататтвавивеке». Правда, Удаяна в нем неоднократно отвлекается на другие темы, начиная с эпистемологических и завершая вопросом о том, как правильнее трактовать ведийские предписания.

Опровержение мифа о политкорректности

Для определения отношения Удаяны к чужим мировоззрениям нам более всего пригодятся «Ньяякусуманджали» и «Атмататтвавивека». Но начнем мы с тех легенд, которыми окружено имя «учителя ньяи».

Хотя все значительные индийские философы были полемистами, Удаяна был, по этим сказаниям, еще и «человеком дела». С. Видьябхушана сохранил для нас тот нарратив, по которому он взял буддиста и брахмана на гору, а затем сбросил их вниз, и буддист, кричавший (во время падения), что Ишвары нет, разбился, а брахман, кричавший противоположное, уцелел. Эта легенда

³ Прециозной (от *précieux* — «драгоценный», «изысканный», «жеманный») называлась стилистика французской салонно-вычурной литературы XVII в. В индийской словесности ей более всего соответствовал стиль кавьи, одним из основных приемов которого было обыгрывание полисемантизма слов. Этот стиль нашел верную дорогу и в последнюю часть «Ньяякусуманджали», где одним и те же аргументы против антитеистов представлены так, что они обращены и против «натуралистов» и против мимансаков.

не выходит за границы темы испытания в мировом фольклоре, но мировоззренческие симпатии и антипатии интересующего нас философа, равно как и его полемический темперамент и решительный характер, она вполне отражает. А дальше, согласно той же легенде, произошло самое интересное. Философу за убийство буддиста пришлось приносить покаяние, и во время этих его трудов ему было извещение, что Вишну-Джаганнтах ему аудиенцию не даст. Расстроенный Удаяна якобы отправился после этого в Бенарес, сжег себя на медленном огне, но, умирая, произнес стихи в адрес Вишну, которые в переводе Гагнганатха Джа звучали как: «Опьяненный своим величием, ты обращаешься со мною бесславно, но забываешь, что когда буддисты были в силе, само твое существование зависело от меня!» [6. Р. 522]. Тут явная нестыковка: если бог оказался столь недостойным, да еще и неблагодарным, то зачем же обижаться на такого до самоубийства?! Но «стыковок» больше: здесь и вполне реалистический портрет Удаяны как «изгнателя» буддистов с философской авансцены средневековой Индии, и четкое указание на полемическую направленность его трудов, и трогательно-откровенные излияния политеистического религиозного сознания, при котором боги и «продвинутые люди» примерно равны и равночестны (с аналогичными упреками некоторые греческие вольнодумцы обращались к неблагодарным и несправедливым насельникам Олимпа⁴). Но и это не единственная история с «действенной полемикой» Удаяны: А. Тхакур обратил внимание на стихи из сокращенной версии очень поздней «Бхавишья-пураны» («Пурана о будущем»), из которых следует, что философ победил одного буддиста в споре при дворе царя Митхилы на предмет существования Атмана. По условиям спора победивший должен был упасть с дерева замертво, а царь — стать учеником победителя, что и исполнилось, вместе с уничтожением и буддийских текстов [6. Р. 522].

Концепция неявного знания о боге

Так индуистские сказания полностью опровергают историософскую схему Хика. Признать описываемое в них отношение к «религиозному другому» чем-либо иным, кроме как однозначным эксклюзивизмом очень жесткого типа, весьма трудно. Можно возразить, что скорее всего это информация, сильно «округляющая» определенные исторические события. Это вполне возможно, хотя в Индии (как, впрочем, и везде) были прецеденты и очень серьезных религиозных конфронтаций⁵. Но главное в том, что в этих сказах

⁴ Так, бывший политеист Диагор Мелосский (V в. до н.э.), стал атеистом, опровергавшим существование богов и, соответственно, их провидение, обидевшись за то, что клятвopе-ступники остаются у них без наказания. См. об этом: [2. С. 318].

