

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

Л.Е. Жукова

Аргументы в защиту существования Бога в трудах мыслителей Индийского Ренессанса

Жукова Любовь Евгеньевна – аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Достоевского. Российская Федерация, 191011, г. Санкт-Петербург, Набережная реки Фонтанки, д. 15;

e-mail: zhukowa@yandex.ru
ORCID: 0000-0001-6188-7643

В статье рассматриваются особенности изложения аргументов в защиту существования Бога в трудах мыслителей эпохи Индийского Ренессанса – Раммохана Рая, Свами Даянанда и Свами Вивекананда. Именно в эту эпоху образ Бога обретает статус общечеловеческого идеала. Новые учения о Боге носят межкультурный характер и включают в себя задачи подтверждения существования Бога. Аргументация в защиту существования Бога в трудах основоположника реформации индуизма Раммохана Рая направлена на обоснование единства Бога для всех религий. Адепт ведийского учения Свами Даянанда приводит доводы в защиту бытия Бога в дискуссиях с индийскими атеистическими школами и представителями авраамических религий. Свами Вивекананда стремится подтвердить бытие Бога перед западной аудиторией, для которой научное знание обладает непререкаемым авторитетом. Исследование творчества неоведантистов с помощью сравнительно-исторического и герменевтического методов выявляет склонность всех мыслителей к выдвиганию телеологического аргумента. В статье делается вывод о том, что под влиянием окружающей культурной среды в работах неоведантистов появляются различные по степени близости корреляты аргументов в пользу существования Бога, разработанных в европейской традиции (космологического, морального аргумента и аргумента от религиозного опыта).

Ключевые слова: доказательства существования Бога, телеологический аргумент, космологический аргумент, аргумент от морали, религиозный аргумент, индийская философия, Свами Вивекананда, Раммохан Рай, Свами Даянанда, Индийский Ренессанс

Ссылка для цитирования: Жукова Л.Е. Аргументы в защиту существования Бога в трудах мыслителей Индийского Ренессанса // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2025. Т. 9. № 1. С. 93–109.

Arguments for the Existence of God in Indian Renaissance Thinkers Works

Lyubov E. Zhukova

Russian Christian Humanitarian Academy. 15 Naberezhnaya reki Fonfanki, Saint Petersburg, 191011, Russian Federation;

e-mail: zhukowa@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-6188-7643

The article examines the conceptualization and presentation of arguments defending the existence of God in the works of prominent Indian Renaissance thinkers – Rammohan Roy, Swami Dayananda, and Swami Vivekananda. During this period, the concept of God evolved into the universal ideal. The emerging theological discourse was inherently cross-cultural, incorporating the task of arguing for God's existence. Rammohan Roy, regarded as the founder of Hindu reformation, articulates a defense of God's existence by emphasizing the unity of the divine across all religious traditions. Swami Dayananda, a proponent of Vedic teachings, engages in polemical debates with Indian atheistic schools and representatives of Abrahamic religions to affirm the existence of God. Swami Vivekananda, addressing the Western audience accustomed to the authority of scientific knowledge, seeks to reconcile spiritual and empirical paradigms to demonstrate the existence of God. Applying comparative historical and hermeneutic methods, this study identifies a recurring tendency among these thinkers to employ teleological arguments in their philosophical discourse. The article concludes that, under the influence of the surrounding cultural environment, the works of the neovedantists exhibit correlates of arguments for the existence of God – developed within the European tradition (such as the cosmological, moral, and religious experience arguments) – which vary in their degree of similarity.

Keywords: Substantiations of the Existence of God, teleological argument, cosmological argument, moral argument, religious argument, Indian philosophy, Swami Vivekananda, Rammohan Roy, Swami Dayananda, Indian Renaissance

Citation: Zhukova L.E. "Arguments for the Existence of God in Indian Renaissance Thinkers Works", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2025, Vol. 9, No. 1, pp. 93–109.

Введение

Индийскую философскую традицию в целом не принято считать богоцентристской. Тем не менее в некоторых даршанах (к примеру, веданте, ньяе и вайшешике) вопросы, затрагивающие различные аспекты Божественного, разработаны очень детально. В определенные этапы исторического развития Индии подобные вопросы выходили на первый план и получали новое звучание. Одним из таких этапов выступил период Индийского Ренессанса, который пришелся на XIX – начало XX в. и породил плеяду мыслителей, сформировавших новые социальные и религиозные представления и основавших течение неоведанты. Ярчайшими представителями неоведанты стали Раммохан Рай, Свами Даянанда и Свами Вивекананда.

Несмотря на всестороннюю изученность философских и религиозных воззрений неоведантистов как мировыми, так и отечественными учеными,

особенности построения мыслителями Индийского Ренессанса аргументов в защиту существования Бога не получили должного освещения. Мы постараемся восполнить этот пробел, оспорив мнение О.В. Мезенцевой о том, что аргументы в защиту существования Бога отсутствуют в учениях неоведантистов XIX в., за исключением учения Свами Даянанды [Мезенцева 2001: 126]. Межкультурный характер учений неоведантистов обусловит внимание к компаративистским аспектам изложенных ими аргументов.

Особенности философских разработок мыслителей Индийского Ренессанса обусловлены уникальным сочетанием конкретно-исторических условий формирования их личностей. Раммохан Рай родился в 1772 г. в семье зажиточного брахмана. Мальчик воспитывался в религиозной вишнуитской атмосфере и с детства практиковал созерцание, сосредоточение на имени Кришны, обеты. В 9 лет его отправили на обучение в г. Патну, где Рай получил традиционное исламское образование. Санскритское образование он получил в Бенаресе, где с IX в. существовала школа веданты. Двойное традиционное образование обусловило широту взглядов Рая.

После смерти отца Раммохан устраивается на гражданскую службу Ост-Индской компании, а с 1815 г. обосновывается в Калькутте, где ведет активную социально-реформаторскую и просветительскую деятельность. Особенно известна его борьба за право на жизнь для индусских вдов. В 1828 г. Рай основывает религиозно-общественную организацию «Брахмо Самадж» с идеей служения Единому Богу с учетом авторитета Вед и по христианскому образцу. В 1831 г. реформатор приезжает в Англию, где ведет общественную деятельность, а через два года умирает. Творческое наследие Рая содержит уникальный «триалог религий – индуизма, ислама, христианства» [Скороходова 2018: 31], обогативший индийскую философскую традицию.

Свами Даянанда тоже был выходцем из брахманской семьи. Он родился в 1824 г. в семье ревностных шиваитов, а с 5 лет начал изучать санскрит под руководством родителей [Sarda 1946: 4]. Противником идолопоклонства он стал после праздника Шиваратри, увидев в храме мышь, поедающую подношения Шиве. Эту ночь почитатели Даянанды отмечают до сих пор.

В возрасте 21 года Даянанда тайно ушел из дома и вскоре принял обет санньясына. Пятнадцать лет он странствовал по Индии и изучал священные писания индуизма. С детства знакомый с мимансой, в странствиях он познавал основы веданты и йоги. Считается, что Даянанда стал «одним из самых крупных знатоков философии индуизма» [Мезенцева 1994: 37]. После обучения у гуру Даянанда продолжил поездки по стране с выступлениями о сути священных писаний. Тогда же он начал знакомиться с Кораном и Библией. Даянанда был известен в Калькутте, Бихаре, Варанаси, Бомбее, где общался с представителями разных конфессий. В 1875 г. он создал общество «Арья Самадж», члены которого разделяли идеи непогрешимости Вед, отказа от многобожия, упрощения ритуалов.

Даянанда вел активную проповедническую и просветительскую деятельность до самой смерти в 1883 г. Свои мысли об основах индуистского вероучения он изложил в основном труде «Свет истины» («Сатьяртха Пракаш», 1875). «Модернизаторская» интерпретация Вед Даянанды провозглашала, как и работы Рая,

якобы присущий индуизму строгий монотеизм и полное неприятие идолопоклонства, уходя при этом, в отличие от воззрений Рая, в позицию индоцентризма.

Если деятельность Рая и Даянанды принято условно относить к первому и второму этапам буржуазной реформации индуизма, то творчество Вивекананды (Нарендранатх Датта) приходится на третий этап, начавшийся в 90-ые гг. XIX в. Свами Вивекананда родился в 1863 г. в Калькутте в семье зажиточного адвоката из варны кшатриев. Его отец придерживался либеральных взглядов, а мать была глубоко верующей шиваиткой. Вивекананда познавал ортодоксальную сторону индуизма и перенимал от отца критическое мышление и неприятие религиозного фанатизма. В колледже он хорошо учился, увлекался чтением трудов эволюционистов Спенсера и Дарвина, а также Канта, Шопенгауэра, Конта и Милля.

В студенческие годы Вивекананда вступил в «Брахмо Самадж», а в 1881 г. познакомился с бенгальским проповедником Рамакришной Парамахамсой. Учение Рамакришны было результатом мистического постижения Бога и строилось на идеях веротерпимости и антидогматизма. Общение с наставником укрепило склонность к духовным поискам у Вивекананды, который в год смерти Рамакришны принял монашество и отправился в странствие по Индии. Там он проникся идеей пробуждения угнетенного индийского народа и вскоре поехал в Чикаго на Всемирный парламент религий (1893), чтобы заявить миру о проблемах простых индийцев.

Вивекананда показал себя в Америке зрелым оригинальным мыслителем еще до выступлений на парламенте религий [Burke 1958: 15–45]. После парламента он читает лекции в США и Европе по философии веданты, а в 1896 г. возвращается в Индию как триумфатор. У себя на родине Вивекананда занимается просветительской и проповеднической деятельностью, а в 1897 г. создает общественно-религиозную организацию «Миссия Рамакришны». Вскоре после второй поездки на Запад он умирает у себя на родине в Белуре в возрасте 39 лет. Учение Вивекананды, сформированное в результате полемики с представителями западного общества и под влиянием западного рационализма, включило в себя идеи как индийской, так и западной философских традиций.

Космологический аргумент

В основе космологического аргумента в пользу существования Бога лежит утверждение о существовании случайных вещей, требующих объясняющей их причины. Раммохан Рай приводит подобные утверждения, хотя не формулирует сам аргумент. Мыслитель затрагивает вопрос первопричины мира в своей трактовке «Брахма-сутры», для перевода которой с санскрита он использовал комментарий Шанкары (VII–VIII вв.), перестроив его изложение и добавив свои комментарии.

Перевод «Брахма-сутры» Рая стал провозглашением «символа веры» неоведантизма [Скорородова 2018: 79]. Мыслитель наделил его двумя идеями: утверждением склонности людей к вере в Единого Бога и основательности

такой веры для каждой религии. В своем переводе Рай ставит акцент на утверждении первопричиной мира единого Бога. Как и сторонники космологического аргумента в версии калама, считающие посылку о наличии причины начала всего существующего самоочевидной, Рай не упоминает об этой посылке, и, следуя переводу «Брахма-сутры» Шанкары, отрицает в качестве первопричины мира Веды, пустое пространство, чистый свет, природу, поскольку, согласно Ведам и упанишадам, Бог объявляется первопричиной этих объектов [Roy 1982 I: 8–10]. Мыслитель особенно отрицает в качестве причины мира «богов и богинь этой земли».

Используя, как и Шанкара, рассуждение по аналогии, Рай приводит в пример ошибочность утверждения изначальной причиной вселенной солнца и любого из «небесных божеств». Он цитирует свой перевод сутры II.2.12 из «Катха-упанишады», говорящей о «Едином властителе, Атмане во всех существах» [Упанишады 1992: 109]. «Бог в самом деле один, без другого» [Roy 1982 I: 10], – переводит эту сутру Рай, указывая на недопустимость превращения этой идеи в «ложную и абсурдную». Он добавляет: «И если бы люди признали существование отдельных божеств, то им необходимо было бы признать множество независимых друг от друга творцов этого мира, и это прямо противоречит здравому смыслу и отмеченному выше авторитету Вед» [Ibid.: 11]. Ошибочность мнения о множестве творцов вселенной Рай подтверждает в раннем тексте «Дар верующим в единого Бога» («A Present to the Believers in One God», 1804) [Roy 1982 IV: 951] ссылкой на Коран (4: 51), говорящий, что «Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей» [Коран 2006: 63]. Мыслитель стремится объединить строгий монотеизм ислама с онтологией веданты, а решение вопроса первопричины мира служит у него аргументом в защиту единобожия.