⁵ В Тамилнаде в VII—IX вв. шиваиты вели с джайнами настоящую религиозную войну, в ходе которой последних сгоняли с земель, лишали имущества и вешали, а автор X в. Нанби Андар Нанби в «Алудаия пиллаиар тирувуламалай» (ст. 59—74) сообщает о массовом уничтожении в Мадуреа джайнов (более 8 тысяч человек). Не было недостатка и в серьезных конфликтах внутри индуизма (хотя и не настолько жестких): вишнуит Рамануджа был

более чем жесткий разговор знаменитого «ортодоксального» философа с буддистами (ср. «биографию» крупнейшего мимансака Кумарилы Бхатты⁶) отнюдь не оценивается негативно, но, напротив, как весьма серьезный вклад в дело благочестия. А о том, что индуисты иногда не хотели видеть в настиках полноценных людей, и прямо свидетельствуют тексты ближайших по времени к Удаяне философов⁷.

Теперь обратимся к самой «Ньяякусуманджали». В одном из вводных «параграфов» анонимный оппонент (необходимая фигура в схоластических текстах, будь то западные или индийские) ставит под сомнение целесообразность всего познавательного предприятия, заявленного только что Удаяной (обоснование существования Ишвары через опровержение оппонентов — то самое, за что оказался неблагодарен Вишну, см. выше), на том основании, что существование Божества настолько очевидно для каждого, что в обоснованиях не нуждается. И этот анонимный оппонент приводит пространный довод в пользу своей позиции, перечисляя всех тех, кто почитает это Божество по-своему и под своими именами. И оказывается, что все его почитают: ведантисты — как чистое сознание, санкхьяики — как «первомудреца» Капилу, йогины — как особого духовного субъекта-пурушу, отличного (по свойствам, не субстанциально) от бесчисленных прочих, шиваиты двух толков (пашупаты и шайвы) как «высшего суверена» и просто как Шиву, вишнуиты — как Высшего Пурушу, последователи пуран — как Прародителя мира, некие ритуалисты — как «душу жертвоприношений», буддисты — как всеведущего Будду, джайны — как душу, не подверженную притоку кармической материи, мимансаки — как адресата жертвоприношений; но почитают его даже атеисты-чарваки и ремесленники — первые как то, что «принято в мире», вторые — как покровителя искусств (Вишвакармана) и наяики — как наделенного всем тем, за что его достойно почитают [12. Р. 15—17]. Но здесь

вынужден покинуть родину из-за преследований со стороны шиваитского царя, а позднее и соперничество Мадхвы с шиваитами также привело к драматическим перипетиям [7. С. 13, 383].

⁶ Согласно одному из преданий, он хотел себя сжечь за уничтожение своего бывшего буддийского учителя [13. Р. 377]. О том, что и сами буддисты не всегда руководствовались этикой ахимсы и сострадания, хорошо известно из преданий о великом царе Ашоке, который, действительно провозгласив принцип веротерпимости, предпринял, согласно авадам, массовое уничтожение адживиков.

⁷ Так, энциклопедист брахманистской философии Вачаспати Мишра, чей субкомментарий к сутрам ньяи Удаяна комментировал (см. выше), в комментарии к «Санкхья-карик» Ишваракришны, (стих 5), толкуя, что значит «авторитетная шрути», противопоставлял ее ложным авторитетным текстам буддистов, джайнов и материалистов, без обиняков называл их теми, которые «признаются только у варваров и подобных им, отбросов общества и у скотоподобных людей» [1. С. 130]. Но и значительно раньше него «Майтри-упанишада» не рекомендовала с настиками (наряду с низкорожденными и прочими «порочными людьми») общаться (VII.8), а «Вишну-пурана» повествовала о царе Шатадхану, который только лишь поговорив с одним из них, стал в будущих рождениях перевоплощаться в животных (III.18.52 и далее). Свидетельства первоисточников и о толерантности и о нетолерантности в индуизме были очень аккуратно систематизированы в специальной статье П. Хакера [9].