Если Рай разделяет положение «Брахма-сутры» о Боге как действенной и материальной причине [Roy 1982 I: 12], то Даянанда считает Бога только действенной причиной. Посвящая доказательствам существования Бога значительную часть книги «Свет истины», в VII главе Даянанда приводит телеологический аргумент, аргументы от морали и религиозного опыта и фрагмент космологического аргумента [Dayananda 1932: 193], говоря, что существование Бога подтверждается логическими выводами, поскольку причина выводится из ее следствий.

В главе VIII Даянанда заявляет: «Сотворение мира предполагает существование Бога» [Ibid.: 235–236]. При этом его вариант космологического аргумента требует еще и существования материи (пракрити), душ, времени и пространства, которые, как и Бог, не сотворены и вечны. Даянанда выделяет два вида первопричин – абсолютную и относительную. Если к первому виду относятся Бог, пракрити и души, то относительные причины могут одновременно быть следствием одного и причиной другого. Ссылаясь на «Санкхья-карику», Даянанда говорит, что «первое, не имеющее причины, является причиной всех следствий» [Ibid.: 235], что близко по значению к сутре 9, гласящей, что «Ввиду непроемкости не-сущего, <...> [наличия] бытия причины [у следствия] следствие [пред]существует» [Свет санкхьи 1995: 137].

Даянанда пытается устранить разногласие с положениями «Санкхья-сутр» о том, что существование Бога не может быть доказано из-за отсутствия свидетельств прямого познания, а следовательно, и логических выводов, обращаясь, вероятно, к сутрам I.89–I.92, определяющим непосредственное восприятие как «результат контакта» с объектом и утверждающим «бездоказательность» Ишвары [Сутры санкхьи 1997: 176–178]. По словам мыслителя, это положение имеет отношение к пониманию Бога материальной, но не действенной причиной мира [Dayananda 1932: 204], о чем говорится и в «Санкхья-сутрах». Он трактует Прадхану (первичную материю, лишённую сознания) лишь как материальную причину мира, тогда как классическая санкхья объединяет материальную, инструментальную и целеполагающие причины в Прадхане и не подразумевает действий Бога-Творца.

Концепцию Пракрити как вечной субстанции Даянанда заимствует из санкхьи. Из вайшешики он добавляет идею о том, что «первоприрода» состоит из лишённых сознания и инертных атомов, а также мысль о зависимости процесса сотворения мира от божественной воли. Сотворение вселенной Даянанда сравнивает с изготовлением куска ткани, где ткач выступает аналогом Бога-Творца [Ibid.: 235]. Сочетая идеи разных школ, мыслитель и опровергает адвайтистский тезис о нереальности мира, и сближает свое учение с положениями науки, и сохраняет теистическое содержание этого учения. Всемогущество Бога, по мнению Даянанды, означает лишь способность Бога «совершать все свои действия без чьей-либо помощи» [Ibid.: 234], но не менять законы вселенной, вроде создания следствия без причины. Эта идея идет вразрез с пониманием атрибута всемогущества не только в авраамических религиях, но и в большинстве индуистских верований.

В основе космологического аргумента Вивекананды лежит поиск первопричин существования человека и вселенной. В лекции «Подлинная природа человека» (“The Real Nature of Man”, 1895) мыслитель спрашивает аудиторию, что первично: тело или душа. Он приводит две точки зрения, одной из которых придерживаются религиозные люди, считающие первичной душу, а вторую разделяет современная мыслителю наука, утверждающая, что «то, что мы называем мыслью, является результатом настройки частей машины, которую мы называем телом» [Vivekananda 1947–1964 II: 75]. Вторая точка зрения критикуется Вивеканандой: «Говорить, что сила, называемая душой, является результатом комбинаций молекул тела, значит ставить телегу впереди лошади». Он убежден, что сила, которая формирует тело из материи, – это и есть та самая сила, которая проявляется через это тело.

Пытаясь определить сущность этой силы, мыслитель обращается к священным писаниям, в которых упоминали «светлое тело» (bright body), но из-за наличия формы у светлого тела он считает необходимым признать существование того, что не имеет формы и может управлять светлым телом. Вивекананда заключает, что на эту роль подходит присутствующая всюду и бесконечная душа, или «Атман на санскрите». Утверждая, что «бесконечных не может быть двое» [Ibid.: 78], мыслитель делает вывод, что именно Атман, называемый также Действительным Человеком (Real Man), Универсальным Существом (Universal Being) или Богом, есть первопричина вселенной.

Стремясь сблизить свой взгляд на причину вселенной с научными идеями, Вивекананда говорит: «Когда ученый утверждает, что все вещи являются проявлением единой силы, разве это не напоминает вам о Боге, о котором вы слышите в Упанишадах» [Vivekananda 1947–1964 II: 140]. Он обращается к стиху II.2.9 из «Катха-упанишады», в котором единый Атман сравнивается с единым огнем, «уподобляющимся каждому образу» [Упанишады 1992: 109]. Заявляя, что его тоже можно называть материалистом, поскольку, как материалисты считают, что вселенная произошла из материи, так и Вивекананда убежден, что она произошла из Брахмана [Ibid.: 138], мыслитель снова обращается к аналогии с научным знанием.

В лекции 1900 г. «Цели веданты в современном мире» (“The Claims of Vedanta on the Modern World”) Вивекананда излагает космологический аргумент на основе идеи стремления всех отраслей научного знания к единству. Если наука полагает материю и силу основами бытия, то в основе их взаимодействия должна лежать первопричина, «нечто, что не является ни силой, ни материей, поскольку сила и материя не могут растворяться друг в друге» [Vivekananda 1947–1964 VIII: 233]. Эту первопричину Вивекананда называет Вселенским разумом, или Богом. Мыслитель воспроизводит один из аргументов «физического идеализма», основанный на ложном отождествлении понятий массы покоя и материи [Костюченко 1977: 108], а также объявляет первопричину духовным, а не материальным началом, как это сделали бы ученые. Аргументы Вивекананды созвучны настроениям времени, когда наука в своем развитии достигает значительных успехов.