же приводится и опровержение этого оппонента: «профессионалам» недостаточно просто что-то знать (в данном случае практику почитания Божества), но следует и осмыслять знаемое. А в следующем развернутом «параграфе» приводится и основной механизм этого осмысления: первичным является признание другого мира, которое отрицают некоторые (подразумеваются те же атеисты-чарваки), но у того мира должен быть «управитель», которого можно вывести из свойств этого мира, и они не позволяют видеть в нем нечто самодостаточное, а потому следует признать, что наш мир должен иметь Первопричину (которая не от него).

При идентификации этого типа отношения к «религиозному другому» мы уже во второй раз опровергаем Хика, поскольку здесь однозначный инклюзивизм, который, как видно, обнаруживает себя задолго до II Ватиканского собора и совсем в другом культурном регионе. Вопрос измышленного оппонента о целесообразности познания Божества (при его присутствии в сознании всех людей) вполне мог быть заимствован из основного произведения Шанкары (VII—VIII вв.), где тамошний оппонент (также представляющий собой риторическую фигуру), задается вопросом о целесообразности познания Брахмана-Атмана если, как утверждают ведантисты, каждый ощущает его в самом себе как собственное бытие и никто не скажет, что его нет⁸. Но если Шанкара не детализирует список тех, кто имеет «неявное знание» о Брахмане, то Удаяна их подробно индексирует. Мысль его в том, чтобы показать целесообразность истинного познания Ишвары (которым располагают только наияки, ибо только они знают все его свойства и знают правильно — см. выше) для каждого, поскольку на самом деле для семян этого познания в душе каждого готова (в той или иной степени) почва. И в этом нет ничего удивительного, так как один из крупнейших индологов XX столетия Пауль Хакер (начавший задолго до Хика употреблять соответствующий термин) охарактеризовал инклюзивизм даже как специфически индийский образ «межрелигиозного сознания»⁹.

⁸ Брахмасутрабхашья I.1.1. Отчасти этот аргумент напоминает декартовское *cogito*, так как и здесь представлена апелляция к тому, в чем сомневаться никак невозможно, в качестве отправного пункта знания о мире.

⁹ Согласно определению Хакера, «инклюзивизм означает, что кто-то интерпретирует центральное верование группы, придерживающейся другой религии или мировоззрения как идентичное тому или иному верованию группы, которой принадлежит он сам. Специфическим для инклюзивизма в первую очередь является артикулируемое или подразумеваемое положение о том, что принадлежащее чужим относится к достоянию своих, каким-то образом подчинено ему или ниже его» [8. S. 12]. В качестве нормативных примеров инклюзивизма немецкий индолог правомерно приводил «Гевиджджа-сутту» Палийского канона, где Три Веды интерпретируются «в истинном смысле» как учение Будды, а соединение с Брахманом как следование благородному восьмеричному пути, а также «Бхагавадгиту», где Кришна утверждает, что кто бы какому бы божеству ни приносил жертвы «на деле» он приносит их ему, а потому он дает и саму веру почитателям других богов (VII.21—22, IX.23). Ту же тенденцию он идентифицировал в средневековой поэме Тулсидаса «Рамачаритаманаса» (XV в.) и в стилистике неоиндуистской проповеди Свами Вивекананды и Сарвепали Радхакаришнана.

Иерархизация причастностей к истине

Наконец, антибуддийский трактат «Атмататтвавивека» завершился рассуждением о высшем благе, в реализации которого ступени восхождения приводились в соответствие с мировоззрениями мимансы, чарваки-локаяты, веданты Бхаскары, буддизма йогачаров, веданты (без деления на школы), буддизма мадхьямиков, санкхьи, шактистов и адвайта-веданты, тогда как завершается это восхождение по ступенькам истины самой ньяей, которая характеризуется как «высшая веданта»¹⁰. Эту вертикаль мировоззрений непросто отделить от инклюзивизма: сама уже «высшая веданта» — явное заимствование из одноименной школы, направленное на то, чтобы потеснить ее с ее же «канонической территории», да и предлагаемая здесь «прогрессия» даршан соответствует, если посмотреть на нее внимательно, ее «дигрессии» в «Ньяякусуманджали» (там она начиналась с высокой веданты и завершалась низкой локаятой). И все же акцент здесь больше ставится на сравнительном оценивании сложившихся философских доктрин, чем на неявном знании высшего учения у представителей учений низших. Потому я бы предпочел назвать такой тип видения мировоззренческого разномыслия градуализмом. Это также далеко не единичный прецедент в индийской философской литературе. Достаточно взять компендии — учебные пособия (для «аспирантов» или даже для «студентов») школы адвайта-веданта, дабы убедиться в том, что идея восхождения истины от низших учений к высшим через промежуточные осваивалась уже в послешанкаровскую эпоху, достигая кульминации в самом обстоятельном и известном тексте данного жанра — в «Сарвадаршанасанграхе» Мадхавы (XV в.)¹¹.

Правда, есть и определенные различия. В адвайтистских компендиях градуализм более логически прозрачный: восхождение истины начинается с «нулевой точки» материалистов, затем проходит через далекие от истины

С Хакером правомерно не соглашались в том, что инклюзивизм является уникально индийской формой религиозного сознания, но то, что он является типической для Индии формой, из серьезных индологов не оспаривал никто. Примеры, приведенные Хакером, были расширены, на материале собрания палийских сутт Дигха-никая в контексте критики пропаганды Хика и Каурда в статье [3].

¹⁰ См.: [6. P. 556—557].

¹¹ В псевдошанкаровской «Сарвадаршанасиддхантасанграхе» последовательность была следующей: чарваки-локаята, джайнизм, буддизм (четыре школы), вайшешика, ньяя, миманса (две школы), санкхья, йога, учение «Махабхараты» и веданта. Примерно то же расположение глав было и в анонимной «Сарваматасанграхе». В «Сарвадаршанасанграхе» вначале были представлены настиги -- локаятики, буддисты (четыре школы), джайны, затем две ведантийские школы, открыто враждовавшие с адвайтой — Рамануджи и Мадхвы, выше них были «воздвигнуты» четыре шиваитские системы (накулиша, шайва, пратьябхиджня и оккультистская расешвара), над ними — классические даршаны вайшешика, ньяя, миманса (добавлена после нее и система Панини), санкхья и йога. Глава об адвайте, которая должна была венчать все это здание даршан, по какой-то причине появляется только в изданиях XX века, тогда как в XIX в. текст был издан и переведен без нее (предположить позднее добавление соответствующей главы можно, но сама ее «отдельность» не естественна).

системы настиков (школы буддистов и джайны) и постепенно, через «стоянки» брахманистских даршан, достигает кульминации в высшей даршане — собственно адвайте. А у Удаяны эта «объективная» прогрессия с самого начала сбивается чисто субъективными и не до конца понятными мотивациями: стартовой из низших даршан оказывается (как мы только что видели) уже не примитивная и антирелигиозная чарвака, а эпистемологически утонченная и ортодоксально брахманистская миманса, что можно объяснить только ее острейшим соперничеством с ньяей, как между двумя лидерами профессионального философского бомонда. Но дальше его логика утрачивает прозрачность, когда «отомстив» таким образом с самого начала мимансе, Удаяна «оттесняет» и некоторых других астик, ставя веданту Бхаскары ниже буддистов-йогаচারов (хотя она должна была быть ему близкой, так как открывала пространство для «ограниченного теизма»), а веданту как таковую — ниже буддистов-мадхьямиков, тогда как адвайту возвышает до «почти высшей» ступени, каким-то совсем непонятным образом отделяя ее от веданты.