Телеологический аргумент

Единственным аргументом, явно излагаемым в работах Раммохана Рая, является телеологический, или аргумент от разумного замысла. Биограф Рая Амийя П. Сен, говоря о раннем трактате мыслителя «Дар верующим в Единого Бога», видит в нем телеологический аргумент как один из основных мотивов, которые позднее проявятся в зрелых работах Рая [Sen 2012: 64]. В указанном трактате Рай сначала именует Бога «Единым Сушим, который есть источник гармонического устройства вселенной» [Roy 1982 IV: 947], а затем полностью формулирует телеологический аргумент.

Рай утверждает, что каждый человек «только с помощью острого взгляда и глубокого рассмотрения» природных тайн способен «заключить, что есть Суший, который своею мудростью правит всей вселенной» [Ibid.: 948]. Среди рассматриваемых «тайн природы» мыслитель называет разнообразие форм жизни животных и растений, законы движения звезд, принципы смены состояний объектов живой и неживой природы. Для оценки весомости телеологического аргумента философ Р. Суинберн выделяет пространственную и темпоральную упорядоченности вселенной [Суинберн 2014: 211–212]. Пространственная упорядоченность учитывает сложное устройство тел живых существ либо других объектов вселенной, а темпоральная подразумевает, к примеру, действие в природе одних и тех же законов.

Мысль Рая о пространственном порядке во вселенной проявляется в переводе «Брахма-сутры». Упомянув сутру I.1.2, гласящую: «Поскольку от Него рождение и прочие этого» [Шохин 2023: 148], трактуемую Шанкарой как указание на Верховное Существо, управляющее рождением, существованием и разрушением мира, Рай говорит, что из наблюдения за «разнообразной, прекрасной, удивительной» вселенной и процессами «рождения, существования и разрушения» ее частей человек делает вывод о существовании разумного Творца, подобно выводу о существовании горшечника, создавшего горшок [Roy 1982 I: 7–8]. Мысль о разумном Творце вселенной звучит и в опровержении Раем ряда ее ложно понимаемых первопричин. Так, по словам мыслителя, природа не может считаться независимой причиной мира, поскольку она «лишена взгляда и стремления» и не способна создать упорядоченный мир [Ibid.: 8–9]. На роль первопричины мира не подходят и «лишенные разума атомы».

Во введении к книге «Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью» (“The Precepts of Jesus: the Guide to Peace and Happiness”, 1820), содержащей отдельные фрагменты Нового Завета, Рай выделяет два источника происхождения веры, первым из которых выступают традиции предыдущих поколений, а вторым – результат естественного богопознания. Вера в Бога может возникать на основе «внимательного рассмотрения прекрасного мастерства и замысла» в творениях природы [Roy 1982 III: 1]. Несмотря на этическое содержание текста, Рай в самом его начале указывает на общедоступный рациональный источник оправдания веры в Бога.

В переводе «Брахма-сутры» Рай не говорит о цели творения мира, хотя сутра II.1.33 явно указывает в качестве мотива творения развлечение (līlā) Брахмана [Шохин 2023: 162]. Даянанда неоднократно поднимает этот вопрос. В тексте «Дискуссия об истинной вере» («Сатьядхарма Вичар», 1877) Даянанда указывает две цели творения [Дискуссия 1994: 219]. Во-первых, Ишвара создает мир ради проявления своих способностей, что соответствует идее о процессе творения как игры. Во-вторых, мир создается Богом для индивидуальных душ, получающих возможность «вкусить наслаждение» и награду за праведное поведение. Идея творения мира в работах Даянанды несет в себе сотериологическое содержание.

Телеологический аргумент наиболее часто приводится и у Рая, и у Даянанды. Даянанда ставит этот аргумент на первое место в ответе на вопрос: «Как вы можете доказать существование Бога?». Он убежден, что наблюдение за такими качествами мира, как «замысел и разум», приводит человека к выводу о существовании Бога [Dayananda 1932: 193]. Даянанда говорит о неспособности материальной причины вселенной, т.е. праkritи, создавать «упорядоченные изменения» [Ibid.: 231] в материальных вещах. Он иллюстрирует свою мысль образом горшечника и горшка, где материальной причиной является глина, которая не выделяется у Рая.

В «Дискуссии» Даянанда аргументирует существование Ишвары фактом обладания Ишварой уникальным знанием, как создавать мир. «Сколькими знаниями нужно обладать, чтобы изготовить один глаз. <...> Поэтому создавать и поддерживать солнце, луну, мир и подобное под силу только Ишваре»

[Дискуссия 1994: 221], – утверждает мыслитель. В данном фрагменте звучат указания и на пространственную, и на темпоральную упорядоченность мира. В «Свете истины» Даянанда опровергает атеистические взгляды чарваков, джайнистов и буддистов, снова выдвигая в первую очередь телеологический аргумент. На утверждение чарваков о том, что все элементы объединяются в объекты в силу присущих им свойств, Даянанда возражает, что формировать объекты может только сознательное существо, ведь не возникает же сам по себе еще один набор солнца, луны, Земли и других планет [Dayananda 1932: 464–466].

Аргументы в пользу существования Бога разрабатывались и в индийской классической традиции. В труде Удаяны (2-ая пол. X в.), систематизированы доводы ранних мыслителей. Возражение Даянанды чарвакам созвучно первому из восьми аргументов Удаяны (V.1): «Из [природы] следствий, связанности, удержания и прочего, преемственности, доверия, шрути, предложений и определенных чисел доказывается неизменный Всезнающий» [Удаяна 2023: 230]. Аргумент, именуемый «из следствий», трактуется комментатором текста Харидасой Ньяяланкарой: «Земля и все прочие созданы, имея [природу] следствия, подобно горшку» [Там же]. Ньяяланкара указывает на обладание Творца не только желанием творить, но и «непосредственным знанием» материалов для творения. С сочинением Удаяны Даянанду сближает указание на обладание Бога особым знанием и использование классической для индийской философии аналогии горшечника и горшка. В «Дискуссии» Даянанда отвечает исламскому священнику, отрицающему необходимость Творца, если материя существует вечно [Дискуссия 1994: 219–220]. «Вечна причина мира, сотворенное же вечным не является», – говорит Даянанда, утверждая вечность субстанций (глины), из которых созданы объекты мира, но не самих объектов (глиняного горшка). Выстраивание телеологического аргумента в работах Даянанды показывает его приверженность родной философской традиции.

Свами Вивекананда говорил об Удаяне и его «замечательной книге» «Кусуманджали» в своей переписке [Vivekananda 1947–1964 VII: 454]. Зная, что труд Удаяны содержит аргументы в защиту существования Бога, Вивекананда не приводит их в своих выступлениях. Телеологический аргумент излагается им только в западной лекции «Космос: Макрокосм» (“The Cosmos: The Macrocosm”, 1896).

Указывая на гармоничность мироустройства, Вивекананда говорит о действии во вселенной одних и тех же законов: «все в природе начинается с семени, рудимента, тонкой формы, и становится Все грубее, развивается, <...>, а затем снова возвращается к тонкой форме и затухает» [Vivekananda 1947–1964 II: 205]. Мыслитель распространяет природные законы на вселенную в целом и считает, что она должна вернуться в состояние туманности, из которого возникла. Опираясь на «идеалистический вариант» теории причинности, известной как саткарьявада (учение о предсуществовании следствия в причине), Вивекананда говорит о двух состояниях объектов мира – проявленном, или грубом, и непроявленном, или тонком. Переход объектов из тонкого состояния в грубое он объясняет теорией эволюции, аналог которой, по его словам,

содержат «Йога-сутры» Патанджали. При этом Вивекананда аксиоматично заявляет, что любому процессу эволюции предшествует процесс инволюции.

Мыслитель пытается доказать, что весь процесс эволюции был эволюцией единого существа. Это единое существо, или «Высший Разум», существовало всегда, до полного проявления в «самом совершенном человеке» [Vivekananda 1947–1964 II: 209]. Принцип «разворачивания» Высшего Разума подтверждается действием закона сохранения энергии. Именно Высший Разум, по словам Вивекананды, должен быть «Владыкой творения» мира. «Каково наиболее возвышенное представление человека о вселенной?, – вопрошает мыслитель, – Это представление о ее разумности, подгонке одной части к другой, проявлении интеллекта. Попыткой выражения всего этого была древняя теория дизайна» [Ibid.]. Телеологический аргумент завершается выводом в духе изложения знаменитых «пяти путей» Фомы Аквинского: «Этот вселенский разум и есть то, что мы называем Богом».

В четырех работах Вивекананда критикует телеологический аргумент. Разработанный и в индийской философии, этот аргумент необоснованно приписывается им только христианской традиции. Вивекананда ссылается на философа Капила, считающегося автором «Санкхья-сутр», утверждающих, что творение мира не требует действий Личного Бога [Ibid.: 439]. Аргумент от замысла критикуется Вивеканандой и как идея, лишаящая Бога атрибута всемогущества. «Зачем Богу нужен план, схема, или причина, чтобы что-то делать?» [Vivekananda 1947–1964 IV: 98], – говорит мыслитель, понимая замысел как план для строительства некоего объекта. Намерение строительства моста через широкую реку ограничивает Творца в средствах передвижения либо ослабляет из-за тщеславия.

Вивекананда не учитывает разделяемую им идею творения мира как упомянутую в «Брахма-сутре» игру Бога. «Он играет в каждом атоме; Он играет, когда создает землю, солнце и луну; Он играет с человеческим сердцем, с животными, с растениями» [Vivekananda 1947–1964 III: 95], – говорит мыслитель, добавляя, что такая трактовка творения не умаляет совершенство Бога. Вивекананда разделяет с Раем и Даянандой мысль о действии в природе Высшего Разума, но из путей богопознания он отдает предпочтение исследованию внутренней природы человека. Телеологический и космологический аргументы выводятся им из категории первостепенных для западной философии, тогда как для Рая и Даянанды телеологический аргумент обладает наиболее большим весом.

Аргумент от морали

В период Индийского Ренессанса создается новая, отличная от традиционной, этика индуизма. Н. Чоудхури утверждает, что истинное моральное сознание в Индии формировали мыслители Индийского Ренессанса [Chaudhuri 2003: 528–529], причем большинство из них были членами основанного Раммоханом Раем движения «Брахмо Самадж». Именно Рай произвел кардинальный этический переворот в индийской мысли, определяемый Т.Г. Скороходовой

как «гуманизм» с «ярко выраженным религиозным содержанием» [Скороходова 2018: 118].

В своих трудах Рай создает разнящееся с образом Брахмана упанишад представление о милосердном и любящем Боге. Этический характер Бога в воззрениях Раея формируется под влиянием ислама, христианства и адвайтаведанты. Утверждаемые Шанкарой нравственные требования пути к богопознанию синтезируются в творчестве Раея с исламскими и христианскими этическими идеями.

Во введении к «Заповедям Иисуса» Рай говорит о возможности примирения человека со своей природой благодаря двум условиям – убеждению в существовании Творца гармонично устроенной вселенной, а также «соответствующей оценке закона, который учит, что человек должен поступать с другими так, как он желал бы, чтобы поступали с ним» [Roy 1982 III: 1]. Это утверждение созвучно знаменитому высказыванию Канта: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [Кант 1994: 562]. Раммохан Рай ставит рядом с телеологическим аргументом проблему человеческой морали.

Рай не формулирует аргумент от морали, но говорит о «естественном вдохновении», проявляемом в склонности человека к жизни в обществе, а также «в интуитивной способности отличать добро от зла» [Roy 1982 IV: 957]. Это вдохновение полагается Раем исходящим от самого Бога. Идея связи моральности человека с существованием Творца развивается и в переводах упанишад [Roy 1982 I: 27].