В итоге получается, что однозначно оценить позицию авторитетнейшего найяика в «межрелигиозном диалоге» невозможно. Скорее мы имеем дело со всеми тремя позициями в различных прагматических контекстах. Там, где Удаяна принимал участие в завершении вытеснения буддизма из Индии, мы имеем дело с решительным эксклюзивизмом. Когда он обращается к образованной аудитории с проповедью своего философского теизма, он прибегает к чисто инклюзивистской стратегии выявления «неявного знания» об Ишваре даже у тех, кто от него совсем далек или отдалился. А когда ему надо определить место ньяи на карте философских мировоззрений, он демонстрирует (наряду уже с «неявным инклюзивизмом») градуализм как «философию восхождения».

Картография параллелей

В параллелях недостатка нет. Про эксклюзивизм не стоит и упоминать, поскольку он распространен универсально, хотя имеет также, как и все на свете, разные оттенки (в зависимости от того, до какой степени чужие учения считаются ложными).

Про инклюзивизм, конечно, никак нельзя сказать, что это эксклюзивная индийская модель межрелигиозного диалога, хотя можно сказать, что наиболее интенсивно эта миссионерская стратегия применялась в Индии — вначале буддистами, затем индуистами, а после и джайнами. Так уже в раннехристианском (с гностической подкладкой) «Послании Варнавы» (ок. 130) аллегорическое толкование применяется, чтобы показать, что весь закон иудеев был шифровкой христианских смыслов, и что по существу он к иудаизму не имеет отношения. В том же упрощенческом виде инклюзивистская идея обнаруживается в Александрийском миссионерском училище, например у Климента (150—215), который умудрялся отыскивать скрытое присутствие всех

основоположений христианства в древнегреческой словесности¹². Но ближе к обсуждаемой концепции неявного знания истины все-таки идеи Жана Кальвина, который в своем *opus magnum* «Наставление о христианской вере» (1536), ввел очень конструктивное религиозическое понятие *divinitatis sensus* — «чувство божественного», равнозначное и другому — *semen religionis*, «семени религиозного»¹³. Как и всякое семя, оно также может прорасти при благоприятных условиях и дать хороший плод, а может при неблагоприятных и погибнуть, но оно объективно¹⁴.

Похоже это внешне и на очень известную концепцию анонимного христианства Карла Ранера, но с очень существенной оговоркой. Его концепция оправдывала не миссионерскую деятельность, а как раз отказ от нее, поскольку если во всех религиях есть не просто неявное знание о Боге, но даже действие благодати Св. Духа (как в христианстве), то эта деятельность совершенно избыточна и даже вредна¹⁵. Потому мы имеем здесь дело не столько с инклюзивизмом, сколько с «капитулянтством», и никак не случайно, что и хронологически она идет в пандам с ватиканской декларацией *Nostra Aetate* — манифестом религиозной политкорректности, в котором говорится только о том, что сближает христианство с другими религиями (прежде всего с иудаизмом, но далеко не только) без звука о том, что его с ними разделяет, а это означает отказ от миссии *implicite*, следовательно фактически отказ и от преемственности по отношению к апостолам, а потому и от самой Церкви.

¹² «Медотекущая речь» у Гомера указывает по Клименту однозначно на действие Слова Божьего (Clem. Ped. I. 6; II. 89), а вообще Гомер, Орфей и Ксенократ учили уже об Отце и Сыне (Clem. Strom. V.116. 1—3), Пиндар — о Христе (V.137.1), а Платон, который добросовестно изучал Моисея и пророков, так и обо всей Св. Троице (V.103.1), не говоря уже о «восьмом дне» (V.106.2). В том же точно стиле средневековый литературный инклюзивизм был широко санкционирован знаменитой теорией четырех смыслов Писания. Она позволяла, например, теологам начиная с Арнульфа Орлеанского (ок.1175) и далее «вчитывать» даже во фривольнейшие «Метаморфозы» Овидия прообразы всех Лиц Св. Троицы и евангельских событий (см. [11. S. 289].