Даянанда приводит аргумент от человеческой морали в ряду своих доказательств существования Бога сразу после телеологического аргумента. «Душа мгновенно направляет разум, а разум – чувства на достижение определенной цели, будь она хорошей... или плохой...», – говорит Даянанда, утверждая, что чувства вызываются не человеческой душой, а Богом [Dayananda 1932: 193]. Праведное поведение индивида объявляется мыслителем первым шагом к спасению. В отличие от Шанкары, Даянанда выдвигает идеал активного индивида, а в отличие от Рамануджи, объявляет индивида ответственным за каждый поступок [Мезенцева 1994: 122–125]. В «Дискуссиях» он поясняет христианину и мусульманину сущность спасения в индуизме. «Когда кто-нибудь желает солгать, Парамешвара, обитающий в нем, предостерегает: “Не поступай так, это плохо”» [Дискуссия 1994: 223]. В случае совершения человеком хороших поступков Парамешвара наполняет его душу блаженством. Бог выступает гарантом осознания моральных истин.

Моральный аргумент содержится и в одной из двух полагаемых Даянандой целей творения мира. Только в сотворенном Богом мире души могут быть вознаграждены за праведное поведение и наказаны за неправедное. Даянанда формулирует еще один вариант аргумента от морали: «Если бы не было Бога, ни одна душа по своей собственной воле не понесла бы наказания за свои грехи» [Dayananda 1932: 486]. Мыслитель считает, что вор не отправляется в тюрьму, а убийца – на виселицу по своей воле [Ibid.: 497], поскольку Бог

содействует приведению в исполнение приговоров. Бог, по мнению Даянанды, помогает человеку осознать моральные истины и создает их.

Ричард Суинберн различает два аргумента от морали. Первый из них апеллирует к факту существования моральных истин, а второй – к факту осознания человеком моральных истин. Аргумент от факта существования моральных истин включает моральный объективизм, что не учитывается Даянандой. Суинберн же отделяет от морали второй аргумент, подразумевающий, что Бог вложил в нас знание о моральной добродетели либо испорченности [Суинберн 2014: 284–286]. Вивекананда, как и Суинберн, считает, что способность человека осознавать моральные истины может иметь сверхприродное происхождение, а моральные истины считает контингентными. «В нашем мире нет ни одной вещи, которую вы могли бы назвать только хорошей или только плохой. <...> Единственный способ остановить зло – это остановить и добро» [Vivekananda 1947–1964 II: 98], – говорит он. Бескорыстная работа над уменьшением страданий других не только дает возможность самому стать счастливым, но и является способом выбраться из противоречий этой жизни [Ibid.: 99]. Вслед за Даянандой Вивекананда придает морали сотериологическое значение.

Истинная мораль именуется Вивеканандой тихим голосом, обладающим «сдерживающей силой над естественными импульсами человека» [Ibid.: 108]. Мыслитель предлагает называть его голосом Бога, результатом воспитания либо как-то иначе. С этого «тихого голоса» начинается духовность человека. Суинберн говорит о наличии у индивида свободы выбора своих поступков: «Причина, по которой Бог наделил людей моральным знанием, – это стремление дать им возможность свободного выбора между добром и злом» [Суинберн 2014: 291]. Об этой же свободе выбора говорит и Вивекананда: «В нашем сознании есть набор идей, который всегда пытается вырваться наружу по каналам чувств, и за ним стоит бесконечно тихий голос, который говорит: “Не выходи наружу”» [Vivekananda 1947–1964 II: 108].

Моральный аргумент в пользу существования Бога приводится Вивеканандой в лекции «Атман» (“The Atman”, 1895). На первом шаге аргумента он спрашивает аудиторию: «Почему все говорят о необходимости делать добро другому?» [Ibid.: 252]. На втором шаге следует ответ: «Потому что, сознавали они это или нет, за всем этим проглядывал вечный свет отрицания всего многообразия и утверждения, что Вселенная едина». На третьем шаге Вивекананда объявляет единство вселенной Богом: «Единую вселенную через чувства мы воспринимаем как материю, через интеллект – как души, а через дух – как Бога» [Ibid.: 253]. Обращение мыслителя к аргументу от морали несет в себе идею противостояния духовному кризису западного общества конца XIX в.

Аргумент от религиозного опыта

Биографы Раммохана Рая утверждают, что личность мыслителя сформировалась под влиянием не только разностороннего образования, но и испытанного религиозного опыта. Так, Д. Чоудхури говорит о склонности юного Рая

к духовным аскезам, его юношеском желании принять монашеский обет, знакомством с мистическими учениями суфиев и неоднократном переживании состояния самадхи [Chaudhuri 1928: 445]. Религиозный опыт способствовал становлению Рая как религиозного реформатора и богослова, но мыслитель не упоминал о нем как достоверном источнике веры в Бога.

Для Свами Даянанды, напротив, переживание опыта встречи с Богом выступает одним из доводов в пользу существования Бога. В ряду доказательств существования Бога Даянанда приводит этот аргумент после телеологического и морального: «Когда душа, освобожденная от всех загрязнений, посвящает себя созерцанию и осознанию Бога посредством йоги, она осознает и себя, и Божественный Дух» [Dayananda 1932: 193]. Этот довод явно наделяется весом, поскольку призван устранить все сомнения, остающиеся после рациональных рассуждений. «Когда мы можем непосредственно осознавать существование Бога, как могут быть какие-либо сомнения?», – говорит Даянанда.

В годы странствий по Индии Даянанда изучал йогу, для которой особенно значим практический опыт. О поисках учителей йоги и собственной практике Даянанда упоминал в своей автобиографии [The Autobiography of Dayananda 1987: 34–36, 43, 45]. В «Дискуссии об истинной вере» мыслитель ставит практику йоги лишь на четвертое место после праведного поведения, изучения вед и общества мудрых людей в ряду средств достижения освобождения [Дискуссия 1994: 224], делая акцент на активной и высоконравственной жизни человека в миру. Но при критике воззрений джайнов аргумент от религиозного опыта выводится на первый план. «Со стороны джайнов неверно отрицать существование Бога на основании отсутствия доказательств прямого познания», – заявляет Даянанда, признавая, что «вечный Высший Дух не воспринимается чувствами» [Dayananda 1932: 484]. Бога можно увидеть только благодаря чистоте сердца, практике йоги и обретению высшего знания. По категорическому утверждению мыслителя, в результате выполнения этих этапов, равно как и этапов наблюдения за чудесным устройством мира, а также ощущения нравственных чувств, «даже идиот не может сомневаться в существовании Бога».

Для Свами Вивекананды аргумент от религиозного опыта становится самым сильным доводом в пользу существования Бога. Одной из причин этого послужило переживание такого опыта под наставничеством бенгальского мистика Рамакришны. «Я видел, как вся вселенная вместе со мной сливалась во всеохватывающей таинственной пустоте!» [The Life of Vivekananda 1960: 48], – описывал позднее свои переживания мыслитель. Осознав во время обучения в колледже Калькутты значимость науки, Вивекананда искал параллели между наукой и индийской философией.

Подразумевая тесную связь религии и науки, Вивекананда говорит о доказательстве (proof) религии. «Что является доказательством существования Бога? Прямое восприятие, пратьякша» [Vivekananda 1947–1964 I: 415], – утверждает он. Чтобы показать достоверность непосредственного восприятия Бога, Вивекананда сравнивает его с чувственным восприятием, приводя в пример восприятие человеком стены. Религия наделяется мыслителем своими «методами исследования», которые должен практиковать каждый стремящийся

к познанию Бога. Вивекананда называет их особыми «методами ментальной культуры, приводящими разум к определенному состоянию» [Vivekananda 1947–1964 VI: 13]. Познание Бога является результатом «концентрации сил разума» [Vivekananda 1947–1964 VII: 59], что достигается за счет непрерывных и систематических тренировок. Утверждение надежности таких тренировок позволяет мыслителю говорить о «науке йоги».

О достоверности религиозного опыта Вивекананда считает возможным судить по учениям мировых религиозных лидеров. При этом он следует принципу показаний, который предлагается Р. Суинберном наряду с принципом доверия в качестве путей оценки доказательной ценности опыта [Суинберн 2014: 396, 418]. Индийский мыслитель обращается к жизням Будды и Христа: «Чувствуйте, как Христос, и вы будете Христом; чувствуйте, как Будда, и вы будете Буддой. <...> Что является доказательством существования Христов и Будд этого мира? Что мы с вами чувствуем то же, что и они» [Vivekananda 1947–1964 II: 307–308]. Это утверждение несет в себе идею единства религиозного опыта для всех религий.

Вивекананда указывает, как и Даянанда, на нравственное совершенство познающего Бога. «Ни у одного нечистого человека никогда не будет силы постичь религиозные истины» [Vivekananda 1947–1964 I: 205], – говорит он, ставя после нравственного совершенства факт выхода познающего в сверхсознательное состояние и соответствие его знания разуму. Важнейшим качеством для стремящегося познать Бога Вивекананда считает бескорыстие. Бескорыстный человек может достигнуть Бога, «не прочитав ни одной религиозной книги, не зайдя ни в одну церковь» [Ibid.: 93]. Вивекананда отрицает возможность переживания религиозного опыта безнравственными людьми, тем самым указывая, как и сторонники современной эпистемологии добродетели, на значимость аффективно-волевых аспектов для доказательной ценности религиозного опыта.

Заключение

Итак, анализ работ мыслителей Индийского Ренессанса свидетельствует о многократном обращении их авторов к аргументам в пользу существования Бога. При этом все мыслители явно выделяют телеологический аргумент. Раммохан Рай считает его самым естественным для человека способом убедиться в существовании разумного Творца мира, Даянанда излагает этот аргумент в духе родной индийской традиции, а Вивекананда, приводя его в одной лекции, в других четырех работах активно критикует. Самопротиворечивость мыслителя может быть связана с его категорическим неприятием христианской идеи творения «из ничего» при одновременном признании целенаправленного действия Бога. Деятельность Вивекананды приходится на конец XIX в., когда телеологический аргумент теряет свою силу на Западе и на первый план выходят аргументы от человеческой природы.

Космологический, моральный аргументы, а также аргумент от религиозного опыта в трудах рассмотренных нами мыслителей представляют собой

скорее аналоги западным аргументам, нежели полноценные доводы в пользу существования Бога. Космологический аргумент не выявлен нами в работах Рая, тогда как работы Даянанды и Вивекананды содержат попытки его изложения на основе синтеза положений нескольких индийских философских школ и на основе аналогий, сближающих взгляд на причину вселенной с научными идеями. В трудах Раммохана Рая аргумент от морали и аргумент от религиозного опыта не обнаружены, тогда как Даянанда и Вивекананда приводят их полноценные формулировки. Вивекананда, наследие которого выступает своеобразным итогом неоведантистских учений, излагает аргумент от морали как ответ на угрозу духовного кризиса западного общества конца XIX в. и выдвигает попытки обоснования религиозного опыта, сопоставляя этот опыт с научными знаниями.