¹³ См.: Calv, Instit. I.3.1—3.

¹⁴ Поэтому можно согласиться и с Арвиндом Шармой, увидевшем в том, что мы называем идеей неявного знания о Боге у Удааны параллель и с отдаленными предшественниками Кальвина — теми, кто предлагал историческое доказательство существования божественного мира из всеобщности богопочитания у самых разных народов, которое восходит к Платону, Эпикуру и формулируется у Цицерона [14. P. 24—25].

¹⁵ Последствием ранеровского «открытия», которое было полностью созвучно служению духу времени (духу одностороннего «самоперевоспитания» христиан, которое было бы немиссионерским для последователей любой другой религии) был и по сей день является безлимитный «миссионерский адаптивизм» (миссия в обратную сторону) в католицизме, который в самой Индии принял такие формы приспособления (на деле приспособленчества) к местным понятиям и обычаям, как трактовка Св. Троицы через понятие тримурти и допущение идолов местных богов в христианских храмах, что нередко приводит новообращенных христиан в недоумение относительно того, во что их собственно обратили — в новую для них религию или в старую.

Наконец, градуализм и Удаяны, и авторов адвайтистских учебников по философии обнаруживает параллели в философии религии Гегеля, хотя этот алмазный европоцентрист вряд ли согласился бы это признать. В самом деле, у него Абсолютный Дух также проходит «станции» в своем движении к самопознанию через религии мира и начиная с колдовства и фетишизма, продолжая культурами цивилизованных народов и завершая свой путь к себе в христианстве, которое для немецкого философа означало то, что у индийского называлось «высшей ведантой». При этом Гегель, как и Удаяна, был премило непоследователен, но уже не в логическом плане, а в историческом (поскольку логическое предопределяло для него историческое): брахманизм следовал у него в истории за конфуцианством, зороастризм как ни в чем не бывало за буддизмом, египетская религия — за финикийской, а для ислама и вообще в его историсофии места не нашлось, так как уже и без него Дух «познал самого себя».

Единственное, что не находит параллелей, это плюрализм — по той причине, что его и у самого Удаяны не было. Но не было и ни в одной индийской религии. Не было и за их пределами. Не было потому, что представления о «равности» всех религий не может быть ни у одного нормального религиозного субъекта, который, вопреки Хику, всегда исходит из их неравенства — будь то в эксклюзивистской модальности, инклюзивистской или градуалистской, каждая из которых предполагает и миссионерскую деятельность. Плюрализм же есть модальность сознания субъекта не религиозного, а религиозоведческого. Когда он становится официальной доктриной церкви, что мы имеем в качестве основного вектора развития ватиканского католицизма¹⁶ после II Ватиканского собора до наших дней, то речь идет уже не столько о религиозном сознании, сколько о превращении живой религии в исторический музей и территорию миссии других религий. Так компаративистика позволяет уточнять границы религиозоведческих понятий, а в этом видится уже другая, и очень важная миссия — миссия философии религии.

Список литературы

- [1] Лунный свет санхьи: Ишваркаришна, Гаудапада, Вачаспати Мишра. Изд. подгот. В.К. Шохин. М. : Ладомир, 1995.
- [2] *Шахнович М.М.* Диагор Мелосский // Античная философия. Энциклопедический словарь. М. : Прогресс-Традиция, 2008. С. 318—319.
- [3] *Шохин В.К.* Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигхникаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М. : Наследие, 1999. С. 59—88.
- [4] *Шохин В.К.* Основные категории межрелигиозного сознания: от мнимой самоочевидности к проблематизации // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 183—191.