Список литературы

- Дискуссия 1994 – Дискуссия об истинной вере / Пер. с хинди О.В. Мезенцевой // *Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды*. М.: ИФ РАН, 1994. С. 213–231.
- Кант 1994 – *Кант И. Критика практического разума* // *Кант И. Сочинения*: в 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994.
- Коран 2006 – *Коран* / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. 3-е изд. М.; СПб.: Феникс, 2006.
- Костюченко 1977 – *Костюченко В.С. Вивекананда*. М.: Мысль, 1977.
- Свет санхьи 1995 – *Лунный свет санхьи* / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.
- Мезенцева 2001 – *Мезенцева О.В. Концепция Бога в индийской философии Нового и Новейшего времени* // *Универсалии восточных культур* / Отв. ред. М.С. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.
- Мезенцева 1994 – *Мезенцева О.В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды*. М.: ИФ РАН, 1994.
- Мюррей 2010 – *Мюррей М., Рей М. Введение в философию религии* / Пер. с англ. М.: Библиейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2010. 410 с.
- Упанишады 1992 – *Упанишады. Кн. 2* / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1992.
- Скороходова 2018 – *Скороходова Т.Г. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.
- Суинберн 2014 – *Суинберн Р. Существование Бога* / Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Сутры санхьи 1997 – *Сутры философии санхьи* / Изд. подгот. В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1997.
- Удаяна 2023 – *Удаяна. Ньяякусуманджали* // *Шохин В.К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты*. М.: Директ-Медиа, 2023. С. 226–232.
- Шохин 2023 – *Шохин В.К. Ишваравада: философский теизм в Индии. Исследования и тексты*. М.: Директ-Медиа, 2023.
- Burke 1958 – *Burke M. Swami Vivekananda in America: New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958.
- Chaudhuri 2003 – *Chaudhuri N. Autobiography of Unknown Indian*. Mumbai; Delhi: UC Press, 2003.
- Chaudhuri 1928 – *Choudhuri D. Ram Mohun Roy. The Devotee* // *Modern Review*. 1928. Vol. 44 (262). No. 4. P. 444–446.

- Roy 1982 – *Roy Raja Rammohun*. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo Publications, 1982.
- Sarda 1946 – *Sarda H.B.* The Life of Dayananda Saraswati. Ajmer: Vedic Yantralaya, 1946.
- Sen 2012 – *Sen Amiya P.* Rammohun Roy: A Critical Biography. New Delhi: Penguin, 2012.
- The Autobiography of Dayananda 1987 – The Autobiography of Dayananda Saraswati. New Delhi: Manohar, 1987.
- Dayananda 1932 – *Swami Dayananda*. The Light of Truth. An English Translation of the Sat-yartha Prakasha by Chiranjiva Bharadwaja. Madras: The Arya Samaj, 1932.
- The Life of Vivekananda 1960 – The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.
- Vivekananda 1947–1964 – Vivekananda Swami. The Complete Works. Vols. 1–8. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.

References

- Diskussiya ob Istinnoj Vere* [The Discussion about the True Faith], transl. by O.V. Mezenцева, in: Mezenцева O.V. *Mir Vедиjskih Istin. Zhizn' i Uchenie Svami Dayanandy* [A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda]. Moscow: IPh RAN, 1994, pp. 213–231. (In Russian)
- Kant I. *Kritika Prakticheskogo Razuma* [Kritik der Praktischen Vernunft], in: Kant I. The Works: in 8 vols. Vol. 4. Moscow: Choro Publ., 1994. (In Russian)
- Koran* [Quran], transl. by I.Yu. Krachkovsky. 3rd Publ. Moscow; Saint Petersburg: Fenics Publ., 2006. (In Russian)
- Kostyuchenko V.S. *Vivekananda* [Vivekananda]. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Lunnyj Svet Sankkh'i [The Moonlight of Sankhya], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir Publ., 1995. (In Russian)
- Mezenцева O.V. *Koncepciya Boga v indijskoj filosofii Novogo i Novejshego vremeni* [The Concept of God in the Indian Philosophy of Modern and Modern Times], in *Universalii vos-tochny'h kul'tur* [The Universals of Oriental Cultures]. Moscow: IV RAN, 2001, pp. 122–140. (In Russian)
- Mezenцева O.V. *Mir Vедиjskih Istin. Zhizn' i Uchenie Svami Dayanandy* [A World of Vedic Truths. The Life and Teaching of Swami Dayananda]. Moscow: IPh RAN, 1994. (In Russian)
- Murray M., Ray M. *Vvedenie v Filosofiyu Religii* [An Introduction to the Philosophy of Religion], transl. by A. Vasilyev. Moscow: BBI Publ., 2010. (In Russian)
- Upanishady* [The Upanishads] Book 2, transl. by A.Ya. Syrkin. Moscow: Nauka Publ., 1992. (In Russian)
- Skorokhodova T.G. *Filosofiya Rammohana Raya. Opyt Rekonstrukcii* [The Philosophy of Rammohun Roy. An Experience in a Reconstruction]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vos-tokovedenie Publ., 2018. (In Russian)
- Swinburne, R. *Sushchestvovanie Boga* [The Existence of God], transl. by M.O. Kedrova. Moscow: Yazyki Slavyanskoj Kul'tury Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Sutry Filosofii Sankkh'i [The Sutras of Sankhya Philosophy], ed. by V.K. Shokhin. Moscow: Ladomir Publ., 1997. (In Russian)
- Udayana. N'yayakusumandzhali [Nyayakusumanjali], in: Shokhin V.K. *Ishvaravada: Filoso-fskij Teizm v Indii. Issledovaniya i Teksty* [Ishvaravada: the Philosophical Theism in India. Research and Texts]. Moscow: Direct-Media Publ., 2023, pp. 226–232. (In Russian)
- Shokhin V.K. *Ishvaravada: Filosofskij Teizm v Indii. Issledovaniya i Teksty* [Ishvaravada: the Philosophical Theism in India. Research and Texts]. Moscow: Direct-Media Publ., 2023. (In Russian)

Burke M. *Swami Vivekananda in America: New Discoveries*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1958.

Chaudhuri N. *Autobiography of Unknown Indian*. Mumbai; Delhi: UC Press, 2003.

Choudhuri D. "Ram Mohun Roy. The Devotee", in: *Modern Review*. 1928. Vol. 44 (262), No. 4, pp. 444–446.

Roy Raja Rammohun. *The English Works* / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo Publications, 1982.

Sarda H.B. *The Life of Dayananda Saraswati*. Ajmer: Vedic Yantralaya, 1946.

Sen Amiya P. *Rammohun Roy: A Critical Biography*. New Delhi: Penguin, 2012.

The Autobiography of Dayananda Saraswati. New Delhi: Manohar, 1987.

Swami Dayananda. *The Light of Truth*. An English Translation of the Satyārtha Prakāsha by Chiranjīva Bhārādwaḥ. Madras: The Arya Samaj, 1932.

The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.

Vivekananda Swami. *The Complete Works*. Vols. 1–8. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.