¹⁶ Ватиканский как официальный католицизм не следует, конечно, отождествлять с католицизмом как таковым в его полноте. Среди католических теологов есть немало и реальных инклюзивистов.

- [5] Coward H. *Pluralism: Challenge to World Religion*. Delhi : Sri Satguru Publications, 1985.
- [6] *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* / ed. by K.H. Potter. Delhi : Motilal Banarsidass, 1977.
- [7] *Glazenapp H. von. Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Mit einer Einleitung über Mdhva und seine Schule*. Bonn : Schroeder, 1923.
- [8] Hacker P. “Inklusivismus” // *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Herausg. von G. Oberhammer. Vienna : Nobili Research Library. S. 11—28.
- [9] Hacker P. *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus* // *Saeculum*. 1957. Bd. 8. S. 167—179.
- [10] Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven : Yale University Press, 1989.
- [11] Krewitt U. *Allegorese ausserchristlicher Texte II* // *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. Berlin — New York : Walter de Gruyter, 1978. S. 284—290.
- [12] *The Nyāyakusumañjali of Śrī Udayanācharya with the Sanskrit Commentary of Śrī Haridas Bhāṭṭācharya* ed. by Ācharya V.S. Śiromaṇi. Varanasi-1, 1962.
- [13] *Radhakrishnan S. Indian Philosophy*. Vol. II. New York-London : MacMillan-Akken and Unwin, 1958.
- [14] Sharma A. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. London : Palgrave Macmillan, 1990.

References

- [1] Shokhin VK. *Moonlight Sankhya. Ishvarakrishna. Gaudapada. Vachaspati Mishra*. Moscow: Lodomir; 1995. (In Russian).
- [2] Shakhnovich MM. Diagoras of Melos. In: *Ancient philosophy. Encyclopedic dictionary*. Moscow; 2008. P. 318—319. (In Russian).
- [3] Shokhin VK. The Buddhist Pantheon in Formation (According to “Digha Nikaya”). *Folklore and Mythology of the East in Comparative Typological Coverage*. Moscow; 1999. P. 59—88. (In Russian).
- [4] Shokhin VK. The Basic Categories of Interreligious Consciousness: from Pretended Self-Evidence to Scrutiny. *Christian Reading*. 2018;(3):183—191. (In Russian).
- [5] Coward H. *Pluralism: Challenge to World Religion*. Delhi: Sri Satguru Publications; 1985.
- [6] *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. II. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Ed. by KH Potter. Delhi: Motilal Banarsidass; 1977.
- [7] Glazenapp H von. *Madhvas Philosophie des Vishnu-Glaubens. Mit einer Einleitung über Mdhva und seine Schule*. Bonn: Schroeder; 1923. (In German).
- [8] Hacker P. “Inklusivismus”. In: *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Herausg. von G Oberhammer. Vienna: Nobili Research Library. S. 11—28. (In German).
- [9] Hacker P. *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus*. In: *Saeculum*. 1957. Bd. 8. S. 167—179. (In German).
- [10] Hick J. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press; 1989.
- [11] Krewitt U. *Allegorese ausserchristlicher Texte II*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd. II. Berlin — New York: Walter de Gruyter; 1978. S. 284—290. (In German).

- [12] *The Nyāyakusumāñjali of Śrī Udayanācharya with the Sanskrit Commentary of Śrī Haridas Bhāṭṭācharya ed. by Ācharya V.S. Śiromaṇi*. Varanasi-1; 1962.
- [13] Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. Vol. II. New York — London: MacMillan-Akken and Unwin; 1958.
- [14] Sharma A. *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan; 1990.

Сведения об авторе:

Шохин Владимир Кириллович — доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН; Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Москва, Россия (e-mail: vladshokhin@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2111-8740

About the author:

Shokhin Vladimir K. — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, RAS Institute of Philosophy; Purushottama Research Centre (RUDN-University), Moscow, Russia (e-mail: vladshokhin@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2111-8740